



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Facultad de Filosofía y Letras

La filosofía como dialéctica ontológica de los horizontes.

Tesis que para optar por el grado de:

Doctor en Filosofía

presenta:

Mtro. Fernando E. Ortiz Santana.

Tutor principal:

Dr. Jorge E. Linares Salgado
Facultad de Filosofía y Letras

Miembros del comité tutor:

Dr. Pedro E. García Ruiz
Facultad de Filosofía y Letras

Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez
BUAP

Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl
Facultad de Filosofía y Letras

Dr. Jesús M. Araiza Martínez
CIDHEM

México D.F., 23 de mayo de 2014

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a todas las personas que directa e indirectamente contribuyeron a este trabajo.

Primero quiero darle las gracias a mis padres Roberto Ortiz Juárez y Silvia Santana Moreno que siempre me han apoyado para conseguir mis sueños, sin su cariño y comprensión sin duda este proyecto no hubiera sido posible.

También quiero agradecer a mi asesor, el Dr. Jorge E. Linares Salgado por su ayuda durante estos cuatro años. Su confianza siempre me inspiró a hacer lo mejor y me motivó para rectificar cuando fue necesario. Asimismo quiero extender el agradecimiento al Dr. Pedro E. García, al Dr. Ángel Xolocotzi y al Dr. Jesús Araiza, quienes me dieron su tiempo para revisar la investigación y hacerme comentarios.

A la profesora Mirella Medrano Vizuet que me asesoró con los textos en Hebreo que -no está por demás decirlo- con el tiempo se volvieron cada vez más importantes en la concepción de esta investigación.

Un especial agradecimiento a mi amigo Luis Fernando Mendoza Martinez que con sus comentarios, correcciones y críticas me ayudó a mejorar significativamente la tesis.

A Ricardo Horneffer, que desde que me atreví a estudiar filosofía ha estado allí siendo un ejemplo y un amigo.

A Aída Bravo Figueroa por su comprensión y cariño; a Victor Hugo Malfavón y Rodrigo Palomar por sus valiosos comentarios.

Finalmente, agradezco el apoyo de la Universidad Nacional Autónoma de México, al Programa de Maestría y Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras, al Instituto de Investigaciones Filosóficas y finalmente, pero no por eso menos importante, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA PARTE	
• El punto de partida	10
DIAGNÓSTICO DE NUESTRA SITUACIÓN INTELECTUAL	
§ 0. 1. Panorama de la filosofía actual	15
§ 0. 2. Condición de la filosofía	16
§ 0. 3. La filosofía frente a las ciencias positivas	17
§ 0. 4. Las respuestas emergentes de la filosofía	18
§ 0. 5. La filosofía que quiere volver a ser ciencia	19
§ 0. 6. Filosofía y discurso	20
§ 0. 7. Filosofía y crítica	22

PRIMERA PARTE

EL PROBLEMA DEL HORIZONTE A LO LARGO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

CAPÍTULO 1

Origen y procedencia del problema del horizonte

§ 1. 1. El problema	27
§ 1. 2. El origen del problema	31
§ 1. 3. Peculiaridad del problema	32
§ 1. 4. Referencia explícita a los supuestos de la presente investigación	36
§ 1. 5. Procedencia del problema	40
§ 1. 6. Utilidad del concepto de horizonte en la filosofía de Xavier Zubiri	41

CAPÍTULO 2

Consideraciones acerca del horizonte

§ 2. 1. El horizonte como “limitación”	46
§ 2. 2. Horizonte de intelección y fundamento	47
§ 2. 3. Horizonte histórico	49
§ 2. 4. Horizonte, marco conceptual y contenido temático	53

CAPÍTULO 3

Descripción de los distintos horizontes filosóficos a lo largo de su historia

§ 3. 1. Las categorías de “lugar” y “situación”	56
§ 3. 1. 1. La realidad como “lugar”	58
§ 3. 1. 2. La “situación” del hombre	60
§ 3. 2. El horizonte de la realidad	63
§ 3. 3. La filosofía como “modo de experiencia”	66
§ 3. 4. Los horizontes de la filosofía a lo largo de la historia. Grecia	68
§ 3. 5. Los horizontes de la filosofía a lo largo de la historia. Filosofía Latina y Medieval	70
§ 3. 6. Decir en griego la experiencia del mundo judío	73
§ 3. 7. Los “modos de experiencia”	77

CAPÍTULO 4

Análisis preparatorio del término “experiencia”

§ 4. 1. Qué se ha entendido por “experiencia”	81
§ 4. 2. Experiencia no es hábito	86
§ 4. 3. La experiencia asociada a la persona	91
§ 4. 4. Experiencia no es “sentir”	93

CAPÍTULO 5

Análisis de la sensibilidad

§ 5. 1. Análisis de la αἴσθησις	101
§ 5. 2. La αἴσθησις como δύναμις	103
§ 5. 3. El momento de alteridad	106
§ 5. 4. El sentir como impresión	108
§ 5. 5. El sentir como “modo de apropiación”	112
§ 5. 6. La apropiación como apertura: trascendentalidad y ámbito categorial	116
§ 5. 7. La esencia como fundamento	123

ANEXO

- Una forma distinta de aprehender la realidad 128
- La posibilidad de otro punto de partida 130

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE

- La logificación de la intelección 139
- La entificación de la realidad 141
- La visión subjetual de la realidad 142
- El estado reducido de las ciencias 144

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA COMO DIALÉCTICA ONTOLÓGICA DE LOS HORIZONTES. HACIA LA DEFINICIÓN DE UNA METAFÍSICA TRASCENDENTAL.

CAPÍTULO 6

La filosofía en el horizonte de la realidad

- § 6. 1. Re-definición de filosofía 152
- § 6. 1. 1. Andrónico de Rodas y el término τὰ μετὰ τὰ φυσικά 153
- § 6. 1. 2. ¿Qué significa el término τὰ μετὰ τὰ φυσικά? 156
- § 6. 1. 3. ¿μετὰ-φυσικά ο μετὰ-φύσις? 158
- § 6. 2. El carácter «trascendental» de la metafísica de la realidad 162
- § 6. 3. El carácter «constructo» de la metafísica de la realidad 166

CAPÍTULO 7

Qué es la experiencia en una metafísica trascendental

- § 7. 1. En dónde se ubica la experiencia 176
- § 7. 2. Aprehensión sentiente y experiencia 178
- § 7. 3. ¿Qué es entonces la experiencia? 185
- § 7. 4. La relación entre experiencia y horizonte 187

CAPÍTULO 8

El momento de constitución del horizonte

§ 8. 1. La constitución del horizonte en el acto formal de aprehensión	191
§ 8. 2. La constitución interna del horizonte y su principio	197
§ 8. 2. 1. La constitución metafísica de todo principio de inteligibilidad	200
§ 8. 2. 2. La constitución del principio de inteligibilidad	204
§ 8. 2. 3. Validez y sostenibilidad del principio de inteligibilidad	209
§ 8. 2. 4. Resistencia del principio de inteligibilidad	211

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA PARTE

La filosofía es siempre una posibilidad de pensar, es un camino por el cual el ser humano puede descubrir y conocer su propia realidad y la del mundo. La filosofía es posibilidad, pero una que exige su realización, si esto último no ocurre cae en peligro de quedarse en puro proyecto, esto es, en una forma discursiva entre otras. Para alcanzar algún tipo de validez epistemológica el pensamiento filosófico necesita encontrar el punto donde efectivamente pueda tener incidencia en la realidad, y es capaz de encontrarlo únicamente cuando se alza sobre un fundamento sólido. Como dice Aristóteles “[...] es preciso aprender previamente cómo podrá ser comprendida cada cosa, pues absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo de la ciencia”¹; la reflexión filosófica, entonces, debe poseer principios claros ya que son éstos lo que la hacen ser, sin ellos estaría a un paso de decaer en mera interpretación, es decir, a simple opinión. Por consiguiente, nuestra investigación –si aspira a tener alguna solidez- debe comenzar por preguntar cuáles y cuántos son los principios que hacen de la filosofía ciencia, y también si es algo más que ciencia y cómo accedemos a ello.

Una vía posible para descubrir esos principios es la que sigue: parece ser que la filosofía a lo largo de su historia se ha desarrollado en diferentes horizontes de inteligibilidad que han dado paso a la clasificación académica que llamamos “épocas”, y es así pues ocurre que la filosofía latina y medieval, sus conceptos, su lenguaje y cosmovisión, no es –por más que podamos encontrar coincidencias- ni un poco semejante a su predecesora, la filosofía griega. Pues bien, gracias a que existe una clasificación para designar las diferentes etapas de la reflexión filosófica, podemos acercarnos al movimiento interno de la filosofía al modo de la historia; la clasificación misma es, por tanto, el fenómeno de acceso de nuestra investigación. No somos responsables de las divisiones que ha sufrido académicamente la filosofía, pero es tarea primordial del que piensa a través de ella ser consciente del por qué y cuándo surgieron todos y cada uno de sus despliegues históricos. Por más que toda clasificación en cierto nivel sea superficial, el

¹ Aristóteles, *Metafísica*, II, 3, 995 a12-14.

fondo de la misma no lo es, y entonces lo que parecía ser sólo una forma pedagógica de aproximación a lo que llamamos su “historia” se convierte en asunto serio para el que quiere comprenderla como forma viva del pensamiento. En el caso de esta investigación de lo que se trata es, primeramente, de acercarnos a lo que constituye el cuerpo de nuestra ciencia: su horizonte y contenido, en orden a comprender su dinamismo interno; y en segundo lugar, a describir su conformación como “época”, de tal manera que nos sean evidentes los principios a partir de los cuales se coloca como pensar estricto. Así, pues, hay que hacer un recorrido en la misma ciencia y con parámetros objetivos para encontrar el fundamento de la tradición y su capacidad de entregar formas libres de ejercicio secular y espiritual. Como introducción anótese lo siguiente.

- *El punto de partida.*

A partir de la redacción de la Septuaginta y hasta la consolidación del Cristianismo con Constantino en el siglo IV, la filosofía sufrió una lenta y casi desconocida evolución. Evolución que, trataremos de mostrar, no se puede entender en términos causales. De la filosofía griega no se sigue la filosofía latina y medieval y, sin embargo, es así como la filosofía ha vivido en Occidente. Más allá de sincretismos que pueden o no ayudarnos, la clave para comprender este “cambio” en el horizonte de la filosofía es encontrar la experiencia primaria que abre el horizonte de sentido en cada una de las bien o mal llamadas “épocas” del pensar filosófico; allí se encuentra el fundamento de todo pensar sobre la realidad y el principio de inteligibilidad del mundo.

A partir del siglo III a. C. y hasta la mitad del siglo IV d. C. –repito– la filosofía sufre un cambio radical tanto en su contenido como en sus principios y fundamento, no es por azar que lo que denominaba Aristóteles “Filosofía primera” haya pasado a ser “Filosofía de la Creación”, por el contrario, hay en ella una interna “procesualidad” que permite y capacita el movimiento entre horizontes. Este proceso no es, empero, uno causal, sino libre y, sin embargo, no ha tenido fortuna en la historia de la filosofía, además de que generalmente se le toma como algo meramente incidental. Mas

este aspecto es lo que permite que haya cambios, por ejemplo, en los primeros siglos permitió la elevación del pensamiento naturalista de los griegos a uno acerca del espíritu. A partir de lo anterior, una serie de preguntas metodológicas pero fundamentales que nos saltan a la vista son ¿qué sucedió en todos esos siglos con la filosofía, desde la muerte de Aristóteles y hasta la consolidación del Cristianismo con San Agustín?, luego ¿el paso de la filosofía griega a la onto-teología latina, es producto de la causalidad? y además ¿en este proceso alguna otra realidad cambió además de la filosofía? Es necesario acercarnos a la historia de la filosofía, no para relatarla ni repetirla, sino para buscar en ella las instancias ontológicas que provocaron y permitieron esos cambios y su enraizamiento en la cultura occidental: si consideramos la filosofía como un horizonte, en ella hay un principio, su *ratio entis*, que ilumina a las cosas dándoles entidad; este principio, se infiere, puede cambiar, y sí sucede, los objetos que se encuentran bajo su manto adquieren nueva entidad.

La tesis que se defenderá en el presente trabajo, por ende, es esta: en la filosofía vista como horizonte del pensamiento, existe un principio que lo ilumina todo y le da entidad, este principio puede cambiar, revolucionando con ello el contenido del pensamiento dándole nuevas estructuras y posibilitándolo a descubrir nuevas regiones de realidad. Pero si es así, entonces ni Dios, ni la Naturaleza, ni ningún otro principio es eterno (ni siquiera la temporalidad); lo cual implica que la filosofía renueva su *ratio entis* periódicamente. Esa transformación, sin embargo, no debe comprenderse como el descubrimiento de una verdad absoluta, sino como una posibilidad de re-definir los alcances de la razón a favor de un conocimiento más extenso de lo real. Tal vez a primera vista no se vea claramente lo que pretendemos analizar, por ello permítaseme otro acercamiento: la filosofía griega se desarrolló en un horizonte particular, con conceptos e ideas propias y un modo de experiencia preciso –eso todos lo sabemos-, pero lo que ha quedado velado, y por lo tanto tomado como supuesto en la tradición, es que ese horizonte de comprensión no puede ser de manera simple y acrítica “trasladado” a la época latina-medieval. Lo que pretendo afirmar al final de la tesis es que la filosofía, a partir de su fusión con el pensamiento teológico hebreo, sufrió una transformación a tal grado que ya no se puede decir que

material o formalmente sea la misma que aquella que desarrollaron los griegos. Desde una perspectiva académica esta aseveración es por demás obvia, lo que no es evidente es el cómo se dio ese cambio radical, esto es, qué características debe tener la filosofía para soportar una modificación en su estructura sin dejar de ser lo que es. Eso es justo nuestra empresa, comprender por qué la filosofía, por principio, es incapaz de ser perenne.

Es importante aclarar desde esta introducción que no pretendo enumerar los acontecimientos históricos que provocaron tales transformaciones en la filosofía, sino esclarecer la estructura ontológica del hombre y las cosas que permiten esos fenómenos; por lo cual es imprescindible decir ya que mi análisis no es histórico, sino metafísico. Trataré de mostrar, por una parte, la estructura ontológica del horizonte de las cosas; y por otro, el horizonte intelectual dentro del cual el hombre se encuentra con ellas. El trabajo se centra, a fuer de lo anterior, en la realidad del principio del horizonte que entifica peculiarmente a las cosas: su estructura y dinamismo, pues con vistas a mostrar que la filosofía es una dialéctica ontológica entre horizontes lo que hay que dejar bien en claro es que la filosofía como modo de la experiencia es una realidad sujeta al dinamismo. Dinamismo que no debe entenderse como tiempo o historia, sino como aspecto “de suyo” de la realidad-fundamento que abre las dimensiones temporal e histórica del ser humano. En otras palabras, la filosofía, a lo largo de su historia, ha sufrido grandes transformaciones: de ser un “saber de la naturaleza” con los primeros pensadores se convirtió a una “ciencia del ser” u “ontología”. Pues bien, esos cambios de perspectiva u horizonte son resultado, en última instancia, de una alteración en el “modo de habérselas” del hombre con el mundo. Dejando de lado cualquier historicismo, diremos que la variación de horizontes en el saber filosófico se da por la inserción de por lo menos un nuevo “objeto” –por decirlo así– que cumple la función de *ratio entis*. Tal objeto viene a dar razón de entidad a las cosas que se encuentran en su luz y por consiguiente bajo su mando no sólo las cosas, también el ser humano cambia su modo de haber. El resultado de este proceso es que la mentalidad de toda época nace comprometida con ciertos principios, los cuales sirven como cimiento para un nuevo conocimiento. Así queda expuesta, en líneas generales, la tesis que se

desarrollará en el presente texto, pero antes de comenzar es necesario declarar la fuente que inspira mi trabajo.

Esta forma de comprender la filosofía se encuentra parcialmente expuesta en la obra del pensador español Xavier Zubiri; en ella apuesta por una acercamiento a la tradición a través de lo que Molina García ha llamado “principios interpretativos de la historia de la filosofía” (Molina García, 1994). La «logificación de la intelección», la «entificación de la realidad» y la «verificación de la entidad» son los principios por los cuales X. Zubiri intenta mostrar que la filosofía, desde sus inicios, se ha conducido por dos vertientes igualmente graves: los griegos pensaron que el *lóγος* es el orto de la inteligencia; y los latinos que la realidad es entidad. Estos dos fenómenos confluyen y adquieren su máxima expresión en Hegel (Zubiri, 1994). La filosofía que le sigue subsume y articula ambas posturas, por ello no ha podido superar el idealismo y subjetivismo ya supuesto en aquéllas.

Pues bien, esta peculiar aproximación a la historia de la filosofía acompañó a Zubiri durante toda su vida, sin embargo, eso no quiere decir que haya trabajado a fondo el problema de los horizontes, más bien al contrario, son escasos los textos donde se dedicó exclusivamente al tema. Por lo anterior, una primera dificultad que se nos presenta es tratar de reconstruir, con los pocos textos que hablan de ello, la idea de horizonte que tenía el filósofo vasco, de eso nos ocuparemos en nuestros primeros dos capítulos. Pero antes y sólo con la intención de mostrar el panorama general de la filosofía desde su pensamiento, diré un par de cosas: desde su juventud, que los especialistas llaman “etapa fenomenológica”, Zubiri tiene una idea bien clara: que la filosofía se mueve dentro de horizontes. De la filosofía griega dice que se desarrolla dentro del horizonte de “movilidad” (Zubiri, 1999-1); la filosofía latina en el horizonte de “nihilidad” o “creacionista” (Zubiri, 1999-1; Zubiri, 1994); la filosofía posterior a Hegel dentro del horizonte de la “temporalidad”² y en repetidas ocasiones dice que el horizonte de nihilidad se extiende con leves modificaciones hasta nuestros días (Zubiri, 1994), es decir, las tendencias

² Aunque los expertos concluyen que este último no debe tomarse por tal pues Zubiri no esclareció lo que significaba, tal vez porque él mismo no estaba convencido de tal denominación. Cf. Pintor-Ramos, A., *Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana*, 1993. Podemos dejarlo, entonces, en dos horizontes pues no afecta en nada la argumentación.

filosóficas del último siglo como la fenomenología, la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, etc., siguen dentro de ese mismo horizonte, que también le podemos llamar horizonte del “ser”. Y lo segundo es que Zubiri deja en claro que nuestro conocimiento no necesariamente debe comprenderse desde un horizonte creacionista pues con otros principios el pensamiento puede trascender sus propios límites. Está convencido –y aquí intentaremos seguirlo- de que la filosofía puede instituir un nuevo horizonte si toma como fundamento lo que él llama “inteligencia sentiente” aunada con la “realidad”. Éstos son los principios de inteligibilidad para una *Metafísica trascendental*. Una metafísica que tiene la ventaja de poder dialogar con las ciencias positivas pues es una filosofía que asienta en la realidad y la hace comparecer. Esos principios, además, muestran que el “ser” es el signo que revela la tiranía del pensar concipiente y visual, y lo hacen señalando que una filosofía que sólo ve, y que sólo ve “lo que se muestra por sí mismo”, el fenómeno, no puede alcanzar la verdad. Por el contrario, la metafísica que aquí se propone tiene por objetivo fundamental e irrenunciable arrancar a las cosas su verdad, esto es, arremeter con violencia contra el ser por mor de la realidad.

En conclusión, la propuesta que elaboraré no trata de ser un diálogo más, entre otros, de la filosofía con su historia, sino algo mucho más humilde: pensar el horizonte en el cual la reflexión filosófica se ha desarrollado para que, a partir de eso, podamos comprender que las formas actuales del conocimiento no responden sino a un impulso positivista al par conceptivista y causalista.

DIAGNÓSTICO DE NUESTRA SITUACIÓN INTELECTUAL

§ 0. 1. *Panorama de la filosofía actual.*

Es difícil precisar el estado de la filosofía actual. Hay tantas corrientes, escuelas o tendencias, que parece inverosímil, y a veces hasta absurdo, querer englobarlas todas en una sola definición. Filosofía – en nuestros tiempos– se dice de varias maneras. Aquélla definición Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν³ parece hoy insuficiente no sólo porque es prácticamente imposible definir el *asunto* de la filosofía de nuestros días, sino también por lo que tiene de θεωρία. La multiplicidad de temas que analizan los filósofos actualmente son tan distantes de aquélla investigación originaria, que los esfuerzos por reivindicarla son tachados frecuentemente de dogmáticos u ortodoxos. Post-metafísica ha sido el título con que la filosofía del último siglo ha querido defenderse de la onto-teología, el realismo ingenuo y el positivismo; pero también ha sido el nombre de todo un esfuerzo común por criticar la raíz última del μέθοδος.

Las “filosofías” del último siglo tienen en la *reducción* de su objeto de estudio el punto de encuentro y divergencia entre sí, mientras que se diferencian por la *zona* de la realidad que analizan, al mismo tiempo se identifican por ser cada una ciencia de *la realidad*. Asistimos hoy más que nunca a la *especialización* de la filosofía. El límite entre θεωρία y τέχνη se ha perdido, y a una con ello el τέλος del saber filosófico. La ἀλήθεια se piensa como no más que un vago vestigio del pensamiento antiguo. Inmersos en un horizonte cuyos principios son el historicismo, el escepticismo y la hermenéutica, toda búsqueda de una verdad primaria se define como “absolutista”. Junto a la *reducción* del objeto de estudio y la *especialización* del saber encontramos la *relativización* de la verdad. Estos tres caracteres definen a la

³ “Hay una ciencia que contempla «lo que es» en tanto «que es»”. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003 a21.

ἐπιστήμη de nuestros días.⁴ Podemos preguntar, entonces, ¿cuál es el problema de la filosofía *actualmente*? ¿Desde dónde podemos definir el objetivo de *nuestra* filosofía?

§ 0. 2. Condición de la filosofía.

Con razón o sin ella, la filosofía ha tratado de dialogar con otras ciencias particulares en orden a lograr una visión conjunta, multidisciplinaria, y ha podido hacerlo porque supone una “actitud común” en virtud de la cual todas las “intenciones” se igualan. Si preguntamos por *lo que son* las cosas en la realidad se nos dice que, en efecto, eso es lo que buscan todas las ciencias, si bien no del mismo modo. Paradójicamente el problema τὸ ὄν ἢ ὄν ha pasado a manos de la técnica, haciendo de aquella búsqueda originariamente trascendental una de carácter meramente *talitativo*. La pregunta que interroga por “lo que hace ser a las cosas lo que son” ha dejado de ser una cuestión por el fundamento para convertirse, en general, en un análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento.

Por si fuera poco, el sistema de preguntas de las ciencias (tanto positivas como humanísticas) se ha *homogeneizado*, pues se piensa que con ello se tiene una visión “en conjunto” del objeto analizado. La renuncia por encontrar el fundamento de la totalidad ha llevado a las ciencias a concentrarse en diferentes *regiones de la realidad*, con el objetivo de conocer “lo que es” una cosa *según una determinada perspectiva*. Cada una de las ciencias se *distingue* por el aspecto que analiza de los objetos; pero se *concentra* en la unanimidad del sistema de preguntas. Esto ha conducido a la misma filosofía a su especialización, tenemos *filosofías* de los valores, de la religión, de la ciencia, del lenguaje, de la lógica, del arte, de lo político, etc.; y cada una de estas “vertientes” busca “lo que es” su objeto: ¿Qué es el lenguaje? ¿Qué son los valores? ¿Qué es el arte? Lo que hace suponer que toda investigación, en tanto que comparte *la forma de la pregunta* y se especializa en un *aspecto determinado* de la realidad, tiene un

⁴ Cabe señalar que ἐπιστήμη ha sufrido tantos cambios en su definición en los últimos siglos que ha llegado hasta la incoherencia de significar algo *opuesto* a la filosofía misma. Si Aristóteles consideraba a su πρώτη φιλοσοφία una ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ahora la *ciencia positiva* considera a la filosofía mera δόξα. Por si fuera poco, se le ha culpado de carecer de criterios claros y objetivos, de no poder construir un método que garantice resultados válidos universalmente, de partir de supuestos y de seguir ideologías externas a su propia investigación.

justo valor epistemológico y sus “resultados” la misma pertinencia filosófica. Hemos llegado –decía al principio– a pensar que φιλοσοφία λέγεται πολλαχῶς. ¿Pero no es esto más bien confundir el pensar filosófico con el mero saber técnico? ¿No es esto tomar la parte por el todo?

§ 0. 3. *La filosofía frente a las ciencias positivas.*

A pesar de lo anterior, la disociación *actual* entre filosofía y ciencia positiva sigue siendo mayúscula. Los esfuerzos por “reunir” los distintos saberes de la realidad han sido infructuosos, la ciencia tiene muy poco que ver con las “humanidades” y viceversa. Si bien es cierto que la división del trabajo tiene una larga historia ya en las ciencias humanas, eso no ha solucionado el problema de la separación entre el conocimiento científico y el humanista. La razón principal de ese distanciamiento es que la ciencia positiva –se nos dice– se fundamenta en “evidencias”, esto es, en regularidades, funciones, altas probabilidades, etc.; su principio son los “hechos”: datos de la realidad obtenidos a través de un método objetivo; y su conocimiento universal y verificable. Las humanidades, por el contrario, tienen que *habérselas* con datos históricos, subjetivos y relativos. El conocimiento producido por éstas se piensa es contingente, impreciso y dubitable.

Pero esa diferencia es sólo aparente, pues los resultados de las ciencias positivas también son susceptibles de crítica y refutables. Por supuesto, el carácter dubitable del conocimiento científico no es de la misma índole que el de las humanidades porque, en última instancia, lo que se cuestiona en aquél es el término de la investigación, es decir, *lo producido*; mientras que en éste lo que se cuestiona es *el principio mismo* de la investigación. Aun así, esa particularidad del conocimiento científico no se toma como una deficiencia, sino como un carácter *perfectible*: los resultados pueden ser siempre “más precisos”, y eso, en la ciencia positiva, se ve como una ventaja. Ahora bien, ¿podemos decir lo mismo del conocimiento de las ciencias humanas? ¿Es igualmente “perfectible”? Y si es así ¿bajo qué criterios diremos que es “más preciso”?

§ 0. 4. *Las respuestas emergentes de la filosofía.*

Para salir de este problema las ciencias humanas han querido establecer un nuevo tipo de lenguaje que les permita señalar las “intenciones” que subyacen a los resultados. Encontramos sugerentes términos como “pretensión de”, “en la medida de lo posible”, “válido”, “pre-”, “imperfecto”, “universal contingente”, etc., que permiten señalar algo sin tener que afirmarlo definitivamente. En otras palabras, se está construyendo un *lenguaje emergente* con vistas a establecer una nueva forma de entender el conocimiento humanístico, y de paso establecer la frontera entre éste y aquel de carácter científico. Este tipo de saber, por consiguiente, también es *perfectible*, pero su perfectibilidad no radica en una mayor *precisión* de sus resultados, sino en la posibilidad de una mayor *inclusión* en sus postulados. ¿Qué quiere decir eso? Que mientras el conocimiento científico se concentra en los *resultados*, el de carácter humanista se interesa más las *intenciones*.

Conforme a lo anterior, hay que decir que las ciencias humanas tratan con *supuestos* más que con “hechos”. ¿Cómo es esto? Es que a la positividad de “lo puesto” le subyace el carácter *intencional*⁵ del sujeto que lo aprehende. Más allá de la objetividad del *positum* está su “modo de aprehensión”. Efectivamente se puede decir que las ciencias humanas “parten de supuestos”, siempre y cuando se entienda este supuesto como la intencionalidad del sujeto de aprehender algún aspecto de la realidad. “Intencionalidad” aquí no se debe entender como un carácter de la inteligencia, sino como *la actitud incluyente, conciliatoria y congregante de una proposición*. Si yo digo que una proposición tiene “pretensión de” con ello estoy dando por supuesto dos cosas: la *intención* de incluir a la mayoría de los individuos ahora, y la *posibilidad* de incluir a más en el futuro. Por ello –algunas líneas atrás– se estableció que en las ciencias humanas lo que puede ser puesto en cuestión es el *principio mismo* de la investigación: “poner en cuestión”, en este sentido, no denota un carácter negativo del análisis, sino el carácter positivo y abierto del mismo.

⁵ El término “intencionalidad” ha sido utilizado en la fenomenología de Husserl y Heidegger como término técnico, sin embargo, en el texto presente dicho término no hace ninguna alusión al significado fenomenológico. En su virtud, no debe entenderse sino como un concepto cuyo significado sólo se encuentra en el contexto de este particular análisis, a saber como “la actitud incluyente, conciliatoria y congregante de una proposición”.

En este sentido, la perfectibilidad de los principios de las ciencias humanas otorga una “preeminencia ontológica” sobre aquéllos de carácter científico, ya que lo puesto en cuestión es *el objeto mismo* de la investigación: es la estructura de la intencionalidad la que cae como problema. Y es así puesto que si no es posible tener una postura definitiva, habrá que buscar recurrentemente los criterios adecuados para el análisis. Pero tal *preeminencia ontológica* de las ciencias humanas, sin embargo, visto desde las ciencias estrictas, es una “deficiencia epistemológica” pues si los resultados son meramente *aproximativos, provisionales, incluyentes*, los resultados son *in-trascendentes*.

§ 0. 5. *La filosofía que quiere volver a ser ciencia.*

A pesar de esta diferencia, tanto las ciencias positivas como las humanas comparten el rechazo a las proposiciones definitivas, absolutas, eternas e indubitables. La filosofía del siglo XX se puso como objetivo no sólo criticar al realismo ingenuo y al positivismo, sino también, con renovada perspectiva, elaborar un discurso “adecuado” a la existencia concreta del ser humano. El punto de encuentro entre la ciencia positiva y la filosofía se da entonces en la *actitud* que toma el investigador frente al objeto de estudio; se sustituyó la idea de trascendencia por la de *interdisciplinariedad*.

Con esta nueva actitud en la filosofía y las otras ciencias humanas se erige la idea de que el status ontológico del objeto se conserva (se ve como algo hacia lo cual se tiende), si bien ahora se parte del “hecho” de que *estamos-ya-siempre-en-un-mundo*. Y es así porque se parte de una pre-comprensión del mundo que posibilita y delimita positivamente la investigación. El ámbito pre-discursivo es lo supuesto en toda investigación y el “objeto propio” de la filosofía; por lo cual, la categoría “realidad externa” cae en desuso como termino técnico (por señalar algo que *por sí mismo* no tiene sentido), y se le da un sentido peyorativo para señalar a toda investigación anterior al “criticismo”.

Al par, la filosofía re-significó el *meta-* de la Metafísica como “trascendental”, convirtiendo toda investigación filosófica en una búsqueda *intramundana*. La ciencia ha ido por un camino semejante, enfocándose más en las funciones de la realidad que en su aparecer objetivo. En ambos casos la idea de

que hay algo externo al sujeto cuya independencia y autonomía nos es imposible alcanzar ha sido relegada por la firme convicción de que todo objeto se da en un *ámbito de inteligibilidad*. La diferencia entre filosofía y ciencia, a fuer de tal, prácticamente desaparece, puesto que la distinción no está en el objeto de estudio sino en el *campo de la experiencia* en el que se nos presenta. Aunque el objeto no es “lo mismo” en un ámbito que en otro, sin embargo, es “el mismo”. Si partimos del supuesto de que todo objeto se da siempre en un ámbito de inteligibilidad que le otorga sentido y significación, y de acuerdo al método que desarrollemos serán los resultados, nada impide que sea el mismo objeto el que analiza la ciencia y la filosofía. El agua como realidad manifiesta puede analizarse química y atómicamente al igual que sociopolíticamente. Si esto es así, el ámbito de inteligibilidad se nos revela como lo que *diferencia* a las ciencias y lo *supuesto* en toda aprehensión comprensiva; además, es lo *imprescindible* (ya que si él nada tendría sentido) y *posibilitante* de toda la intelección (como condición de posibilidad de toda aprehensión intelectual).

Si esto es así, aún la ciencia más positiva parte de *supuestos*, no en el sentido de tener pre-juicios, claro está, sino en el de estar fundada en un ámbito tal que permite inteligir a los objetos de acuerdo a una cierta *perspectiva*. Como resultado tenemos una “igualdad” entre las ciencias inédita en la historia.⁶

§ 0. 6. *Filosofía y discurso.*

En el caso de la filosofía, una de las más graves consecuencias que ha traído esa igualdad es que se ha identificado a ésta con “discurso”. Estamos en una época donde ya no se discuten los entes, sino

⁶ La ciencia matemática, con todo y que se dice es la más abstracta de las ciencias, no deja de suponer un ámbito específico. Si no se hubiera pensado alguna vez que los fenómenos de la experiencia pueden ser cuantificables ésta no tendría cabida en el mundo. Lo mismo pasa con la física cuántica, la estética o la geografía, por muy distantes que nos parezcan unas de otras. Todas ellas tienen un aspecto en común: suponen un ámbito de inteligibilidad que les permite ver de cierta manera los objetos. Y no sólo eso, el ámbito muestra éste o aquél objeto de cierta manera, pero también delimita su contenido y lo hace cognoscible. El “ámbito de inteligibilidad” está constituido por tres momentos de mostración, delimitación y posibilitación; donde en su interna articulación se esconde todo el problema del conocimiento y la división de saberes. El primer momento de «mostración» corresponde a la conformación de lo real, es decir, al problema de las categorías; el segundo momento de «delimitación» señala más bien la constitución de un horizonte; y el tercero de «posibilitación» es el establecimiento de un campo de experiencia, es decir, es un modo de habérselas del hombre con la realidad. Los tres momentos, si los vemos desde el análisis, se pueden traducir como el problema del fundamento, el problema de los principios de inteligibilidad y el problema de las posibilidades de conocimiento. Lo cual quiere decir que los diferentes caminos del pensar que se han desarrollado a lo largo de la historia tienen en su base estos momentos que permiten significar a todo objeto.

las ideas. *Nuestra filosofía* es la reflexión de “lo que se dice” y no sobre la «realidad» de las cosas. Hoy más que nunca el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ y el $\delta\acute{\nu}$ están separados; la *igualdad*, junto a la *especialización* y la *interdisciplinariedad* han terminado por romper el vínculo entre filosofía y fundamento.

La filosofía de hoy se define por el mero conocimiento de ideas, tenemos una sabiduría de *lo dicho*; sin embargo, aquí no sostendremos esa postura porque guardamos la firme convicción de que éstas no están por encima de lo real. Las ideas –en todo caso– son «de» la realidad, le pertenecen como el efecto pertenece intrínsecamente a la causa, y eso significa que no son sólo representaciones de las cosas, sino el “estado constructo”⁷ de la realidad.

Hay que examinar, pues, «la realidad del problema» y no sólo “lo que se ha dicho” de él. Los problemas filosóficos no son simples creaciones de una mente inquieta, sino realidades que están presentes y que nos instan a preguntar por su efectividad. Por ello, la “historia de la filosofía” no es aquí un eje interpretativo ni lo que justifica nuestra investigación, sino el punto de partida hacia el análisis de las «realidades» que son problema para el ser humano. Si “lo dicho” por los filósofos nos acerca a la problematicidad de lo real es porque su presencia se vive como inquietud. Por supuesto, no es tarea inútil comprender los distintos métodos, pero tampoco hay que olvidar que el $\mu\acute{\epsilon}\theta\omicron\delta\omicron\varsigma$ sólo es $\acute{o}\delta\acute{o}\varsigma$ si a través de él nos aproximamos al $\delta\acute{\nu}$ ἢ $\delta\acute{\nu}$.

En consecuencia, nuestro análisis no es “histórico”: las instancias metodológicas de la filosofía rebasan cualquier horizonte intelectual en tanto que las ideas filosóficas como pensamiento de la realidad no se agotan en las formas de la tradición. Por el contrario, si la tradición es la condensación objetiva de las ideas, éstas nos deben aún poder ayudar a apresar la verdad que en ellas se manifiesta. No

⁷ En palabras sencillas, las grandes ideas son aproximaciones a una o varias realidades que están en el mundo, y en ese sentido nos sirven como camino para tener una visión más o menos clara de lo que son, pero la idea *en tanto que idea* nunca agotará a la cosa misma. La idea de “de suyo” (proveniente de la filosofía de Xavier Zubiri) ciertamente señala un problema, pero no hay que confundir la reflexión *sobre la idea de Zubiri* con la reflexión «sobre la realidad» a que apunta. La especialización es una infección de muy fácil contagio, se pueden escribir miles de páginas sobre *lo que dijo* Zubiri acerca del “de suyo” y, a pesar de ello, nunca tener frente a sí a la «realidad» que señala. Si la filosofía es ciencia es porque busca describir la realidad de las cosas, y no por ser mero comentario.

hay necesidad metodológica ni ontológica de tomar la parte por el todo si comprendemos que las proposiciones son tan sólo el reducto intelectual de aquello que se nos muestra pre-discursivamente.

El objeto principal y adecuado de ésta filosofía es, pues, la «realidad»⁸; y con «filosofía» debe entenderse el intento por señalar y conjuntar las diferentes “notas” que problematizan al hombre con el fin de descubrir y describir en ellas «lo que las hace ser».⁹

§ 0. 7. *Filosofía y crítica.*

Habrà que concluir este pequeño diagnóstico marcando la distancia entre las actuales formas “comprensivas” de aprehender la realidad y el método que seguiremos. Ciertamente el objetivo no es criticar los “problemas fundamentales” de la filosofía contemporánea, ni solventar el problema que lleva consigo quedarse en la mera discusión de las grandes ideas que han formado la historia de la filosofía, sino encontrar el origen del principio entificador, y su raíz metafísica de raigambre teológica, de la ontología occidental, con el propósito de dilucidar nuevas formas de acceder a la realidad que no exijan la suspensión, objetivación o puesta entre paréntesis de “lo que nos hace frente”. Si es posible, habrá que aclarar la estructura de la intelección que rige a nuestra temporalidad para descubrir el cauce que ha llevado a nuestro conocimiento definirse como “especializado”; y así poder construir un horizonte que desvele los límites de nuestra mentalidad y la sub-estructura gramatical que la hace posible.

Por encontrarse este tema en el límite de lo que se entiende por filosofía, nuestra investigación «se debe hacer», esto es, no tiene como intención ser comentario de alguna filosofía hecha, ni mucho menos propende a ocuparse de los problemas “de su tiempo”. Nuestro pensar filosófico no quiere

⁸ Durante el texto se discutirá el modo de comprender el término.

⁹ Y por esto las múltiples filosofías se han relegado a sí mismas al adjetivarse. Si, como las ciencias positivas la filosofía se “especializa”, entonces nuestra sabiduría es *técnica*, y la filosofía *positiva*. La filosofía *positiva* se caracteriza por reducir el análisis de la realidad al mero discurso. Lo que “transmite” son las figuras lógicas de la realidad, y no su problematización. Pero el discurso filosófico no tiene sustantividad, por lo que hay que evitar a toda costa hacer de la filosofía *filosofía*. En esa forma de la filosofía la realidad es tan sólo el vago vestigio de una época “superada”, y justo allí es donde encuentra su crisis: en el des-apego a su fundamento.

solamente ser crítico con su tradición, a su vez desea ser «vital». Eso significa que el presente texto no debe únicamente alzarse sobre los cimientos de la tradición, sino también por lo menos intentar practicar el ejercicio de la examinación de la realidad a través de la experiencia personal. De tal manera que la radicalidad del método filosófico no se encuentre en el discurso, sino en la inquietud del alma por considerar la «trascendentalidad» en las cosas.

En este sentido, y ya para concluir, nuestra propuesta de filosofía como «metafísica trascendental constructa»¹⁰ no pretende sólo conocer la diafanidad de lo real, asimismo se pone como expectativa poder rebasar las figuras de la tradición reconfigurando la trascendencia como un más allá del “logos conceptual” y la “inteligencia comprensiva”, figuras que se encarnan en la historia como *conocimiento, ciencia y técnica*.

¹⁰ Por cuanto se considere «metafísica» nuestra filosofía es un allende con respecto a la tradición lógico-substancialista que inicia con Aristóteles y que aún no termina pero pasa-por M. Heidegger; «trascendental» en tanto se comprenda su postura «reista-sentiente», crítica hacia el positivismo y el cientificismo; y «constructa» si se le adopta como sistemática y unitaria, opuesta al dualismo óptico-ontológico y la especialización del conocimiento. A lo largo del texto, sin embargo, omitiremos el último término por cuestión de estilo y tratar de evitar lo más posible una cacofonía; aunque en algunos pasajes se mantendrá la fórmula cuando consideremos inevitable poner de manifiesto ese carácter.

PRIMERA PARTE

EL PROBLEMA DEL HORIZONTE A LO LARGO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

CAPÍTULO 1

Origen y procedencia del problema del horizonte.

§ 1. 1. *El problema.*

Parece ser acto recurrente en los filósofos separar la historia de la filosofía en grandes períodos, encerrando en una misma categoría a varios de sus predecesores con la intención de comprender cuáles han sido los recursos y principios de que se han valido para examinar la realidad que les es problemática. Así, por ejemplo, en los textos más básicos de filosofía tenemos que se divide la historia en períodos bien determinados: el origen es la filosofía griega, enseguida tenemos a la filosofía latina y medieval, luego la filosofía moderna y por último la filosofía post-moderna.¹¹

Como puede ver el lector fácilmente las anteriores divisiones son por demás difusas y superficiales, pero no sin razón, pues lo único que se quiere es tener una especie de “vista general” de la historia de nuestra disciplina. No repararemos, sin embargo, en esta forma academicista de ver a la filosofía pues no parece que a los pensadores serios les haya importado tal división. Antes bien,

¹¹ Quizá el único que le da importancia a esta división de la filosofía en “épocas” es Hegel, sin embargo, su clasificación subordina a la filosofía latina y medieval llamándola “preparatoria” para la filosofía moderna. Nos dice “Tenemos, pues, ante nosotros, en conjunto, dos filosofías: la griega y la germánica. En la segunda, debemos distinguir la época en que la filosofía se manifiesta formalmente como tal y el período que sirve de formación y preparación para la época moderna. La filosofía germánica sólo puede arrancar del punto en que se manifiesta, bajo su forma peculiar, como tal filosofía. Entre el primer período y el período moderno se interpone, como época intermedia, aquella etapa de fermentación de la filosofía moderna que, de una parte, se atiene a la esencia sustancial sin cobrar forma alguna, mientras que, de otra parte, desarrolla su pensamiento como simple forma de una verdad que se da por supuesta, hasta que se reconoce a sí misma como el fundamento y la fuente libres de la verdad. La historia de la filosofía se divide, pues, en tres períodos: el de la filosofía griega, el de la filosofía del período intermedio y el de la filosofía de la época moderna”. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 104. Al respecto debo decir que no concuerdo con la visión de Hegel pues considerar a la filosofía latina y medieval como “intermedia” y “preparatoria” es por demás ingenua y pretenciosa. Como lo ha dejado en claro en varias ocasiones E. Gilson, la etapa latina y medieval tiene tanto valor para la filosofía como cualquier otra “época” pues pensar que la filosofía en este período estuvo encerrada en los preceptos religiosos es un juicio parcial y resultado del desconocimiento de las propuestas teóricas que se desarrollaron en el momento. Por si fuera poco Hegel hace una calendarización por demás difusa y sin fundamento real de la historia, señala que el primer período va desde Tales de Mileto (600 a.c.) hasta el florecimiento de la filosofía neoplatónica mediante Plotino, pero eso es completamente arbitrario, si hay un acontecimiento que tiene la suficiente importancia para señalarlo como momento de cambio para la filosofía es la redacción de la Septuaginta en el siglo III a. c. Más adelante en el texto se abordará con mayor detenimiento esta consideración. Al segundo período, según Hegel, pertenecen los escolásticos, lo árabes y los judíos, y se desarrolla principalmente dentro de la Iglesia. Sobre esto lo menos que podemos decir es que Hegel no contempla la gran diferencia que hay entre la filosofía que desarrolla un Mario Victorino de la que desarrolla Dionisio Areopagita o, aún antes de estos dos, Filón de Alejandría. Además de no considerar que en esta etapa de la filosofía se gesta el horizonte que dará cabida a la filosofía moderna y germánica. Lo único que resta decir es que rechazo por completo la visión hegeliana de las etapas de la historia de la filosofía y que en este texto en ningún momento lo consideraremos como una referencia seria sobre el tema.

reparemos en que se acepta comúnmente, y hasta en ocasiones se toma como tarea indispensable llevar a cabo una revisión crítica de la tradición con vistas a una reconsideración del “asunto” de que se ocupa el pensar filosófico. Para lograr tal objetivo los filósofos han recurrido cada uno a criterios distintos, a veces estableciendo un principio propio, a veces recurriendo a “autoridades”, algunas más utilizando criterios externos a la misma filosofía –no importa ser exhaustivos en eso–, lo importante es que prácticamente desde su inicio se ha considerado ora más ora menos la crítica de la historia como parte del quehacer filosófico.

A partir de esto, podemos seguir dos caminos: podríamos considerar estos períodos como una forma simplista de ver la historia de la filosofía y entonces dar vuelta a la página; o podríamos preguntar si detrás de estas consideraciones no habrá algo que de alguna forma las justifique, porque de considerar esa visión academicista como simple y superficial no se deriva que en la historia *de hecho* no se hayan sucedido diferentes horizontes *desde y en* los cuales se desarrollaron los diferentes sistemas filosóficos.

Esta “práctica” en la filosofía –decimos– es recurrente y muy antigua, pues la encontramos ya hasta antes de Aristóteles, con Heráclito, Parménides y Platón, si bien en ninguno de éstos con la sistematicidad con la que la realizó el Estagirita.¹² Después de ellos no deja de ser frecuente. En los filósofos medievales, por ejemplo, la llevaron a cabo Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Francisco Suárez, entre otros; en la filosofía moderna aparece en D. Hume, J. Locke, I. Kant y F. Hegel; y por supuesto también hay que contar a K. Marx, F. Nietzsche y M. Heidegger más recientemente. En fin, no hay necesidad de citar todos los casos y las formas, porque en cada uno de ellos la práctica es la misma:

¹² Como parte del método en su *Metafísica* Aristóteles hace una “revisión” de los filósofos que le han precedido y, a partir de señalar la peculiaridad de sus propuestas, lanza su crítica y enarbola un sistema. Eso quiere decir que al Estagirita le parece necesario saber qué ha dicho su tradición con respecto al asunto de la filosofía, aquí el texto: “τεθεώρηται μὲν οὖν ἰκανῶς περὶ αὐτῶν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ φύσεως, ὁμῶς δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. δῆλον γὰρ ὅτι κάκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας· ἐπελθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὐρήσομεν αἰτίας ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν”. (“Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la *Física*, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar”). Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983 a 33 – 983 b 6.

llevar a cabo un revisión de la filosofía precedente para criticarla y con ello poder partir *desde otra perspectiva*.

Es curioso que en el último siglo a esta sola actividad se la ha puesto nombre: Heidegger la llama “destrucción de la historia de la ontología”; Derrida “deconstruccionismo”; y Xavier Zubiri la llama de dos formas: “logificación de la intelección” y “entificación de la realidad”. No prestemos demasiada atención a los títulos, lo que sí es importante señalar es que para la filosofía actual esta actividad no sólo es pertinente sino hasta imprescindible, a tal punto que cuando falta nuestra primera reacción es crítica y juiciosa.

Por mor de nuestro espíritu científicista, por la forma en que ahora se entiende la enseñanza, porque cada vez se confía menos en aquello que no tiene “fuentes confiables”, porque se han estandarizado las formas de hacer investigación, mostrar los antecedentes de un problema se considera tarea primera de todo análisis que pretenda rigurosidad. Lo cual pone al investigador moderno en una situación especial porque para poder decir algo sobre algo necesita estar “extensamente informado” del asunto en cuestión. Ahora bien, eso así sin más no parece algo vicioso, pero cuando observamos que esta práctica se realiza *por sí misma*, caemos en cuenta que los resultados son “peculiares” –por decir lo menos. Lo que se quiere apuntar es que durante el último siglo esta parte del método progresivamente ha ganado autonomía a tal punto que ya se le considera una actividad *por sí sola*, esto es, sin considerar que después de ella queda todavía el esfuerzo de elaborar una propuesta. Situación paradójica es lo que resulta, ya que en virtud de querer mostrar todo lo que se ha dicho de un tema en específico los investigadores se dedican exhaustivamente a anotar y, en casos afortunados, criticar lo buscado, pero en casi ninguno encontramos *lo que sigue* en el método. ¿Qué es lo que sigue? La propuesta propia sobre el asunto que originó el pensar. Esta otra parte del método, y la cual es la estrictamente filosófica, continuamente se deja como algo *ya hecho* por los predecesores de tal suerte que lo único que resta por hacer es el comentario minucioso de tales ideas.

En este panorama ¿qué queda para nosotros? ¿Nos tendremos que contentar con ser especialistas de las ideas de los grandes pensadores? ¿La filosofía no tiene otro camino que seguir el camino del conocimiento técnico, especializado y erudito? Y si es así ¿hasta donde podemos seguir llamando a esa práctica «filosofía»? No somos partidarios de tales consecuencias que vemos en la filosofía actual, por el contrario, tenemos la idea que detrás de la revisión crítica de la historia de la filosofía permanece radiante el asunto mismo que inquieta la razón filosófica. Y justo porque en los albores del academicismo existe todavía la voluntad de acceder al fundamento de lo real, es menester darnos a la tarea de acusar los modos en que la filosofía a lo largo de la historia ha permanecido figurativamente como “acceso”.

Lo que se quiere indicar es que la crítica de la historia de la filosofía no es una tarea que se debe tomar *por sí misma*, sino como parte esencial de un método que aspira a aprehender la realidad y, en ese sentido, que debemos empezar por ver que la filosofía es el cuerpo de la mentalidad histórica del ser humano, es decir, que en la base de toda clasificación conciliar hay, efectivamente, una serie de principios que la respaldan.

Si estamos en lo correcto, la tesis que se defenderá en el presente trabajo es la siguiente: notamos que a lo largo de la historia la filosofía ha transcurrido por varios horizontes de pensamiento, cada uno con sus particularidades, situaciones y modos de acceso a la realidad; luego, esos horizontes tienen un principio (o *ratio entis*) que ilumina aquello que reúnen y contienen, esto es, que entifica su contenido. Además, ese principio no ha sido siempre el mismo, por el contrario, en la historia han acontecido por lo menos tres distintos: la naturaleza en la filosofía griega; Dios en la filosofía medieval; y la temporalidad en la filosofía del último siglo (la filosofía moderna la consideramos una extensión del horizonte creacionista por las razones que se darán en su momento). También que como consecuencia de la modificación de la *ratio entis* el contenido de los entes igualmente cambia, fenómeno que se manifiesta como la adquisición de nuevas estructuras e inéditas posibilidades; una de éstas ha sido el poder descubrir nuevas regiones de la realidad que han formado, a su vez, nuevas definiciones de filosofía. Por

último, si podemos evidenciar que ni Dios, la temporalidad, la naturaleza ni ningún otro principio es eterno *en tanto que principio*, obtendremos que la filosofía está sujeta necesariamente a cambiar de *ratio entis*¹³, y en consecuencia ese cambio no debiera comprenderse sino como posibilidad de re-definir los alcances de la razón a favor de un conocimiento más profundo de la realidad.

§ 1. 2. *El origen del problema.*

Pues bien ¿dónde podemos ver este cambio de horizonte en la filosofía y que respalda, en cierto sentido, las divisiones academicistas que apuntábamos? A saber, en la historia misma del ser humano y sobre todo en situaciones específicas de las cuales emergió –por así decirlo– la posibilidad de re-ordenamiento de la realidad bajo otro principio.

La primera transformación, considero, hay que tematizarla a partir de la redacción de la *Septuaginta* en el siglo III a. C. y hasta la mitad del siglo IV d. C. Durante este período la filosofía sufre un cambio radical tanto en su contenido como en sus principios y fundamento a tal grado que gana una definición y un “espacio” nuevos en detrimento de las antiguas ideas griegas. No es casual que lo que denominaba Aristóteles “filosofía primera” haya pasado a ser “filosofía de la creación”, por el contrario, si la definición de nuestra disciplina ha cambiado es porque en su historia hay una interna procesualidad (que no causalidad) imprescindible de aclarar, pues tal movimiento entre horizontes transformó el pensamiento naturalista de los griegos en un pensamiento acerca del espíritu. Por esta razón hay que preguntar ¿qué sucedió en estos siglos con la filosofía, desde la muerte de Aristóteles y

¹³ Se podría inferir de lo dicho que postulo al cambio mismo como el principio rector del pensamiento filosófico, pero no es así, ese aspecto sin duda presente no agota el argumento ya que si en la mentalidad filosófica hay cambios se debe a que hay una realidad no sujeta a las arbitrariedades del pensamiento. Lo que quiero decir es que el cambio tiene fundamento, hay algo que lo posibilita y ese algo es la realidad que escapa a toda definición. Esa realidad no es Dios, como pensaba la Filosofía Medieval, ni la naturaleza en los Griegos, sino el “haber” de lo existente que supera los múltiples λόγοι históricos y los esencia. ¿Qué es esa realidad de la que hablamos? La sustantividad del “de suyo” ínsito en la estructura de las cosas reales. Este “de suyo” no sólo es lo supuesto en todo cambio, también y preferentemente es lo que posibilita todo cambio. Si la filosofía, entonces, es un análisis de “lo que es”, tiene que bajar hasta los abismos de la realidad indefinible para encontrar su fundamento. Fundamento que nos permitirá encontrar una verdad que no esté sujeta al decurso de los tiempos y una razón que no sea moneda de cambio para ideologías y figuras filosóficas.

hasta la consolidación del Cristianismo con San Agustín? ¿El paso de la filosofía griega a la onto-teología latina es lógico? Y también ¿en ese proceso alguna otra realidad cambió además de la filosofía?

El segundo momento lo encontramos en el período que va desde la abdicación de la física aristotélica por la “nueva física” newtoniana hasta la fenomenología heideggeriana. En este lapso lo que ocurrió fue el desfondamiento del horizonte creacionista a favor de una racionalidad –diríamos- conceptivista y hermenéutica. Y allí las preguntas son otras, ¿qué papel tiene la ciencia positiva en la transformación de la idea de racionalidad, método y verdad; y qué relación tiene eso con las replanteadas aspiraciones de la filosofía? ¿La filosofía moderna es un mero rechazo a su antecesora anclada en la teología o más bien es una distensión de los mismos argumentos y bajo idéntico principio?

Estos dos acontecimientos son, pues, el origen de nuestro problema y lo que examinaremos a lo largo de estas páginas; pero con vistas a no dejar sospechas de lo que afirmamos hasta el momento hay recurrir a la tradición positivamente.

§ 1. 3. *Peculiaridad del problema.*

El análisis crítico de la historia de la filosofía –decíamos- lo han llevado a cabo filósofos de muy distinta índole y desde antiguo, y en el último siglo esta práctica ha aumentado y se realiza con mayor rigor a tal grado que se considera ya una tarea *por sí misma*.¹⁴ Pero como quiera que sea el objetivo sigue siendo idéntico: dialogar con la tradición y con ello poder comprender, a una, los problemas llamados “clásicos” de la filosofía y los que claramente se muestran como “actuales”.

Esta actividad, entonces, no es cosa menor, porque parece que *a partir de ella* somos conscientes de lo que se debe buscar en el ejercicio de la reflexión filosófica; si la llevamos a bien es muy probable

¹⁴ Así por ejemplo en el último siglo podemos contar las contribuciones (unas más extensas que otras; unas más propositivas que otras) de M. Heidegger en *Ser y Tiempo*; Nicolai Hartmann con su libro *Ontología*; Étienne Gilson en su *Filosofía en la Edad Media*; Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*; Michel Foucault con la *Arqueología del saber*; Xavier Zubiri en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*; Immanuel Wallerstein en su libro *El Moderno sistema mundial*; o Enrique Dussel con su *Ética de la liberación*. Por supuesto hay más, sin embargo, parecen ser éstas las más claras y significativas. En todo caso el lector puede añadir algún otro de su preferencia pues se entiende que esta lista es tan sólo a modo de ejemplo.

que podamos concebir tanto aquello que ha sido asunto de la filosofía como “lo otro” que ha pasado sin dejar huella. En ese sentido, la revisión crítica a la historia de la filosofía se muestra como herramienta útil y plataforma de comprensión de la rica tradición filosófica; y eso quiere decir que si somos lo suficientemente pacientes para ahondar en ella quizá podremos contemplar las incógnitas que por siglos han mantenido a la filosofía como una ciencia viva.

Empero, tal práctica tiene también el peligro de quedarse estancada pues la pretendida autonomía puede volver a este ejercicio originalmente filosófico una mera técnica llevando sus intenciones a caer en el revisionismo. Si es así, la filosofía queda a cargo de los bien informados y exhaustivos en las protocolos, en los especialistas, reduciendo la reflexión filosófica a sólo comentario. Esa forma “técnica” o “reducida” de la crítica tenemos que franquearla todo lo posible pues no parece que pueda dar más resultados que la pura narración de lo acontecido; debemos, por el contrario, restituir el diálogo con la tradición en su sentido más originario, y para lograr eso es necesario dar un paso atrás de la crítica pues si en la filosofía hay algo así como “épocas” no es porque sea resultado del análisis, sino un descubrimiento del mismo.

A donde lleva esta otra vía es al aclaramiento de la estructura que hace del pensar filosófico un efectivo darse cuenta que lo problemático de la realidad se da en una situación y una mentalidad específicas; estructura –no está por demás decirlo– que ha quedado velada tanto por los datos objetivos expresos como “historiografía”, como por la tendencia a creer que lo acontecido está ahí para ser interpretado. Afirmamos, pues, que la historia supone dos momentos: una situación y una mentalidad que por igual constituyen lo que conocemos como “facticidad” y, en ese sentido, que no son simples herramientas teóricas útiles para la comprensión de “lo sido”, sino partes de una estructura ontológica que da pie y es base de todo horizonte histórico.

Si estamos en lo correcto lo que hay que hacer es describir esa estructura, su horizonte y lo que resulta de su articulación, pues sólo así podremos traspasar los límites de la crítica para entrar, entonces sí, a la reflexión filosófica. Poder desvelar la constitución ontológica de la situación que da origen a la

filosofía como un efectivo aprehender la realidad sólo puede darse si reconocemos que en su cimiento hay algo más primitivo y más austero que cualquier otra función del intelecto, pero sin la cual ninguna de éstas sería posible, como es la “experiencia”. En su forma y su modo están guardados los secretos que permiten al ser humano vincularse generacionalmente como historia, pues es el suelo único y firme donde puede darse una real y continua comunicación del hombre con sus predecesores y su progenie. La experiencia es algo más que una coyuntura, y gracias a ello es posible adentrarnos en su acto propio con la intención de toparnos con lo que la respalda y le extiende contenido.

Pero no sólo eso, porque puesto que lo ordenado está siempre en deuda con lo que ordena, es justo señalar el principio de la experiencia que, como su señor, la encausa. Lo que quiero decir con esto último es que la historia del ser humano se caracteriza por estar siempre bajo la tutela de una *ratio entis*, y gracias a eso puede volver a sí y pensarse como algo vivo. Para comprender este punto nuestra investigación debe enfocarse a esclarecer las condiciones ontológicas mínimas y necesarias para que la experiencia pueda ser “mundo”, pues detrás de toda objetivación y distinción fáctica está el modo de acceso que todo lo ilumina y entifica. Así, pues, por la importancia que tiene en el desarrollo de la historia como proceso vivo, es imprescindible dar cuenta del principio que como motor incansable ha dado continuidad y resistencia a la historia del hombre y la filosofía.

Habrá que encontrar, en las medidas objetivas del método, el pulso de la experiencia que se niega a morir tras las sombras de la técnica y el academicismo, pues lo que buscamos es aprehender el principio que hace a la filosofía “acceso” y las condiciones que permiten dar cuenta que toda época, por ser el signo positivo de la racionalidad humana, se entiende sólo porque detrás de ella está el horizonte de lo real. Ahora bien, ¿dónde encontraremos el justo enfoque a estas cuestiones? ¿Hay, en la historia de la filosofía un intento como el que aquí pretendemos? Y si es así ¿no sería justo darle su lugar? Ciertamente despertaría sospechas pretender responsabilizar a un solo autor de estas afirmaciones, pues es valor entendido no creer en la originalidad. Pero sería igualmente injusto decir que toda crítica se hace con los mismo criterios. ¿Dónde, pues, está la manera de enfrentar el asunto? Ya dijimos que

nuestro problema es ver lo que está detrás de la práctica metodológica de hacer una revisión crítica de la filosofía, y comentábamos que existen muchas formas de hacerlo, por lo cual ninguna conclusión supone superioridad; en consecuencia, es mejor encontrar el punto de partida, puesto que si hay algo que distinga a los filósofos de todos los tiempos es haber reclamado derechos de autoría de los principios bajo los cuales comprenden la realidad. En ese sentido, no debemos decantarnos por éste o aquél autor sólo por la fruición que nos puedan causar sus ideas, ni tampoco exclusivamente por la rigurosidad y sistematicidad de su método, sino por todo eso en conjunto con los alcances de su pensamiento. Allí está la clave para alcanzar nuestro objetivo.

Dentro del universo de propuestas sobre este tema buscamos aquella que muestre, o por lo menos señale, las estructuras que sostienen a la historia como proceso dinámico y diverso. No nos contentemos con el mero discurrir sobre las ideas pasadas, antes bien planteemos el modo como éstas son posibles y la forma en que las hemos comprendido. Para lograr tal, hemos preferido el pensamiento del filósofo español Xavier Zubiri por parecernos más claro y preciso sobre este tema. Aunque no constituye ninguna excepción con respecto a la tradición, en su método parece aventajar al resto pues en él encontramos dos características que no vemos en otro lugar: la superación de la posición dualista con respecto a las facultades que constituyen la sustantividad humana; y una salida del imperio del ser a través de la idea de realidad como formalidad. Este par de “hechos” son nuestra base y lo que estará siempre implícito en nuestras aseveraciones.

El por qué consideramos que su propuesta filosófica tiene preeminencia sobre la que sería la opción más lógica, la fenomenología, es por la cualidad de no sustentarse en un velado conceptivismo, que es como entendemos aquella otra. Pero más importante que eso, la fenomenología se basa en algo que consideramos un pre-juicio: tomar a la conciencia como una facultad, cosa inadmisibles dentro de un análisis de los actos. Sólo a partir de la modernidad y por un proceso injustificado de sustantivación de las funciones intelectivas se ha pensado que hay algo así como “conciencia,” pero eso no pasa de ser una mera hipóstasis de los actos conscientes. Así pues, no confiamos en que el método fenomenológico sea

el adecuado para llevar a cabo nuestro análisis; en cambio, el método zubiriano se alza como la posibilidad de describir los actos de intelección *en tanto que actos* y gracias a eso nos aproxima en mayor medida a lo que estamos buscando, a un acercamiento a la historia de la filosofía más bien metafísico. Sabemos que no es poca cosa lo que se requiere pues en nuestro tiempos “metafísica” tiene infinidad de significados y adjetivos adversos, pero a pesar de eso seguimos pensando que es el método por excelencia de la filosofía.

Por lo anterior, nuestra investigación debe realizarse como método y no solamente como comentario pues no buscamos la exhaustividad de la información, sino el ejercicio libre y propositivo de la reflexión filosófica. Pero antes, como es comprensible que haya duda desde dónde partimos, es necesario explicitar los supuestos de nuestro análisis. Es lo que sigue.

§ 1. 4. Referencia explícita a los supuestos de la presente investigación.

En casi la totalidad de la obra de Xavier Zubiri, aunque no explícitamente, la idea de la movilidad del principio del horizonte de la filosofía está presente. En términos generales nos explica que la filosofía en Grecia se comprendía como un pensamiento “acerca de la naturaleza” (περὶ φύσεως), y que en su fusión con el pensamiento teológico hebreo no sólo su contenido cambió, también su principio, la *ratio entis*, y entonces la reflexión filosófica pasó de ser sobre la naturaleza (φύσις) a una especulación sobre la realidad de Dios. Aunque no deja muy en claro el por qué de esta transformación, nos induce al tema de forma por demás interesante y que a continuación vamos a revisar.

En su libro *Naturaleza, Historia, Dios* aparece el tema explícitamente y es el texto junto con *Sobre el problema de la filosofía* donde más se ocupa de la cuestión. En el primero, el pensador español describe la esencia de la filosofía como “dialéctica de las *rationes*”, que significa la búsqueda del principio ontológico que rige el dinamismo de la realidad histórica de la filosofía. Nos comenta:

Si el idioma griego no hubiera poseído un solo verbo, el verbo ser, para expresar las dos ideas del ser y del haber (lo propio acontece en latín), se hubieran simplificado y aclarado notablemente grandes paradojas de su ontología. La

forzosidad de servirse sólo del «es» obligó así a Platón a afirmar que «es» también lo que «no es». Tal vez pudiera expresarse con bastante fortuna uno de los grandes descubrimientos de la filosofía post-eleática diciendo que intenta captar, desde el punto de vista del ser, algo que, indiscutiblemente, hay, pero que es «de lo que no es».

El hombre entiende, pues, lo que hay, y lo entiende como siendo. El ser es siempre ser de lo que hay. Y este haber se constituye en la radical apertura en que el hombre está abierto a las cosas y se encuentra con ellas. Como este encontrarse pertenece a su ser, le pertenece también en la intelección de las cosas, es decir, entender que «son».

Dentro ya de la órbita del ser y, por tanto, del entender, en su sentido más lato, decimos que las cosas son o no son. Pero empleamos el término ser en muchas acepciones: esto es hombre; esto es rojo; es verdad que dos y dos son cuatro; etc. Desde Aristóteles se viene diciendo, por esto, que es problemático que todos estos saberes acerca del ser de las cosas constituyan una sola ciencia, un solo saber. Y desde Aristóteles también se ha respondido afirmativamente, diciendo que todos estos sentidos del término «ser» tienen una unidad analógica, que estriba en la diversa manera como todos ellos implican un mismo sentido fundamental: ser, en el sentido de cosa sustantiva. La cosa es, pues, quien propiamente «es», el ente propiamente tal. Hay, pues: 1° El *ente simpliciter*, la cosa o substancia; 2° Todo lo demás que, en su diversidad, ofrece también una diversa *ratio entis*, según se las haya, en una u otra medida, respecto de la substancia. En su virtud, los saberes, acerca del ser de las cosas, son una sola ciencia: la ciencia del ente en cuanto tal, la filosofía primera o metafísica. La filosofía no es, para Aristóteles, una ciencia del ser, porque él, probablemente, no ha llegado a un concepto del ser. La filosofía es tan sólo ciencia de los entes en su entidad: averigua en qué medida poseen *ratio entis* (Zubiri, 1999-1, pp. 436-438).

En este texto Zubiri esboza el problema de manera un tanto extraña pues lo hace a través de la crítica del concepto de ser, uno esperaría un ataque frontal al horizonte griego por medio del análisis del concepto de *ὀπίκειν*, pero se le hace claro que la forma más apropiada de hacerlo es señalar la ambigüedad que guarda la filosofía griega en lo que respecta a cómo se constituyen las cosas. ¿Qué problema larvado ve el filósofo vasco en esa ambigüedad?

Ya desde antiguo se viene diciendo que el primer objeto adecuado del conocimiento son las cosas externas. Y forzoso es añadir que esta adecuación se funda en que la existencia humana «consiste», en una de sus dimensiones, en estar abierto, y, por tanto, constitutivamente dirigido hacia ellas. Por esto, todo conocimiento de sí propio es constitutivamente un retorno desde las cosas hacia sí mismo. La máxima dificultad de este conocimiento estriba en la forzosa inadecuación de ese «es» de las cosas, aplicado a lo que no es cosa, al humano existir. Entonces, el «sí mismo» no entra en aquel «es».

Esto hace caer en la cuenta de que la dialéctica ontológica no es una mera aplicación de «un» concepto ya hecho, el concepto del ser, a nuevos objetos. No es evidente que haya un «es» puro y abstracto que sea «uno». Por ello, la dialéctica del ser no es una simple *aplicación* ni *ampliación* de una idea del ser a diversas regiones de entes, sino una progresiva constitución del ámbito mismo del ser, posibilitada, a su vez, por el progresivo descubrimiento de nuevos objetos o regiones que obligan a rehacer *ab initio* el sentido mismo del ser, conservándolo, pero absorbiéndolo en una unidad superior (Zubiri, 1999-1, p. 438).

Como podemos apreciar, la dificultad se presenta cuando queremos aplicar el concepto de ser de las cosas a la existencia del hombre, que no se resuelve en un simple «es». Zubiri ve un problema en la aplicación del concepto, por lo que entonces se hace imprescindible la re-definición del ser en virtud de evitar la objetivación de la existencia. Pero eso trae nuevos retos que no le pasan desapercibidos.

Si se mantiene la idea de la analogía, habrá que decir que la analogía no es una simple correlación formal, sino que envuelve una *dirección* determinada: se parte del «es» de las cosas para *marchar in casu* al «es» de la existencia humana, pasando por el «es» de la vida, etc. Como este «es» no puede ser simplemente transferido a la existencia humana desde el universo material, resulta, por lo pronto, absolutamente problemática la ontología de aquélla. Supongamos resuelto ya el problema. Para ello habría hecho falta volver al «es» de las cosas para modificarlo, evitando su circunscripción al mundo físico. Es esencial a la dialéctica ontológica no sólo la dirección a la nueva meta, sino también esa *reversión* a su primer origen. Al revertir sobre éste nos vemos forzados a operar nuevamente sobre el «es» de las cosas. Es decir, tercer momento: hay un momento de radicalización. La analogía se mantiene en lo entendido en el punto de partida para modificarlo. ¿En qué consiste esta modificación? No se trata simplemente de añadir o quitar notas, sino de dar al «es» un nuevo sentido y una nueva amplitud de horizontes que permitan alojar en él al nuevo objeto. Pero entonces no se habrá logrado tan sólo descubrir un nuevo ente en su entidad, sino una nueva *ratio entis*. Y ello permaneciendo en el ente anterior, pero mirándolo desde el nuevo. De suerte que este último ente, que fue lo que en un comienzo se nos presentó como problemático, ha convertido ahora en problema al primero. La solución del problema ha consistido en conservar el contenido del *concepto*, subsumiéndolo en una nueva y más amplia *ratio*. Ampliando la frase de Aristóteles habría que afirmar, no sólo que el ser, en el sentido de concepto, se dice de muchas maneras, sino que, ante todo, se dice de muchas maneras la razón misma de ente. Y ello de un modo tan radical que abarcaría formas del «es» no menos verdaderas que la del ente en cuanto tal: la mitología, la técnica, etc., operan también con objetos que presentan, dentro de estas operaciones, su propia *ratio entis*. La dialéctica ontológica es, ante todo, la dialéctica de estas *rationes*.

En nuestro caso, vistas las cosas desde el punto de vista de la existencia humana, nos encontramos con que ésta nos fuerza a conservar el «es» de ellas, eliminando, sin embargo, lo que es peculiar a la «coseidad» en cuanto tal (Zubiri, 1999-1, pp. 438-440).

Aquí está precisamente el asunto que nos concierne. La modificación del concepto de ser no sólo requiere una reversión al origen, sino que se haga ampliando su sentido de tal forma que permita “alojar” a nuevos objetos (por supuesto la expresión no es del todo correcta pero lo utiliza así para hacer más accesible su comprensión); alojamiento que a su vez consiste no sólo en una especie de inclusión,

sino en la re-configuración radical del horizonte. No perdamos de vista este planteamiento porque en él está oculta la estructura dinámica de la mentalidad que buscamos. Pero falta algo más que revisar.

Pues bien: el entendimiento se encuentra no sólo con que «hay» cosas, sino también con eso otro que «hay», lo que religa y fundamenta a la existencia: Dios¹⁵ [...] Toda posibilidad de entender a Dios depende, pues, de la posibilidad de alojarlo (si se me permite la expresión) en el «es». No se trata simplemente de ampliar el «es» para alojar en él a Dios. La dificultad es más honda [...] Dios es cognoscible en la medida en que se le puede alojar en el ser; es incognoscible, y está allende el ser, en la medida en que no se le puede alojar en él [...] Pero no significa, repito, que se trate de una mera aplicación o simple ampliación del concepto de ser. Se trata de algo más: de descubrir una nueva *ratio entis*, que lo vuelve problemático todo: las cosas mismas, los hombres y la propia persona. [Por ejemplo] para Aristóteles [la substancia] cobraba sentido preciso desde el devenir, para Santo Tomás, desde la creación *ex nihilo*, es decir, desde su Dios. [Eso quiere decir que] visto desde Dios, el mundo entero cobra una nueva *ratio entis*, un nuevo sentido del «es». Al ser problema Dios, lo es también el mundo. [El nuevo “objeto”] lo ilumina todo con una nueva *ratio entis* (Zubiri, 1999-1, pp. 440-444).

Parece que con este último texto nos queda ya planteado el problema y sus dificultades pero, como dijimos, el tema del horizonte de la filosofía lo desarrolla Xavier Zubiri escasamente en sus obras si bien está presente de alguna manera en todas ellas.¹⁶ De lo explícito, sin embargo, obtendremos poco pues – como acabamos de ver- el análisis es apenas indicativo; mas de lo implícito quizá podamos recuperar algunas nociones fundamentales si bien –que quede claro- no es el objetivo primario de esta investigación. Porque es el problema mismo quien nos inquieta, el análisis –lo vuelvo a decir- *se debe hacer*; respetando el valor de la tradición, empero, hay que construir un método propio.

¹⁵ Aquí hay que apuntar una cosa, si bien todos sabemos que Xavier Zubiri era creyente católico, en este texto no está sino explicando el cambio de horizonte de la filosofía griega a la latina. El texto debe entenderse de la siguiente forma: a la hora de reconfigurar el horizonte, el entendimiento del hombre latino considera que no sólo hay cosas, sino que también hay lo que religa y fundamenta a la existencia: Dios. Es decir, Zubiri está describiendo el cambio que aconteció en los primeros siglos de nuestra era en la mentalidad latina; para quien no sólo hay naturaleza, sino también y preferentemente un Dios que crea esa naturaleza.

¹⁶ Además de la anterior referencia, encontramos algunas más en *Cursos universitarios I y II, Los problemas fundamentales de la metafísica occidental e Inteligencia y Logos*. En este último texto, sin embargo, lo aborda de distinta manera y encuentra poca relación con el tema aquí expresado.

§ 1. 5. *Procedencia del problema.*

El asunto, pues, obliga a preguntarnos ¿de dónde procede la idea de horizonte en la filosofía de Xavier Zubiri? Podríamos ir en dos direcciones y según nos decantemos por una u otra será el carácter de nuestra investigación. La primera y tal vez más sencilla respuesta es que Zubiri toma la idea de la filosofía de E. Husserl¹⁷, y la consolida años después a través del diálogo con M. Heidegger. Eso, sin embargo, nos deja todavía con muchas preguntas, no podemos quedarnos con el mero dato bibliográfico porque aún cuando Zubiri señala su influencia no asume en ningún momento el ámbito de intelección donde el concepto cobra sentido.

Más bien tenemos que preguntar ¿de dónde le nace a Zubiri caracterizar la filosofía como “horizonte”? Ciertamente el concepto de horizonte se podría rastrear hasta la idea griega de ὁρίζειν, pero si no esclarecemos el por qué para el filósofo vasco no es sólo un concepto operacional, sino metafísico, daremos vueltas innecesarias en la historia. Por lo anterior, no debemos preguntarnos la “procedencia” de la idea zubiriana de horizonte, sino su *origen*.¹⁸

¿Cuál es el *origen* de la idea de filosofía como horizonte en Xavier Zubiri? Para el filósofo español la pregunta por el ser se da siempre y sólo en un horizonte determinado, nos dice: “Porque necesitamos un horizonte en el cual desarrollemos el problema. El problema del ser nace de una cierta manera que el hombre tiene de *enfrentarse* con el universo” (Zubiri, 2007-1, pp. 73-74). Lo cual quiere decir que ve el problema enraizado en el *modo de habérselas* del hombre con el mundo; “horizonte”, en ese sentido, no es un simple acto mental o marco de referencia, sino algo que intrínseca y constitutivamente pertenece al acto de intelección *como acto*. Ese modo de conceptuar el horizonte es nuestro primer paso, y a partir de

¹⁷ Él mismo lo dice en una nota a pie de página en *Sobre el problema de la filosofía*: “Toda cosa aparece como determinable en un horizonte. Esta idea y su función central, en filosofía, débese principalmente a Husserl, *Ideas para una fenomenología pura*, 1913. El mundo, según Husserl, adquiere sentido por su horizonte, p. 90.” Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (1932-1944), p. 27.

¹⁸ Mientras la procedencia de una idea se encuentra siempre en el cuerpo de conocimiento de una disciplina; su origen no tiene esta restricción, pues éste siempre remite a una realidad que se muestra como problemática. Hay ideas que sólo tienen procedencia, como el “estado de naturaleza” que alguna vez propuso el contractualismo; o los variopintos conceptos del psicoanálisis. No entremos en la cuestión. Distíngase el origen de una idea por su índole real, en contraposición de la procedencia, que es más bien el trasfondo teórico de la misma.

él tenemos que desarrollar un método de tal manera que “horizonte” se nos presente como momento estructural del proceso sentiente. La cuestión dista de ser sencilla porque lo que buscamos es el *principio* que entifica las cosas dentro de todo ámbito real; principio que no debe reducirse a mero postulado o imperativo cognoscitivo, sino que debe tomarse como momento de entificación constitutivo de la aprehensión de las cosas reales.

Hay que seguir en el análisis del concepto de zubiriano de horizonte, pero lo haremos sólo después de indicar su función en el sistema filosófico indicado. ¿Por qué es obligado revisar esto en la obra de Zubiri? Porque necesitamos comprender el “para qué” de su idea, sólo así podremos adscribirnos a ella o tomar distancia.

§ 1. 6. *Utilidad del concepto de horizonte en la filosofía de Xavier Zubiri.*

El concepto de horizonte en la filosofía de Xavier Zubiri cumple con las siguientes funciones:

1. Le ayuda a establecer las condiciones de posibilidad de conocimiento de Dios. En *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri hace un análisis del horizonte porque quiere de alguna forma establecer que sólo una interna condición ontológica en él: su dinamicidad, puede explicar la inserción de Dios en el pensamiento filosófico. Allí comenta “Toda posibilidad de entender a Dios depende, pues, de la posibilidad de alojarlo (si se me permite la expresión) en el «es»” (Zubiri, 1999-1, p. 440).

2. Es imprescindible para establecer las condiciones de posibilidad de conocimiento de la realidad. Una de las características del horizonte es que *delimita*¹⁹ la realidad, y gracias a esta limitación

¹⁹ “Sólo cuando [el ser humano] ha comenzado a ver y entender ha podido tropezar con algo que «no se ve bien». Lo oculto, lo encubierto, en cuanto tal, sólo es posible dentro de un campo visual, y sólo entonces puede el hombre proponerse «verlo bien», al descubierto, cara a cara. La delimitación, justamente porque limita, encubre, y porque encubre, puede hacer descubrir, esto es, llegar a la verdad, a la ἀλήθεια. Sólo entonces puede el objeto presentarse como «nuevo», como «difícilmente» compatible con los demás, como «contradictorio» consigo mismo: es la contradicción que hay en verlo, sin verlo; en verlo cubierto por los demás. Así es posible el «problema»; así es posible que algo sea problema para una época [...] Por vía de ejemplo, recordamos el origen de la física [...] El trato con las cosas, nuestro «manejo» vidente de ellas, ha engendrado el horizonte de la «distancia», del «tamaño», de la «duración». Cuando el hombre ha adquirido claridad de este horizonte, ha visto el mundo dentro del horizonte de lo mensurable, de lo matemático”. Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, pp. 28-29.

es que las cosas dentro de él tienen sentido (Zubiri, 2002, p. 28). Es una caracterización positiva del horizonte además de ser relevante en el orden de la ἐπιστήμη.

3. Para señalar que el horizonte “permite ver”. Es un hecho inconcuso para el filósofo español que “hay” algo: la realidad, y gracias a este carácter el ser “es”. El horizonte, por tanto, no es sólo una dimensión a la que el hombre está abierto por sus estructuras físicas, además es un aspecto “de suyo” de las cosas reales.²⁰

4. Y para caracterizar a la “Historia de la Filosofía” como *modo de experiencia*. La filosofía no es tan sólo una rama del conocimiento sino un “modo de habérselas” con el mundo, y en ello radica su posibilidad de comprensión de la realidad.²¹

El concepto de horizonte –como podemos percibir– “se dice de varias maneras”, no es sólo un recurso teórico que sirve para señalar las distintas etapas de la filosofía a lo largo de su historia, también es y con preferencia un *modo de experiencia*. Una estructura ontológica del ser humano; estructura cuya función es “hacer ver” pero con la problematicidad de ser algo “no visto”.

Lo que acabamos de decir podría llevar a pensar que a lo que apunta el concepto de horizonte es solamente a un “horizonte mental” o un componente de ello, pues es aquello que permite ver las cosas con un cierto sentido²². Cuando nos dice Zubiri “El problema del ser nace de una cierta manera que el hombre tiene de *enfrentarse* con el universo. Por eso el problema del ser no ha nacido con Adán, sino que comienza concretamente cuando alguien pregunta *qué es una cosa*” (Zubiri, 2007-1, p. 73-74), pareciera que está afirmando que el horizonte nace como un modo de ser del hombre en su enfrentamiento con

²⁰ “[...] el campo visual está siempre delimitado por las cosas que se ven. A esta delimitación la llamo el griego ὀρίζειν (limitar). En el trato familiar con las cosas se engendra la familiaridad y con ello el horizonte de nuestra visión. El horizonte delimita porque nace de una limitación. ¿Qué es lo que el horizonte delimita? Delimita las cosas, pero también nuestra visión de ellas. Es un *prius* para ambos [...] El horizonte de mi visión no es independiente de las cosas. Nace con ellas en mi visión de ellas”. *Ibidem*, p. 27.

²¹ “[...] hay tantos modos de filosofía cuantos son los modos de estar en las cosas y, por tanto, de acercarse a ellas. En el modo de ser extraño a las cosas se «modifica» el modo de ser todo, el sentido mismo de la totalidad. De ahí que, según sean estos modos, no sólo serán distintas las respuestas que se den a la pregunta: ¿qué son las cosas?, sino que será distinto también el sentido mismo de la pregunta. No lo sido, sino su ser mismo, resultará diverso. Para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él y ver las cosas «dentro» de él”. *Ibid.*, pp. 41-42.

²² “Gracias a la delimitación que el horizonte impone a mi campo visual, hay visión, hay mi visión; gracias a aquélla, nos encontramos *chez nous*, tienen las cosas sentido. Sin ese horizonte delimitador, nada tendría sentido, porque no habría sentido. El horizonte hace posible el sentido en cuanto tal, y en él adquieren sentido, a un tiempo, las cosas y el hombre”. *Ibid.*, p. 28.

las cosas, y en ese sentido sería un elemento exclusivo de la realidad intelectual, pero no es así, el horizonte es una estructura que se sostiene por la convergencia –por así decirlo– de dos realidades (término que no es correcto pero utilicémoslo provisionalmente para facilitar la comprensión): la inteligencia-sentiente y las cosas reales.²³ Por ello, en estricto sentido el horizonte no es propiamente un acto mental, pero tampoco se reduce a un mero carácter de las cosas, es “algo más” de tal naturaleza que se esconde en ambos haciéndolos, sin embargo, posibles.²⁴

Pues bien, este apartado nos ha servido para ubicar la idea de horizonte dentro del pensamiento de Zubiri, ahora es tiempo de pasar al análisis de lo que se entiende por “horizonte” y ahondar en su constitución.

²³ “[el horizonte] no es independiente de las cosas. Nace con ellas en mi visión de ellas. Ellas no son visibles más que en ese horizonte; pero el horizonte no clarea más que por las cosas que comprende”. *Ibid.*, p. 27.

²⁴ El horizonte es una estructura constituida por estos dos momentos inseparables, todo el esfuerzo de Zubiri se enfoca precisamente en señalarlo y definirlo como «hecho».

CAPÍTULO 2

Consideraciones acerca del horizonte.

Nuestro problema es poder describir el cambio de horizonte en la filosofía occidental. Cuando Zubiri menciona que en la historia de la filosofía se han sucedido dos horizontes distintos no quiere decir que –por gracia del método utilizado– la historia se pueda ordenar de una manera específica; en cambio, la mayor de las veces utiliza ideas para señalar situaciones que de hecho acontecieron, y eso significa que cuando analiza la transformación del principio entificador del horizonte no quiere sino apuntar a algo que efectivamente ocurrió.²⁵ En ese entendido, veremos que la filosofía griega se desarrolló en un horizonte particular con conceptos e ideas propias y un modo de experiencia preciso, y que por ello sus conceptos no pueden ser acriticamente trasladados a la época latina-medieval. El pensamiento filosófico a partir de su fusión con la tradición teológica hebrea sufrió una transformación de tal magnitud que ya no es el mismo que el de sus orígenes, y eso es justo lo que nos interesa señalar. Pero no pretendo mostrar eso sólo enumerando los acontecimientos históricos que lo provocaron, sino exponer la peculiaridad ontológica del hombre y las cosas que permitieron esa renovación. Nuestro análisis no es historiográfico, sino metafísico. Se trata de mostrar, por una parte, la estructura del horizonte de las cosas; y por otro, el ámbito dentro del cual el hombre se encuentra con ellas. Pero con mayor rigor, nuestro análisis se centra en la realidad del principio del horizonte que entifica peculiarmente las cosas: su estructura y dinamismo.

Así pues, para mostrar que la filosofía es una *dialéctica ontológica entre horizontes* los pasos a seguir serán: 1) describir la estructura ontológica de todo horizonte; 2) señalar el carácter metafísico del ser humano que conviene con su dimensión horizontal; y 3) describir la índole trascendental de la realidad. Con esto tal vez podremos ver que la filosofía, como “modo de experiencia”, está sujeta al

²⁵ En este respecto, es cierto que todo hecho histórico está sujeto a interpretación, pero no podemos negar su acontecimiento. Más allá de las interpretaciones que se puedan tener, es un hecho que la filosofía latina se desarrolló bajo otros principios, diferentes a los de la filosofía griega.

«dinamismo».²⁶ Pero primero, para llevar a cabo un correcto análisis de la estructura ontológica del horizonte hay que diferenciar nuestro concepto de otras nociones técnicas que se utilizan en filosofía, así como de las nociones regulares que se tienen del mismo.

§ 2. 1. *El horizonte como “limitación”.*

La palabra griega ὀρίζειν significa “limitar” o “limitación”, y se refiere por lo general a la limitación del νοῦς en su aprehensión de las cosas, esto quiere decir que en tanto las cosas son finitas cabe definir las, y a esa definición los griegos llamaron εἶδος. ¿Qué significa allí “definición”? La circunscripción de las cosas mostrando su principio y su fin, esto es, sus *límites* en orden a la unidad (Zubiri, 2007-1, p. 459). Las cosas son posibles de ser definidas porque tienen un ὀρίζειν, esto es, horizonte de circunscripción. De esa manera, la pregunta sobre la esencia de cada cosa está dirigida a lo contenido en su εἶδος. Esta es una primera forma de limitación.

Un segundo significado es –digamos– una extensión del primero porque cuando nos dirigimos a buscar la esencia de una cosa el método exige que esa visión del εἶδος, al delimitar, diferencie ésta cosa (τόδε τι) de las demás. En ese sentido, la segunda aplicación del concepto no se queda en la mera circunscripción de cada cosa, además ejercita su *horizontalidad* (Zubiri, 2007-1), pues acerca a cada cosa con su entorno. Las dos acepciones no están tan lejos, bien podríamos decir que la segunda es tan sólo el rendimiento epistemológico de la primera; en todo caso, ambas se complementan en la idea griega de ὀρίζειν. En esto bien se podría aplicar la frase tan conocida de Aristóteles pero refiriéndose al horizonte: ὀρίζειν λέγεται πολλαχῶς.

²⁶ Dinamismo que no debe entenderse como tiempo o historia, sino como aspecto “de suyo” de la realidad-fundamento que abre las dimensiones temporal e histórica del ser humano.

Además, ὀρίζειν se puede aplicar al λόγος, en tanto que es un elemento de su estructura que va a delimitar un “campo de intelección”, lo que conocemos como λέγειν (que significa reunir o recoger).²⁷ Pues bien, el acto de colegir algo lleva en sí un momento de limitación donde el λέγειν distingue las cosas por sus características edificando con ello un “ámbito” donde y desde el cual las cosas pueden ser objeto de intelección. Es una función del λόγος que todavía no llega a ser declarativa, sino tan sólo un estrato donde las cosas quedan en franquía para ser inteligidas. El λέγειν es el puro aprehender la realidad recortándola y, con ello, inaugurando un horizonte.

Estos tres sentidos de ὀρίζειν no nos deben pasar desapercibidos aunque –como acabamos de apuntar– no hay por qué restringir el concepto a sólo estas acepciones, la valía del término está precisamente en su horizontalidad, esto es, porque determina los modos de aprehensión de las cosas al mismo tiempo que restringe las formas en que éstas se presentan. En estos aspectos los griegos consideraban el horizonte, ciertamente, pero muchas veces –también hay que decirlo– quedaba velado uno o varios sentidos como consecuencia de utilizar ora uno ora otro modo de aprehensión de la realidad, verbigracia el carácter primordialmente conceptivo del λόγος ocultó muchas veces su dimensión sentiente. Eso es justo lo que nosotros debemos evitar, y será posible sólo si encontramos el sentido último en que se debe entender el concepto.

§ 2. 2. Horizonte de intelección y fundamento.

El problema del horizonte también ha sido llevado a la discusión sobre el fundamento, puesto que por ser el ámbito donde y desde el cual las cosas son inteligidas parecería que de igual modo es el fondo que sustenta toda la realidad, pero eso no es correcto ya que el horizonte, si bien no es algo

²⁷ “Logos proviene del verbo λέγειν que significa reunir, recoger. Es el sentido que sobrevive aún en vocablos tales como florilegio [...] los griegos anclaron su idea del λέγειν en esta idea de reunión. Ahora bien, a mi modo de ver eso es insuficiente. Ciertamente λέγειν significa reunir, recoger. Pero ¿reunir qué? Esto es lo que hay que empezar por decir. Los griegos no se detuvieron en este punto. Pues bien, se reúne y recoge lo que está en el campo de realidad. De suerte que λέγειν antes que denotar la reunión misma debe servir para designar un acto de reunión campal: es un λέγειν campal”. Zubiri, X., *Inteligencia y logos*, p. 47.

separado de las cosas, tampoco se confunde con *lo que las hace ser*. El fundamento²⁸ es un momento trascendental de la realidad a partir del cual todas las cosas se esencian; el horizonte es una estructura en la intelección del campo de realidad²⁹ que surge de su aprehensión. No debemos confundir uno con otro, son problemas distintos si bien responden a una misma visión de la realidad. La razón es que todo horizonte de intelección supone un fundamento real (*ἀρχή*) desde y por el cual se mira; y también lo contrario, el fundamento de lo visible necesita de una causa (*αἰτία*) que posibilite la “mirada” de nuestra intelección.³⁰

Eso quiere decir que el horizonte es *lo que permite ver*, siendo él mismo *in-visible* (Zubiri, 2003, p. 28; Zubiri, 1994, p. 20); mientras que el fundamento es el *principio* de todas las cosas que se ven, por ello no es *in-visible* sino *intrínseco* (Zubiri, 2003-2, pp. 152-153).³¹ En otras palabras, el horizonte es un carácter de la intelección y al mismo tiempo un momento de las cosas reales (Zubiri, 1982), y eso significa que les concierne tanto a las cosas *en cuanto abarcadas en la aprehensión* como a la intelección *en cuanto abarcadora*. El fundamento, por otro lado, les concierne a las cosas y a la inteligencia *en tanto que* son reales (Zubiri, 1982).

²⁸ Es lo trascendental como “condición” sin la cual ninguna cosa tendría esencia para sí misma y que se da en la forma del a priori en el orden de la respectividad. Cf. Zubiri, X., *Sobre la esencia*, pp. 196-199.

²⁹ “Toda cosa real tiene dos momentos en su formalidad de realidad: el momento de realidad individual y el momento de realidad campal. A fuer de tal, el campo es un momento dimensional de la cosa real. Este momento campal puede considerarse de maneras distintas. El campo es algo determinado por cada cosa real. Y esta determinación tiene dos aspectos. Uno, el más obvio, es el esta determinado por la cosa real misma; otro, el ser de algo que determinado por cada cosa, es un campo que aloja a todas las cosas reales sentidas. Según el primer aspecto, la realidad es algo *abierto* en sí mismo, y según el segundo aspecto es algo que *abarca* todas las cosas, es *ámbito de realidad* [...] si aprehendemos las cosas en el campo de realidad podemos a su vez aprehenderlas de dos maneras. Una, como cosas que están incluidas en el campo: es Inteligir las cosas *como campales*. Pero podemos también aprehender las cosas en función del campo en el que están incluidas: es inteligirlas *campalmente* [por ello] Todo lo que digamos del campo es algo ya dado en la aprehensión primordial de realidad de toda cosa real”. *Ibidem.*, pp. 20-21.

³⁰ Si bien en este punto utilizo una metáfora visual para hacer una primera aproximación a lo que es horizonte; más adelante dejaré en claro que propiamente el horizonte no es visual, sino que está constituido por “modos de experiencia”.

³¹ La diferencia entre *ἀρχή* y *αἰτία* sería la que establece Aristóteles en *Metafísica* entre la tercera y la quinta definición: “ἡ δὲ ὅθεν πρῶτον γίνεται ἐνυπάρχοντος, οἷον ὡς πλοίου τρόπις καὶ οἰκίας θεμέλιος, καὶ τῶν ζώων οἱ μὲν καρδίαν οἱ δὲ ἐγκέφαλον οἱ δ' ὅ τι ἂν τύχῃσι τοιοῦτον ὑπολαμβάνουσιν [...] ἔτι ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον, καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πράγματος, οἷον τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις. ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἷτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἷτια ἀρχαί. πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίνεται ἢ γινώσκεται.” (En tercer lugar, se llama principio aquello desde lo cual, siendo intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse; por ejemplo, de una nave, la quilla, y de una casa, los cimientos, y de los animales, unos consideran principio el corazón, otros el cerebro, y otros, cualquiera otra parte semejante [...] Además, el punto desde donde una cosa empieza a ser cognoscible también se llama principio de la cosa; por ejemplo, de las demostraciones, las premisas. Y de otros tantos modos se dicen también las causas; pues todas las causas son principios. Así, pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce). Aristóteles, *Metafísica*, V, 1, 1013 a 4-7; 14-19.

Para que quede claro, el horizonte determina los límites de la aprehensión de las cosas reales, es decir, se inscribe en el acto de intelección pero como momento estructural del mundo en cuanto tal; el fundamento, por su parte, es el “fondo” de este último.³² La diferencia, entonces, no está en que se adscriban a cosas separadas sino en que son distintas “dimensiones” de una misma realidad. Eso lleva a cuenta que ἀρχή y ὀρίζειν καὶ αἰτία se co-pertenecen si bien su esencia no se confunde: el fundamento es anterior estructuralmente al horizonte siendo ambos elementos de un único sistema.

Dicho esto hay que entender que lo que tratamos aquí no le concierne al fundamento sino aquello que hace posible su intelección, nuestro tema son las diferentes acepciones de horizonte y su modo de constitución, por lo cual lo que conviene al fundamento y su relación con su horizonte de intelección queda para otro momento en la segunda parte del texto. Sigamos con nuestro tema.

§ 2. 3. *Horizonte histórico.*

En filosofía, pero mayormente en el lenguaje regular y cotidiano, el concepto de horizonte se entiende como “horizonte histórico”. Se suele pensar que los actos del hombre son históricos porque “se dan en el tiempo”, esta noción es recurrente aunque equívoca en el fondo porque ¿de qué actos estamos hablando?, y además ¿a qué definición de tiempo se está atendiendo? Los actos de un hombre individual ¿son históricos?, y si lo son ¿qué es lo determinante de su historicidad? Los actos de un individuo permanecen en su pasado y forman parte de su biografía pero no por ello se puede decir que son históricos a menos que identifiquemos historia con tiempo; identidad, claro está, que no procede.

Ciertamente la historia es temporal –en algún sentido– pero no se agota en ello, más bien deberíamos decir que los actos históricos son propiamente de los cuerpos sociales y no de los individuos, pero ¿qué hace que los actos de los cuerpos sociales sean históricos? Los actos de las comunidades no son históricos porque “se den en el tiempo”, sino por algo peculiar en el acto mismo

³² Por supuesto entenderá el lector que no puedo decir “directamente” qué es el fundamento; pero a pesar de esa limitación intrínseca, de alguna manera podemos diferenciarlo del horizonte.

que lo distancia radicalmente de la mera temporalidad; qué es ese algo que distingue y proporciona al acto el *status* de histórico, sin embargo, es algo que no se dice aunque todos parecen saberlo.

Desde nuestra perspectiva, esto es, metafísicamente hablando, *historicidad* no es sino una “dimensión” del ser humano que de ninguna forma es reductible a la historia acontecida o al cuerpo de datos objetivos que ocupa una disciplina. Como *dimensión*, la historia es parte de la realidad del hombre (es el tercer momento de su constitución como persona³³) que, como proceso de con-formación de su propia realidad, se da siempre y es posible gracias a que en el acto de intelección de la realidad las cosas quedan aprehendidas campalmente, esto es, con respecto a otros y como siendo reales (Zubiri, 1982; Zubiri, 2006).

Lo que acabo de apuntar significa que el hombre está instalado originariamente en un ámbito tal que hace de los actos personales, actos *históricos*. ¿Cómo es eso? Es que por estar en un respecto abierto por la aprehensión primordial, los actos de la persona tienen un carácter que habría que llamar “cuasi-creación” de la realidad (Zubiri, 1998-1, p. 212). Carácter que debe entenderse en el sentido de transmitir y entregar formas de estar en la realidad (Zubiri, 2006) más que producción “novedosa” de ideales o valores³⁴. Por supuesto no estoy afirmando que todo acto individual sea histórico, antes bien que hay ciertos actos que tienen historicidad, y la tienen, en primer lugar, por darse en ese ámbito abierto por la aprehensión primordial de realidad que llamamos “mundo” (Zubiri, 1998-1, pp. 200-204); y en segundo lugar, porque más allá de que los actos provengan de un solo hombre o de muchos, se necesita que estén contemplados en el orden de la creación relativamente-absoluta. Estos dos rasgos implican que la nota “historicidad” no la pone sino el ámbito al cual están ordenados esos actos y el carácter de los mismos. Lo que quiere decir que, en definitiva, la historia *por sí misma* no es nada, lo explicaré inmediatamente. El hombre ciertamente tiene “historia”, pero ésta debe entenderse como un proceso metafísico de

³³ “La historia, como momento de mi realidad, determina [...] una tercera dimensión del acto en que aquélla se afirma como absoluta, una tercera dimensión del Yo”. Zubiri, X., *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 113.

³⁴ Los “valores”, hoy tan en boga, son sólo derivaciones y resultados de la transmisión y entrega de la realidad, y no entidades perennes que deban aceptarse acríticamente a lo largo de las generaciones.

capacitación que no se reduce a meras posibilidades de la época ni, mucho menos, a lo meramente acontecido.

Por «historia» debemos entender el proceso de con-formación, a través de la entrega de formas de realidad en *tradición tradente*, del ser-humano (Zubiri, 1998-2, pp. 199-213; Zubiri, 2006). Pero como toda con-formación implica una *formación* (Zubiri, 2006), ese proceso ya no es una mera “actividad” sino una *dimensión* efectiva de su sustantividad en cuanto realidad: es «historicidad».³⁵ ¿Qué es «historicidad» y en qué se diferencia de la “historia”? Particularmente que por la primera debemos entender una estructura ontológica del ser humano fundada en su carácter real incapaz de ser reducible a nota psíquica o somática y mucho menos a producto de su andar en el mundo. Es un momento de la realidad trascendental del hombre cuya expresión efectivamente se da individual y socialmente, pero que no se agota en ello. La «historicidad» no es ni la acumulación de los actos del hombre en el decurso del tiempo, ni la totalidad de ellos en una idea objetiva, esos parámetros son extrínsecos a su propio modo de ser³⁶; por el contrario, la dimensión histórica del ser humano está fundada en el carácter real de su estructura sustantiva, y eso es lo radical en su *formación*. Su «historicidad» no es suya sólo porque “provenga” de él, sino porque la formalidad misma de realidad es *histórica*. El ser humano es realidad³⁷, y por serlo tiene «historicidad»; en ese entendido, es una realidad-*histórica*, lo cual nos hace ver que la «historicidad» está en muchos actos, el más evidente la cuasi-creación de realidad.

³⁵ Es menester separar dos momentos que, sin embargo, no son del todo distantes. El hombre es de suyo “histórico”, qué duda cabe, pero el hombre tiene “historia” por ser una realidad abierta a la trascendentalidad del mundo, no al revés.

³⁶ “El hombre es formal y constitutivamente histórico «de suyo», es decir, el hombre es animal histórico «de suyo». La historicidad es un momento constitutivo de la realidad misma del hombre [...] Pues bien, al afirmar que a la historia le pertenece el momento de realidad no me estoy refiriendo tan sólo a que el hombre es histórico «de suyo», es decir, a que el sujeto de la historia sea el hombre por razón de su realidad [sino] que la historia envuelve formalmente en su contenido mismo, y no sólo en su sujeto, el momento de realidad. La historia no es sólo una propiedad de la realidad humana, sino una dimensión estructural de esta realidad según la cual lo que es histórico no es sólo el sujeto, el hombre real, sino su formalidad misma de realidad. La realidad humana es histórica en cuanto realidad. La historia en su contenido es formalmente historia de la realidad humana en cuanto realidad, y no sólo algo que hace el hombre real, o que le acontece a él”. Zubiri, X., *Sobre el hombre*, p. 204.

³⁷ El carácter dominante de toda cosa real, incluido el ser humano, es precisamente ese, ser *realidad*, ser “de suyo” o “en propio”.

Si estamos en lo correcto, entonces por «historia» debemos entender un momento de su realidad constructa en el orden de la respectividad³⁸; o en palabras más simples, es el proceso siempre presente de apropiación de formas de estar en la realidad a través de un acto de cuasi-creación. Por ende, la «historia» no es sólo lo “pasado”, por supuesto hay objetivaciones válidas, lo que llamamos “memorias”, pero ninguna de ellas alcanza a velar el proceso de con-formación que tiene por razón propia en el mundo (aún cuando esas objetivaciones caigan regularmente en el anquilosamiento y lo perenne). La «historia», en estricto sentido, *no se deja atrapar*, y si no queremos ocultar su decurso esencial debemos acceder a su «qué» en el orden de la trascendentalidad personal y social; y es que si bien el hombre es histórico por ser real, aún falta que se apodere de las posibilidades que su propia condición ontológica le ofrece. No es automático que el *homo sapiens* haga suyas esas posibilidades pues también tiene la opción de permanecer pasivo en el regocijo o lamento de su presente, y cuando eso pasa la “historia” se queda en “mero pasado”, sin la posibilidad de potenciar las capacidades del hombre. De cualquier manera, debemos quedarnos con que la “historia” no es lo acontecido sin más, sino aquello que el ser humano se apropia de su propio transcurrir; allí está la clave para entenderla como *proceso de capacitación* y no sólo como “lo sido”.

Pues bien, baste con lo dicho para entender la historicidad del ser humano. Claro que no está agotado el tema, pero recuérdese que lo que buscamos es la diferencia entre ésta y “horizonte”. Debemos continuar con el análisis de qué es el horizonte como momento estructural de la aprehensión sentiente y mostrar por qué es una estructura diferente que, sin embargo, se inserta en la historicidad como su principio.

³⁸ De acuerdo a la concepción de Zubiri “respectividad” significa lo siguiente: “Realidad es «ser en propio»; y el momento mismo de este «propio» es [...] suidad. En virtud de la suidad, la cosa real no tiene necesariamente otras propiedades distintas de las propiedades de las demás cosas, sino que es «su» forma de realidad respecto tal vez de las otras formas de realidad de las demás cosas. Este ser «suyo» sin ser una propiedad de la cosa [es] la respectividad [...] La respectividad se da no en la línea de las cosas reales, sino solamente en la línea de las formas y modos de realidad [...] cada cosa es su forma y su modo de realidad. Toda cosa real, además de las notas de su contenido, envuelve, cuando hay varias cosas reales, intrínseca y formalmente, el carácter de ser *una* forma de realidad, la *suya*, respecto de las otras formas y modos de realidad [...] Y la respectividad misma es remisión de su forma y modo de realidad a otras, justamente por ser cada una forma y modo suyo. Zubiri, X., *Escritos menores (1953-1983)*, pp.194-196.

§ 2. 4. *Horizonte, marco conceptual y contenido temático.*

Ya hemos dado un rápido repaso a las diferencias entre horizonte y fundamento e historia; es menester continuar el análisis con otro tipo de conceptos. Empecemos con el señalamiento de que toda aprehensión sentiente está delimitada por un horizonte; es una estructura ontológica que se da “a una” con mi aprehensión de la realidad, esto es, el horizonte posibilita la intelección de lo que “realmente son” las cosas (Zubiri, 1982). Es correcto decir que sin él las cosas presentes en mi aprehensión no tendrían *sentido* (Zubiri, 2003), pero sin que eso nos lleve a concluir que toda la función del horizonte es “dar sentido”; no cabe duda que ese es uno de sus alcances pero no se agota en ello y ni siquiera es su papel primordial. El horizonte es lo que permite la intelección de las cosas reales en el mundo. Como momento de la aprehensión sentiente tiene como objetivo primario y primordial la posibilitación, como causa, de la intelección mundanal de los objetos (Zubiri, 1999-1). Pero eso no quiere decir que la aprehensión primordial de realidad se dé “en” un horizonte, porque allí estaríamos tentados a pensar que es algo así como un marco conceptual o contexto. El horizonte no es un “fondo” en la intelección independiente de las cosas ya constituido y al cual el contenido de las mismas se adecue. Al contrario, es una estructura de la aprehensión pero que depende de las cosas, hay que recalcarlo, el horizonte no se sostiene únicamente del acto de intelección, antes bien, nace con la aprehensión de ellas.

Precisamente por lo que acabo de apuntar el horizonte se diferencia del marco conceptual no sólo porque no es una herramienta teórica, eso es superficial, digamos por un momento que lo es, aún así hay algo más: marco conceptual y horizonte tienen dirección, un “hacia”, mas en el primero el “hacia” va desde algo determinado a otra cosa final donde encuentra coherencia, es decir, hay una finalidad que permea toda su estructura, una teleología; pero en el segundo el “hacia” no tiene finalidad sino límite, y allí está la distinción porque no todo límite tiene por qué ser causa final. En el argumento ontológico de San Anselmo, Dios es límite por ser causa final, pero eso no necesariamente tiene que aplicarse a toda realidad, por el contrario, en la mayoría de las realidades mundanales su límite no es causa final. Pensemos en el hombre, tiene límites, uno por ejemplo es su corporeidad, pero no

representa para él ninguna causa final. Por si fuera poco, los límites del horizonte no determinan la dirección en que uno va a ir pues es una estructura cuya función es posibilitar la intelección *dejándola libre*.³⁹ El marco conceptual tiene una finalidad, un fin específico y al contrario del horizonte no puede ser indiferente de ese fin si quiere mantener su coherencia; en el horizonte no pasa eso ya que es el puro límite donde la intelección puede realizar una posibilidad *libremente*. Además, el horizonte no posee contenido específico, es la pura capacidad del estar abierta mi intelección hacia las cosas reales y la índole ontológica de las cosas de hacerse presentes en mi visión.

Ya por último hay que decir que también se suele interpretar el horizonte como una especie de trasfondo histórico-temporal separado las cosas y mi propia realidad, algo así como un “contexto histórico”, pero eso no es correcto porque “contexto histórico” se refiere más bien al conjunto de ideas objetivadas y las condiciones materiales que contemporáneamente determinan al ser humano en un espacio y un tiempo. El horizonte de que hablamos es más bien un momento estructural de la intelección y la realidad no identificable al espacio y tiempo presentes. El horizonte es aquello que me permite ver tales ideas y condiciones materiales, pero éstas no son formalmente parte de él.

Nuestro concepto de horizonte no está asociado a lo histórico, conceptual o contextual, pues la forma de su limitación no es temática, temporal ni espacial, sino *referencial*, esto es, en el orden de la experiencia. El sentido de horizonte que vamos a utilizar, por ende, es muy definido, y si no queremos caer en malentendidos debemos tener presente a lo largo del texto las advertencias que hemos hecho en este capítulo.

³⁹ Tan libre es que hasta puede ir en contra de su propia realidad. Es lo que pasa, por ejemplo, en la sociedad post-moderna, aun cuando nuestro horizonte nos otorga posibilidades casi-infinitas para la supervivencia, sin embargo, se toman aquellas que son perjudiciales para la misma.

CAPÍTULO 3

Descripción de los distintos horizontes filosóficos a lo largo de su historia.

Hablábamos de la peculiaridad del horizonte y el modo como debía entenderse la dimensión histórica del ser humano. Tratamos el modo regular e inmediato de entender el concepto “horizonte” y dejamos en claro que ninguna de esas acepciones agota el sentido que le damos aquí. Pues bien, ahora tenemos que dar un paso adelante e investigar qué es el horizonte como “modo de habérselas” con el mundo y cómo han acontecido esos modos en el decurso del tiempo.

Dentro del esquema general de la tesis este capítulo tiene como objetivo señalar las condiciones fácticas que de alguna manera posibilitaron el cambio de la filosofía griega a la filosofía latina y medieval. Pero trataremos de mostrar esa transformación no sobre bases historiográficas, sino a través del señalamiento de los distintos modos de experiencia que están detrás de toda historia positiva. La historia de la filosofía, como cualquier otra historia, está sostenida por el “pulso del mundo” –por así decirlo-, por lo cual, relatar los hechos acontecidos nos sirve sólo si con ello podemos encontrar la puerta de entrada a la mentalidad que, latente, justifica su “modo de ser”. En ese entendido, empezaremos por explorar la situación en que se encuentra el hombre en el mundo y por qué la filosofía es una posibilidad peculiar en ese panorama. Pero antes, para poder hablar de la situación peculiar del ser humano en el mundo y la posibilidad que encuentra en la filosofía como forma de vida, hay que poner en juego dos conceptos que de aquí en adelante nos serán imprescindibles si queremos llegar a una comprensión clara de lo que son los horizontes de la filosofía y lo que ha sido en diferentes momentos su objeto de estudio: las categorías de “lugar” y “situación”. Este par de términos hacen falta para aprehender el modo de experiencia que toda reflexión filosófica supone, por lo cual, es necesario comenzar este capítulo con la señalización de los mencionados conceptos y su modo de articulación con el tema que nos ocupa. Posteriormente, habrá que mostrar cómo las categorías exigen, por ser

condiciones ontológicas de expresión, puntos de aplicación en la facticidad histórica del ser humano. Con ello, podremos asir la definición de filosofía y su forma peculiar de ser como “modo de habérselas”.

§ 3. 1. Las categorías de “lugar” y “situación”.

Previo al análisis de los modos específicos del horizonte que han acontecido en la historia, es prudente decir algunas cosas sobre dos asuntos que –como acabo de señalar– pueden ayudar a la comprensión del siguiente capítulo.

Primeramente, hay que entender que la filosofía no es sólo un cuerpo de conceptos o una doctrina cerrada bajo métodos infalibles, sino una disciplina siempre dinámica que en su decurso histórico tiene la cualidad de ganar o perder herramientas teóricas según lo necesite. Siguiendo ese principio, es de nuestra predilección recuperar los conceptos de lugar (ἡ ποὺ) y situación (ἡ ἔχειν)⁴⁰ que encontramos en la filosofía de Aristóteles, pero dándoles un nuevo sentido que en las siguientes páginas esperamos expresar correctamente. Estas categorías aristotélicas han caído en desuso acaso porque la filosofía desde su correlación con la teología hebrea dejó de pensar realidades sensibles con la rigurosidad que se debía; o tal vez porque tales nociones perdieron importancia en un discurso cada vez más escindido de la condición fáctica del ser humano. En todo caso, sea por éstas o por alguna otra razón que desconocemos, es muy fácil darse cuenta que los conceptos señalados están ausentes de todo sistema filosófico prácticamente desde el final de la Edad Media. ¿Por qué entonces nos parece importante retomar estas nociones? En primer lugar, porque con ellas ganamos el espacio y el modo de la experiencia fundamental que está a la base de toda proyección mundanal. No es cosa mínima pues si la experiencia es un efectivo “habérselas con el mundo”, se alza como tarea necesaria ver qué significa “habérselas” y qué “situación”. No vayamos a caer en el error de pensar que la experiencia no es sino un

⁴⁰ “Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἢ τοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποὺ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν.” (“Cada una de las palabras o expresiones independientes o sin combinar con otras significan de suyo una de las siguientes cosas: el qué (la sustancia), la magnitud (cantidad), qué clase de cosa es (cualidad), con qué se relaciona (relación), dónde está (lugar), cuándo (tiempo), en qué actitud está (posición, hábito), cuáles son sus circunstancias (estado, hábito, condición), su actividad (acción), su pasividad (pasión)). Aristóteles, *Categorías*, 1 b 25-27.

momento abstracto en el proceso intelectual; todo lo contrario, ella es la única remisión física que tiene el hombre hacia la realidad, y si no esclarecemos el modo de instauración en que deja al hombre en el mundo así como el modo en que se le presenta la realidad, nuestro análisis carecerá de sustento ontológico.

En segundo lugar, pensamos firmemente que antes que ser una investigación y un método, la filosofía es un *horizonte*; y ese horizonte se compone como *posibilidad*. Esto no quiere decir que la filosofía sea una posibilidad entre muchas, eso es más bien una *opción*. La filosofía es una *posibilidad de pensar*, es un camino por el cual el ser humano puede descubrir y conocer su propia realidad y la del mundo. Ahora bien, la filosofía es posibilidad en tanto en cuanto es un *modo de estar* del hombre en la realidad, y ese modo de estar es el *asombro* (θαυμάζειν). En ese entendido, la filosofía *posibilita* al hombre a preguntarse por las cosas *que le salen al paso*; pero lo capacita de forma peculiar ya que no se trata de un “mero preguntar”, sino de un interrogar a las cosas que me hacen frente por *lo que son*. La posibilidad que otorga, entonces, pende de las cosas que salen al paso en el entorno, y eso quiere decir que el preguntar filosófico no es producto de una circunstancia azarosa o extraordinaria, sino el resultado de estar capacitado por una *situación* de tal manera que surge el asombro. ¿De qué capacitación estamos hablando? Del poder preguntar por el fundamento de las cosas, *lo que las hace ser*; y es una capacitación peculiar porque la pregunta no se dirige al *qué es ésta* o *aquélla cosa* sino *qué es lo que es esta* y cualquier otra cosa. Hay situaciones específicas donde el hombre se interroga por la peculiaridad *de las cosas*, es la ciencia positiva; pero surgen otras donde la pregunta apunta más bien a *lo peculiar* mismo, y ésta es la que nos interesa porque no nos importa si las cosas son “de suyo” problemáticas, sino la *condición ontológica* del hombre, el *modo de estar* en la realidad, porque puede ser que esa condición sea ya problemática. ¿Cómo es esto? Veámoslo enseguida.

§ 3. 1. 1. *La realidad como “lugar”*.

Toda situación supone un “lugar” (τόπος), es decir, todo problematismo sucede siempre y sólo en un “dónde”. ¿Por qué? Es que el pensamiento dialéctico tiene siempre tres elementos. Con todo lo contradictorio que esto pudiera parecer, se puede comprender de la siguiente manera: la posibilidad de establecer una relación entre dos elementos es sólo porque hay un “medio”. Este medio no es, con mucho, “mediante”; sino *posibilitante* (ya que no es medio “para” la intelección, sino medio *de* intelección). Es lo *sobreentendido* de la intelección. No es algo separado de sus componentes sino algo que posibilita a éstos como relatos (es que sin medio no sólo no podríamos hablar de intelección, ni siquiera se podría constituir una cosa como relato). El medio no es algo separado de las cosas reales (no tiene sustantividad por sí mismo), sino un momento interno en ellas cuya función no es señalar ni conjuntar sino *posibilitar*. El medio es un *modo de ser* que permite “ver” a las cosas de cierto modo. En el conjunto de las ciencias ese “medio” se puede entender como “[...] la estructura total de la situación de la inteligencia humana” (Zubiri, 1999-1, p. 41); la cual es la condición de posibilidad de todo sistema de preguntas. Zubiri tiene un ejemplo que expresa claramente a lo que nos referimos:

Por vía del ejemplo, recordemos el origen de la física. No me refiero, naturalmente, a su historia, ni a su relación profunda con las fuerzas dominantes en una época, sino a su posibilidad interna, a lo que hizo posible esa historia. El trato con las cosas, nuestro «manejo» vidente de ellas, ha engendrado el horizonte de la «distancia», del «tamaño», de la «duración». Cuando el hombre ha adquirido claridad de este horizonte, ha visto el mundo dentro del horizonte de lo mensurable, de lo matemático. Con este horizonte ha sido posible lanzarse positivamente a la búsqueda de las cosas; dejando a un lado, fuera del campo visual, otras mil propiedades de las cosas, ha colocado a la base de ellas sus propiedades calculables, las que entran en el horizonte de lo matemático, las propiedades cuantitativas. Este «colocar a la base de» es el *υποτιθημι*, y lo colocado a la base es la hipótesis. La hipótesis no es una suposición lógica, sino que la suposición *lógica* es hipótesis, porque *supone* algo, esto es, porque coloca algo «a la base de». Formulando hipótesis, se ha descubierto la Naturaleza, la φύσις y se ha constituido, a un tiempo, la *mens* del físico, la ciencia física. La Física ha sido posible gracias a que se empezó con Galileo, a ver el mundo dentro del horizonte de la medida, esto es, de la matemática. Ello llevó consigo grandes renunciaciones: por ejemplo, la de no buscar las causas de todo movimiento. Pero esta renuncia, esta delimitación, hizo posible formular el principio de inercia y, con él, las leyes naturales. Las cosas adquirieron sentido definido gracias a la matemática, y pudo el hombre encontrar el seguro camino que conduce a ellas: el método. El horizonte matemático ha hecho posible, a la vez, el descubrimiento de la Naturaleza y el del método. Desde entonces hay, para el hombre, «problemas físicos» (Zubiri, 2002, pp. 29-30).

Pues bien, en nuestro análisis ese medio que en última instancia es un *modo de ser* es el ámbito de “lo obvio”. ¿Qué es esto? Lo obvio sólo se puede comprender si comparamos el modo de instauración del hombre en la realidad con la de los sentientes no-inteligentes. Para éstos no hay un ámbito de lo obvio pues su vida es tan sólo la línea directa entre estímulo y respuesta. Los animales no se encuentran en lo obvio, sino en el ámbito de lo determinado, ¿por qué? la razón es que en el animal –aun para el más “superior” de ellos– toda opción está determinada por sus estructuras sentientes y por causa de ello no se encuentran sumergidos entre posibilidades, sino únicamente entre reacciones. En el ser humano eso no sucede porque toda reacción forma parte del problema subyacente que la provocó, y eso quiere decir que queda absorbido en la misma posibilidad como momento suyo. Es así porque para él toda reacción se entiende *en y desde* ese ámbito abierto por la intelección que llamamos “mundo”, y en ese sentido la reacción en tanto que tal no está obligada a ser ejecutada, sino que queda flotando, *indeterminada*, en la esfera de la posibilidad. Luego, si el sujeto le da salida será por su propio discernimiento retroactivo y experiencia mundanal de esa mismidad, pero no por una suerte de “instinto”, carácter a todas luces quimérico en el hombre.

El ámbito *en y desde* el cual lo que sale al paso puede resultar problemático es, entonces, el horizonte de “lo obvio”. Entendámonos bien, las cosas *por sí mismas* no son problemáticas ¿cómo podrían serlo? antes bien es la condición ontológica del ser humano la problemática, y lo que hay que establecer ahora es que sólo puede ser problemática en el ámbito de lo obvio, esto es, hay una intrínseca y congénere correspondencia entre el ámbito de las cosas (lo obvio) y la condición del hombre (problemática) que le posibilita preguntarse por las cosas con que se encuentra. Es falso que se pueda establecer la condición del hombre sin aclarar, al mismo tiempo, el ámbito donde se desarrolla; lo que busquemos de ser humano sólo se puede aclarar a la luz del *lugar* donde ser encuentra instaurado fácticamente, de otra manera se cae en un reduccionismo subjetivista.

Por ello, hay que afrontar el problema del “medio” en la filosofía, ¿pero cómo? de lo que hemos dicho podemos deducir que la pregunta por la talidad de las cosas es justo el principio de las ciencias y la

cultura en general, pero en filosofía no cabe esa visión, pues su mirada se dirige hacia aquello donde las cosas se vuelven problema. La filosofía no se pregunta por la especificidad de las cosas, sino por aquello que no es inmediatamente visible: su carácter de *obviedad*, y, por consiguiente, para que una cosa constituya un problema no basta con que esté “al paso del hombre”, se necesita algo más: que esa cosa de algún modo “inquiete” la mente del ser humano y que, a su vez, la mente tenga la posibilidad de *inquietarse*.⁴¹ Eso nos lleva a la otra cuestión que anunciábamos al principio: la “situación”.

§ 3. 1. 2. La “situación” del hombre.

En el apartado anterior dijimos que toda *situación* supone un “lugar”, un τόπος, y pusimos nuestra atención en el “ámbito” donde es posible la intelección; ahora debemos examinar la “situación” en que el hombre se encuentra en la realidad.

El carácter de *obviedad* de las cosas no es algo que “ponga” –por así decirlo– el ser humano, sino algo donde se *encuentra*; nos encontramos con las cosas porque *están*, no están las cosas porque “las encontremos”. Eso quiere decir que el ser humano está situado, de hecho, en un *horizonte*, está *siempre con* las cosas, es –si se me permite la expresión– su “*situs*”.⁴² Lo cual quiere decir que realidad y ser humano no son dos entes separados, sino, por el contrario, *congéneres*. Pero ¿qué se quiere decir con eso? Que el hombre no es esencial ni existencialmente extraño a la Naturaleza, sino un momento interno a ella cuya diferenciación se da sólo por poder refluir en su persona. El *homo sapiens* no es una cosa-realidad como una piedra o un astro, pero comparte con aquéllos el carácter de «real», y es así porque es un sistema sustantivo. Expliquémoslo a detalle.

⁴¹ “Para que el yo esté en una situación determinada no basta que las cosas estén ahí en torno al yo, es menester que esas cosas sean capaces de crear al yo dicha situación. Ahora bien, esto no depende tan sólo de las cosas, ni es de ellas de las que depende primaria y radicalmente [...] Si bien es verdad que son las cosas las que crean la situación, es también verdad, y una verdad anterior, que sólo la crean a aquél que tiene estructuras capaces de que la situación sea creada [...] Ahí está la luz, y sin embargo jamás creará una situación óptica a un topo, ni se las podrá crear”. Zubiri, X., *Sobre el hombre*, p.108.

⁴² “De las categorías aristotélicas hay dos que han corrido una triste suerte: la de *situs* y la del *habitus*. Se han interpretado como categorías cosmológicas: estaré en el campo o tendré una vestimenta, y en esa línea tienen poca importancia. Pero la cuestión es distinta en una filosofía del hombre y de la vida, donde cobran una función fundamental. Desde esta perspectiva nueva es menester enfrentarse con el análisis metafísico de la *habitud* y la *situación*”. *Ibidem*, p. 578.

Compartimos la propuesta de varias filosofías que se plantean que el ser-humano está “ya siempre” en un mundo configurado, ordenado y con sentido, que lo antecede, lo posibilita para hacer cosas y, en última instancia, es el suelo firme de su poder existir. De lo que implica esa visión en cada una de las teorías no tenemos nada que decir, si bien en su principio es donde discrepamos, pues de acuerdo a lo que hemos venido planteando para que pueda ser posible tal condición de *ser-en-el-mundo* debemos aceptar que el hombre «es mundo» porque, en última instancia, es «realidad».⁴³ Lo que se quiere decir es que “congeneridad” significa que el ser humano se genera a la vez y en el mismo modo que aquello que lo rodea y del mismo fundamento. Ahora bien, como aquello que lo rodea, la naturaleza, se genera a la vez y en el mismo modo que el hombre, su modo de rodear no es físico, sino ontológico, es «en-torno». Todavía más, como ese modo de estar en-torno no es inespecífico sino uno bien determinado, y es determinado porque se da en el modo de ser sustantivo, y como al ser sustantivo le hemos llamado «real», su en-torno es «entorno-real». Pues bien, gracias a que el hombre existe en un entorno-real es que puede constituir un mundo; en otras palabras, la congeneridad es capacitante ya que lo dota con el poder de abrir un mundo a partir de su radical instauración en el en-torno.

Dicho de otro modo, es por el carácter de ser «real» que el ser humano posee una intrínseca *apertura* hacia las cosas y precisamente por eso puede constituir un mundo (Zubiri, 1998-1; Zubiri, 1998-3). El hombre no es un ente cerrado ni por estructuras sentientes ni, mucho menos, por su inteligencia, por el contrario, está *instaurado* en la realidad (Zubiri, 1998-3, p. 212-214) como las demás cosas pero con una peculiar condición: su instauración no se reduce a un mero “estar”, sino que en virtud de que es una realidad *personal*⁴⁴ puede rebasar esa integración para estar en el mundo

⁴³ “Cada realidad está constituida por una serie de notas, de la cuales unas las debe la constelación a sus conexiones con otras, mientras que algunas otras no dependen de estas conexiones sino que, al revés, son notas que hacen posibles estas conexiones. [Las cosas reales son] unidades compuestas de una serie de notas cuyo carácter interno y formal es constituir sistema. No se trata del emerger de un sujeto unas notas, sino de constituir sistema entre sí [,] constelación [...] o sistema es una unidad primaria de notas cíclicamente clausurado; es justamente [una] sustantividad”. Zubiri, X., *Sobre la realidad*, pp. 51-53; además también puede consultarse Zubiri, X., *Acerca del Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

⁴⁴ “Implantado en la realidad, el hombre se pertenece a sí mismo en virtud de su peculiar consistencia. Subsistente por implantación, este animal de realidades ejecuta sus actos. Al ejecutar sus actos tiene que afirmarse físicamente en intimidad y acuñar dinámicamente la figura íntima que ha logrado ser con lo que ya es, frente al todo, al cual se encuentra positivamente religado. Así es como los hombres somos personas”. Zubiri, X., *Sobre el hombre*, pp. 152.

trascendiéndolo (Zubiri, 1998-3, p. 213). El hombre “está-en-el-mundo-trascendiéndolo”, y eso es justo el problema que nos interesa, porque esa condición lo “pone” en una *situación* distinta al resto de las realidades.

El ser humano se encuentra en un mundo que ni física ni intelectivamente le es ajeno ya que “de suyo” es una realidad mundanal, quiere decir esto que cada hombre está en una situación propia, que no es más que de él, pero que al mismo tiempo lo rebasa pues en ella su realidad está lanzada metafísicamente *hacia*⁴⁵ otras personas, cosas y el cosmos en general. Esta peculiar condición en el mundo es su *situs*⁴⁶; la situación del hombre es que se genera *en* la realidad y *con* otros seres vivientes, y eso en virtud de que es «real». La condición metafísica del ser humano es ser «realidad», lo cual significa que él y su mundo -como hemos dicho- se generan del mismo fundamento. ¿Cómo es esto? La razón es que el hombre tiene situación porque está *situado*, ¿dónde? en un horizonte, ¿por qué horizonte? porque el mundo no es un mero conjunto de cosas y personas sino una dimensión de la realidad resultado de la convergencia entre el lugar y la situación. El hombre *está* en la realidad trascendiéndola, y a eso es justo lo que llamamos «horizonte».⁴⁷ No es sólo la realidad, eso es el lugar; tampoco exclusivamente la trascendencia, eso es la situación; sino el «estar en la realidad trascendiéndola», donde «estar» no es un mero agregado sino la condición “trascendental” de la instauración personal. El hombre «está» en un «lugar» en una «situación», y la co-pertenencia de los tres es «horizonte». Pero ¿por qué trascendental?

⁴⁵ “Esta situación es abierta no sólo por parte de las cosas, sino también por parte del hombre mismo, pues el hombre está abierto a la situación él mismo, en cuanto realidad. El carácter de mí, que tiene la vida con que el hombre está incurso en la situación, es el de un mí abierto al orbe de realidad. Desde su propio mí, como sustantividad abierta, queda el hombre abierto «hacia»”. *Ibidem*, p. 579.

⁴⁶ “En la historia, el hombre se va haciendo. Por consiguiente cada forma concreta suya se va edificando no sólo conforme al esquema filético transmitido, sino también apoyado sobre las posibilidades de realización que recibió de sus predecesores vehiculadas en su génesis filética. Este proceso en cuanto proceso tiene un carácter prospectivo propio: constituye el tiempo histórico. Cada momento no sólo viene después del anterior, sino que se halla apoyado positivamente sobre éste. En su virtud, la tradición tiene constitutivamente lo que llamaríamos «altura de los tiempos». Una misma acción puede tener distinto carácter según sea la altura de los tiempos. Tratándose de la vida de una sola persona, esa altura constituye la «edad». Pues bien, existe una «edad histórica» que es, por así decirlo, una edad de la comunidad. En su virtud, los hombres de una misma edad histórica son en comunidad «coetáneos». La forma según la cual refluje la proyección específica sobre cada uno de los miembros del *phylum* es la *coeternidad*”. *Ibid.*, p. 210.

⁴⁷ “La mundanidad es un momento o nota de la realidad de cada cosa *qua* real. No es nada «añadido» a la realidad de cada cosa, sino que se identifica *in re* con su realidad; y, sin embargo, es estrictamente propiedad o nota de lo real *qua* real: es su pura respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad. Por tanto, mundo es un carácter trascendental de la realidad en cuanto tal [...]” Zubiri, X., *Sobre la esencia*, pp. 428-429.

Es que la forma del “estar” del ser humano en el mundo no es -repito- una mera integración, sino que – permítaseme la expresión- *trascendiéndolo está en él*, es el “estar” en el modo de la *instauración*⁴⁸, es decir, que ese “estar” es la “figura” en que el hombre se encuentra en la realidad ¿cómo se encuentra el hombre? a modo *personal*, ¿qué quiere decir eso? que está *desde sí mismo y por sí mismo* en la realidad (Cf. Zubiri, 1998-3); la *trascendentalidad* es, así, la condición de propiedad que posee el hombre y que esencia su *situs* real. En él hay una «instauración trascendental», y eso es justo lo que lo separa de la totalidad de las cosas con que se enfrenta en el universo.

En resumen, estar instaurado trascendentemente con figura personal es el modo de instauración del hombre en el cual se encuentra desde y por sí mismo con el mundo y las cosas. En esa condición el hombre conforma un horizonte que le permite inteligir lo que le sale al paso, y con ello “poder hacer” algo. Pero esto último no lo hemos explicado. Es nuestro tema siguiente.

§ 3. 2. *El horizonte de la realidad.*

El ser humano, además de estar instaurado en la realidad trascendentalmente, también está en ella “familiarmente”; este carácter hacia el mundo no es una disposición afectiva –ni nada por el estilo–, sino la *forma* de la figura personal.⁴⁹ El hombre está en el mundo con *figura* personal –decíamos- pero ahora hay que especificarlo: de *forma* familiar. El mundo no es primeramente algo para él inhóspito, sino

⁴⁸ Cf. Zubiri, X., *Inteligencia y Realidad*, pp. 212-214.

⁴⁹ El hombre está situado en la realidad de tal manera que la proyección es un elemento de su persona, y ese carácter proyectivo pende de dos cosas: de las posibilidades que pueda elegir para concretar su posesión y de su propia sustantividad como cosa real. Esta última condición, sin embargo, es la que prevalece pues la forma de la instauración es física y decurrente, y no sólo proyectiva. Al contrario de Heidegger que establece que toda disposición afectiva es un efectivo poder-ser, la familiaridad no es en ningún caso una simple posibilidad-de-ser, sino la forma «radical» de la instauración personal en el mundo. Instauración que, además, se funda en la apertura metafísica de la sustantividad humana, y en el carácter de «ser propio» de la realidad. Sobre esto Heidegger comenta que “El “encontrarse” no se limita a “abrir” el “ser ahí” en su “estado de yecto” y su “estado de referido” al mundo “abierto” en cada caso ya con su ser; es incluso la forma de ser existencial en que el “ser ahí” se está entregando constantemente al “mundo”, se deja “herir” por éste de tal suerte que en cierto modo se esquivo a sí mismo [...] El “encontrarse” es una forma existencial fundamental en que el “ser ahí” es su “ahí”. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 157. Pero eso no es lo que afirmamos aquí, pues mientras el filósofo alemán piensa en “el “ser ahí” es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo” (*Ibidem*, p. 151), nosotros decimos con la familiaridad que es la forma radical de la instauración personal porque es «en» ella donde el ser humano efectivamente está arraigado. La familiaridad es la forma del hombre en el mundo, y eso quiere decir que toda “disposición afectiva” sería –permítaseme la expresión- un modo de colocación existencial en ese plano trascendental. Esto, por supuesto, no invalida el análisis de Heidegger, pero muestra una “estrato” de la instauración anterior al ámbito de sentido.

hospitalario; el mundo es su casa, y en su casa uno no puede sino sentirse familiar, acogido. Sólo por ser el mundo algo familiar es que puede convertirse en inhóspito, y eso puede suceder por muchas razones: por la inadecuación del resultado de una acción con lo proyectado, por el funcionamiento a-normal de un ente, por la incidencia violenta de algún agente externo, etc., si ocurre alguna de estas cosas el mundo resulta poco grato, inseguro; pero entonces es sencillo notar que es una instancia segunda que pende de una forma previa: la familiaridad.

Mas en la familiaridad no termina el asunto porque ésta sólo es posible por la intrínseca *apertura* (que es un momento de la instauración trascendental) del ser humano hacia el mundo. Si mi casa me resulta familiar es porque *está allí y puedo volver a ella siempre*⁵⁰, eso quiere decir que previa a la familiaridad es la apertura del hombre hacia el mundo. Si fuera errante, entonces sí el mundo se vuelve inhóspito, pero el hombre vive inmediata y regularmente en el mundo como en su casa.⁵¹ Mi mundo inmediata y regularmente es familiar y me acoge, y es donde puedo conocer las cosas a placer. La familiaridad es, pues, la condición de posibilidad de toda problematicidad, pero ambas penden de la apertura ontológica del hombre hacia la realidad. *Aperturidad, familiaridad y problematicidad* son, en consecuencia, categorías de la realidad humana a las cuales la filosofía se debe acercar viendo en ellas los caracteres «tópico», «situacional» y «horizontal» de la realidad en su conjunto.

Pero no terminamos con eso, porque con el análisis de las categorías de “lugar” y “situación” nos hemos dado cuenta, por una parte, que toda situación tiene un principio por el cual *incorpora y entifica* el entorno creando con ello un “mundo”; y por otra, que ese entorno no es simplemente lo que le rodea, sino todo aquello que, gracias a su apertura ontológica, se le presenta como “realidad”. De ello podemos deducir que no es condición mínima que las cosas se presenten de esa manera, por el contrario, tenemos que aceptar que es la forma propia y radical de expresión de las cosas y al mismo tiempo el modo en que las aprehendemos. En otras palabras, el carácter “real” de las cosas no es algo derivado de su

⁵⁰ “Puedo volver a ella siempre” debe entenderse como “la conozco” y “en ella puedo conocerlo todo”.

⁵¹ En ese sentido, sólo la ciencia vive en condición de exiliada pero por voluntad propia. La ciencia no puede ser sedentaria sin dejar de ser ciencia, por ello, su condición general e imprescindible es errar (por supuesto, no en el sentido de tener por principio el error, sino en el sentido de siempre estar yendo de un lugar a otro en busca de lo no conocido).

aprehensión intelectual ni mucho menos algo que les concierna sólo a ellas, sino un “modo de ser” dentro del cual las cosas y el hombre convergen cada uno *desde y por sí mismo*. Para ser exactos, sería mejor decir que ser humano y cosas son el despliegue de la realidad en el mundo, que es el orden donde la realidad no sólo es aquello que tiene contenido y que actúa por *sí mismo*, sino también es “horizonte”. Es otro momento diferente de su mera esencialidad, porque ya no se trata de que las cosas sean *sí mismas* y que por esa posesión sean respectivas; sino de que su respectividad tenga *forma*.⁵²

Vayamos por partes, si recordamos lo dicho anteriormente el ser humano tiene un *situs* distinto de los animales: mientras que en éstos su situación es mera “integración”, el hombre, en cambio, tiene una «instauración trascendental». En esta *específica situación* la respectividad crea un entorno que, por basarse en la formalidad con que quedan las cosas en ella, debe llamársele *mundo*.⁵³ Por supuesto, los animales también tienen algo que los rodea, pero a eso que los rodea, por alzarse sobre la formalidad de estimulidad, sería mejor nombrarlo *medio*. No son lo mismo mundo y medio, aquél es la totalidad de las cosas *en tanto que reales*, es decir, el conjunto de aquello cuya forma respectiva es su carácter real; el

⁵² Si partimos de las propiedades físicas y químicas de las cosas, vemos que entre ellas mantienen relaciones por sus propiedades: la colisión de estrellas, la formación de substancias como el agua, la sequía de los desiertos por acción del viento y la luz, etc.; en esos casos su forma respectiva se da como la capacidad de relacionarse de cada cosa por sus propiedades creando con ello un campo específico. Toda cosa en el universo se encuentra en un campo y es así porque sólo en éste les es posible actuar o reaccionar de uno u otro modo. Todo campo es, pues, determinado, y por serlo es “entorno”, porque es el lugar donde lo que coincide puede relacionarse. Como el entorno es el resultado de la coincidencia de la capacidad de actuar de las cosas, eso quiere decir que para cada cosa es lo que la “circunda”. Y a este entorno circundante de las cosas, por basarse en su forma respectiva, hay que llamarle entorno físico o, mejor, Naturaleza. Un segundo entorno sería aquel basado en el contenido de las cosas independientemente de si actúa o no, en ese caso el entorno es cosmos; luego, más allá de éste hay otro entorno donde las cosas están en relación no sólo por la capacidad de sus propiedades, ni por su contenido, sino por su “formalidad”; en este caso el entorno debe entenderse no como campo ni cosmos, sino como mundo. Pero como hay dos tipos de formalidad: de estimulidad o de realidad, es menester declarar en qué específica situación estamos pensando si no queremos caer en ambigüedades. Cf. Zubiri, X., *Acerca del mundo*, pp. 12-18.

⁵³ “El viviente, por el mero hecho de estar viviendo, se encuentra en una situación. Pudiera parecer que una situación es encontrarse en o con algo. Pero esto no es tan sencillo. Si, por ejemplo, estoy en una situación de apuro, pudiera parecer que el apuro se debiera a la cosa que me apura; sin embargo, el apuro puede venir no de la cosa sino de mi propia situación, de modo que aún la cosa más sencilla puede crearme una difícil situación [...] La situación le está creada al hombre por todas las cosas que pertenecen a su entorno cósmico, incluida su propia realidad. Pero ninguna de esas realidades ni su conjunto constituye el carácter específico de la situación humana. También un perro se encuentra con luz, carne, con su dueño o su enemigo, con sus dolores o gustos, y, sin embargo, su situación es incomparable a la del hombre. Porque *lo típico de la situación humana no se halla en la complejidad de las cosas que intervienen en la situación, sino en que esas cosas se presentan como realidad*. La situación humana es situación de realidad y no meramente situación de estímulos. La situación del perro está definida por las cosas que intervienen en ella; no así la del hombre, porque las cosas a las que está abierto, le abren más allá de ellas [...] El carácter específico y real de la situación humana consiste en este su carácter abierto, abierto a las cosas reales, que en cuanto reales le abren a un ámbito mucho mayor del que le crea el carácter específico de las cosas que la integran”. Zubiri, X., *Sobre el hombre*, p. 578; las cursivas son mías).

medio, por su parte, es la totalidad de las cosas *en tanto que estímulo*. Esta diferencia es crucial en nuestro planteamiento porque a partir de él se desarrolla nuestra epistemología. El hombre está en una situación en la cual aprehende las cosas *en tanto que reales*, pero donde “realidad” no es algo puesto por él ni un carácter exclusivo de las cosas, sino la formalidad de lo aprehendido y la forma en que las cosas se presentan. Es un modo de ser que al mismo tiempo es *lugar, entorno* y *lo circundante*, es decir, «horizonte». Horizonte donde el hombre puede llegar a conocer por estar todo contenido (las cosas y su propio modo de ser) en su experiencia.

Pues bien, para continuar, puesto que ya sabemos el entorno donde se encuentra el hombre y la forma de la respectividad que le concierne, es menester mostrar las consecuencias del análisis en relación con la ciencia filosófica; porque toda ciencia parte de un “modo de habérselas” particular del mundo, es obligatorio en nuestro recorrido saber qué se dice cuando llamamos a la filosofía un “modo de experiencia”.

§ 3. 3. *La filosofía como “modo de experiencia”.*

La filosofía es distinta de la economía, la política, la teología, etc., no sólo porque tenga principios, conceptos y un modo particular de acercarse a las cosas, sino también (y sobre todo) porque es un *modo de experiencia peculiar* en el hombre. ¿Qué significa esto? Que la filosofía vive *por sí y para sí* dentro de su propia *sistencia*, es decir, que si bien forma parte de un cuerpo de conocimiento, su *posibilidad* no se la debe a él. Claro que podríamos encontrar en ella una referencia interna al *lóγος* de una mentalidad específica, como “modo de ser”, pero es siempre una relación posterior a su propia constitución pues ninguna ciencia estricta es derivativa. Ciertamente toda disciplina emerge de una situación fundamental, mas la forma específica de su realización no pende exclusivamente de las capacidades o potencias del ser humano ni mucho menos de lo “ya sabido”; en cambio, la realidad proporciona los medios y eso lleva a que la filosofía y toda otra ciencia sea *ex-* desde sí misma como historia. Lo que se quiere decir es que la realidad de las cosas, en tanto *formalidad*, es el principio de

conocimiento de todo saber estricto, y, al mismo tiempo, que sólo siendo posibilidad *hecha* la ciencia puede buscar sus principios de constitución como “modo de experiencia”.⁵⁴ Ciencia y realidad no son dos entes separados como si se trataran de sujeto y objeto; antes es lo opuesto, ambas son elementos de una misma *ex-sistencia* que se realiza peculiarmente en el orden de la experiencia.

Pero todavía hay más, porque “[Toda] posibilidad viene definida inicialmente por su carácter ejecutivo, por lo que con ella se puede hacer” (Zubiri, 1998-2, p. 581), y eso para nosotros significa que con un análisis historiográfico de la filosofía no ganamos nada en tanto que ese modo de proceder es un mero “decir”; más bien lo que hay que buscar es *lo que se puede hacer* con la filosofía, tenemos que “apropiarnos” de ella. Pero *apropiarse* de la filosofía no significa “saberlo todo”, ni tomarla como mero instrumento teórico, mucho menos como un conjunto de datos “disponibles” en todo tiempo y lugar; sino “[...] aceptarla y hacerla mía. Mi aceptación y decisión es lo que otorga a una posibilidad ofrecida su carácter real y positivo, el que se ponga en marcha. En este caso, *la posibilidad cobra un carácter formalmente distinto, que es el poder [...]*” (Zubiri, 1998-2, p. 315).

En virtud de lo expreso, hay que tomar a la filosofía como *posibilidad*, pero una posibilidad que *exige* su realización; aunque no una realización en el orden de la pragmática –hay que aclararlo-, sino en el ámbito de la realidad. El pensamiento filosófico necesita *reificarse*, esto es, retornar a la realidad, pues de ella vive. La reflexión filosófica “emerge” de la realidad, es el lugar *desde donde y por el cual* se abre la posibilidad de ser sí misma.⁵⁵ La filosofía es una forma de “autoposesión” cuando se *hace*; no se le puede ver desde fuera, es una posibilidad de vida, y por ese motivo toda relación extrínseca es subordinada. La ciencia filosófica es “modo de experiencia” sólo si se le toma en sentido fuerte, como el apoderamiento de mi realidad *en tanto que realidad*. Y si se realiza, resulta que no soy yo quien posee filosofía, sino todo lo contrario, la filosofía se apodera de mí. La filosofía es *autoposesión* de mi realidad y la del mundo por

⁵⁴ Como apunte a esto último –no está por demás señalarlo- ninguna ciencia preparatoria podría tener sustento en el mundo (por más que así se crea en la actualidad), ya que o bien sería simplemente aproximativa o bien meramente discursiva.

⁵⁵ “[...] el fundamento de toda posibilidad sea la posesión de la mismidad. En tanto hay posibilidades en cuanto hay un viviente que se posee a sí mismo, y que tiene que poseerse en determinada forma desde la situación en que se halla incurso. La vida tiene inexorablemente una forma, porque desde sí mismo el viviente está en situación. La posibilidad es la forma concreta de autoposesión del hombre”. Zubiri, X., *Sobre el hombre*, p. 581.

voluntad, una que se me impone en cada situación de mi vida. Por supuesto, cabe no tomársela como realización de vida, el ejercicio filosófico no es forzoso si uno permanece velado en la ignorancia o si la situación no lo permite, y eso indica que, como cualquier otra posibilidad, el pensar metódico sobre la realidad en que consiste la filosofía es factible sólo en cierto sentido, en su lugar y a su hora. No todas las culturas han desarrollado pensamiento filosófico y tampoco donde lo hay se ha desarrollado en todo momento, a veces por una cierta situación histórica y otras porque su misma mentalidad lo impide; pero si efectivamente está presente entonces se apodera del hombre como su sujeto formal y la situación se convierte en “ex-periencia”, y en consecuencia se activa la posibilidad de ejercitar el “poder” que ella supone. ¿Cuál es ese poder? Hay que investigarlo.

§ 3. 4. *Los horizontes de la filosofía a lo largo de la historia. Grecia.*

Sabemos que en Grecia la *ratio entis* era la naturaleza (φύσις) (Aristóteles, 1997, V, 4; Zubiri, 1999-1, pp. 203-235): *por y desde* ésta se comprendía el hombre y establecía sus relaciones con el mundo. Las cosas naturales (φύσει ὄντα) se comprendían en un estado de eterno movimiento (ἀεί ὄν), lo cual significa que si bien la φύσις es el fondo del pensamiento (Aristóteles, 1997, V, 4), el movimiento (κίνησις) es uno de sus *principios* (Aristóteles, 2002, I, 1), pero κίνησις que no se refiere al simple desplazamiento local de las cosas (Aristóteles, 2002, IV), sino a la eterna contingencia de la naturaleza que se renueva cíclicamente (Aristóteles, 2002, I; Zubiri, 1999-1, p. 204). La contingencia (αἰών) así entendida, esto es, bajo la razón natural, es el segundo *principio de inteligibilidad* del pensamiento griego. Por lo cual podemos decir que *movimiento* (κίνησις), *contingencia* (αἰών) y *naturaleza* (φύσις) conformaban como tríada ontológica-naturalista el horizonte de pensamiento griego.

Dentro de este horizonte los griegos concibieron el contenido del mundo de una manera particular: las cosas que hay en él cambian constantemente. Aún cuando no les parecía evidente el principio del que provienen todas las cosas, ni lo que pudiera haber de trascendental en ellas, los griegos vivieron la naturaleza (φύσις) como un movimiento eterno (ἀεί ὄν) y la dificultad que se presenta en

esta *situación* es si se puede conocer una cosa *en tanto que cosa* (τὸ ὄν ἢ ὄν) inmersa en el cambio. Pero no vayamos por el cómo se concibe una teoría del conocimiento en la antigua Grecia, sino centremos nuestra atención en el cómo vivía el griego esta situación peculiar pues, en su modo, está la clave de su pensamiento.

El horizonte mental del griego estaba enmarcado por dos principios bien definidos, el λόγος y el νοῦς. El griego común se confrontaba con el mundo y las cosas viendo y diciendo lo que eran, con la fuerte idea de que lo dicho y lo visto, si bien no son la misma cosa, coinciden en un mismo acto.⁵⁶ Así, cuando el griego decía rayo, en su expresión (λόγος) se hacía presente la cosa misma (τὸ ὄν); claro está que si bien lo dicho y lo que se dice no son lo mismo (ταυτόν), en el λόγος se encuentran los dos (ἐπιστήμη y ἐπιστητόν son ταυτόν), y es así porque éste no es algo extrínseco (χωριστόν) a la cosa misma.⁵⁷ Gracias a esta forma de concebir el logos y la naturaleza en Grecia podía nacer una investigación que se ocupara de describir aquello que se hace presente *desde sí mismo* (αὐτὸ καθ' αὐτό) a la inteligencia (νοῦς). ¿Por qué? Pues es que esa *situación* peculiar en que se encontraba el hombre griego lo limitaba positivamente en su “modo de habérselas” con el mundo, permitiéndole aproximarse a éste y su contenido de manera específica. La situación horizontal de la cultura griega está circunscrita por los modos de experiencia visual y lógica. No es casualidad que el λόγος sea para ellos el ordo de la

⁵⁶ “Aristóteles entendía que la actualidad perfecta del acto de conocimiento (ἐντελέχεια) es la presencia de la actualidad misma en que la cosa consiste en acto; es ταυτόν en ese orden, no que sea un ταυτόν de la realidad de la inteligencia y de la realidad de las cosas; por el contrario, Aristóteles dice expresamente que el εἶναι del oído, el εἶναι de los ojos, el εἶναι del νοῦς es distinto de lo que es el εἶναι de una campana que suena. Cuando yo escucho una campana que suena, tengo un acto cuya ἐντελέχεια actual por parte mía es precisamente la misma que la ἐντελέχεια en que consiste la pura sonoridad de la cosa que suena”. Zubiri, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 271.

⁵⁷ “Al hablar el hombre expresa algo. Y a ese algo expresado en el decir llama el griego λόγος, que ha adquirido el doble significado de palabra y de razón, idea de algo. A lo dicho en cuanto dicho (el rayo que cae) llama el griego λόγος [¿Qué es el λόγος?] Primariamente significa lo expresado en él. Para Heráclito significa ya lo que está mencionado por la palabra. Cuando habla del relámpago no piensa el griego más que eso, el relámpago, un relámpago, el fenómeno atmosférico en sí mismo [...] La función específica del λόγος es «desesconder», expresar algo. La naturaleza se expresa, se revela, se declara a sí misma en el λόγος”. Zubiri, X., *Cursos Universitarios*, Vol. 1, p. 12-13; “[Para Aristóteles] La inteligencia, cuando entiende el ser en cuanto tal, las cosas en tanto que son, tiene precisamente la estructura del ente en cuanto tal, del ente que es siempre”. Zubiri, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 66.

inteligencia, antes bien es resultado de su experiencia mundanal.⁵⁸ La φύσις es no sólo lo que le rodea a modo de ambiente, sino principal y radicalmente un *modo de ser*, y allí está la clave para una correcta comprensión de su pensamiento. La φύσις es el aspecto formal de todo lo que existe y la condición necesaria de *lo que es* y *lo que puede ser* (incluido el ser humano). Esta triple dimensión de la φύσις como *sustento, esencia y perdurabilidad* –no está por demás decirlo– es lo que la hace algo divino (τὸ θεῖον).

En esa *situación* el hombre griego puede lanzarse a buscar el principio real que lo constituye y al mundo. Si hay algo cierto para el griego común es que las cosas “están ahí”, más allá de que conozca o no su fundamento y, a fuer de tal, el ser se entiende como “lo que siempre es” (ἀεί εἶναι). La contradicción que marca la finitud y el cambio de los individuos frente a su fuente eterna es, por ello, la razón inquietante que impulsa al voũς preguntarse por *lo que es* el mundo y él mismo. Siendo partícipe de la eternidad, sin embargo, su existencia no puede “durar”, allí está el asombro al modo de la inquietud que posibilita a la filosofía nacer. El asombro no proviene simplemente del darse cuenta que las cosas están ahí, y que siempre han sido, sino de que estando siempre presentes, *no duran*. Justamente ese es el problema del paso del ser al no-ser: no es que haya una evanescencia de la realidad, sino que siendo partícipe de lo que siempre es, la existencia individual tiene en su raíz la nota de la temporalidad. Luego el problema del conocimiento se alza desde este hecho, pero no antes. La situación crea el problema, no la duda misma, si es que la filosofía es el ejercicio de la inquietud es precisamente porque hay algo inquietante en la experiencia que exige la posesión de la duda como posibilidad.

Con esto queda definida la *situación* peculiar en que la filosofía griega se desarrolló, que es lo que buscábamos saber; pero aún falta revisar otro horizonte que desde su misma experiencia se distingue de lo que hemos visto. El horizonte latino tiene su forma propia y es lo que veremos a continuación.

⁵⁸ De esto se puede deducir que así cómo el hombre esté instaurado en el mundo, así será el modo de su investigación. El modo de instauración del hombre judío es radicalmente distinto al del griego, el hindú y el musulmán, verbigracia, el desierto constituye para ellos algo más que un simple medio ambiente, es un principio ético y metafísico cuya realidad circunscribe su visión de mundo. En este sentido, el modo de instauración del hombre en la realidad es una experiencia fundamental que sostiene y posibilita al mismo tiempo las condiciones materiales y conceptuales de todo pensamiento.

§ 3. 5. *Los horizontes de la filosofía a lo largo de la historia. Filosofía Latina y Medieval.*

Es muy complejo decir si de algún modo la filosofía griega “originó” a la filosofía latina y medieval. Depende de qué entendamos por originar. Tal vez en cierto sentido el origen de la filosofía de los primeros siglos de nuestra era no está propiamente en Grecia, ni en lo que en ese momento se entendía por filosofía. Lo problemático es ubicar ese “momento” donde el pensamiento se desplaza de horizonte. Por supuesto, tenemos que descartar un cambio repentino y radical, pero entonces ¿qué debemos buscar y hasta dónde? Ciertamente el adjetivo “latino” nos hace pensar primeramente en un sentido lingüístico, pero eso es sólo accesorio al problema porque la filosofía posterior a Grecia, si bien todavía no se escribía en latín, ya se distinguía conceptual y metódicamente de aquella. Así, por ejemplo, Filón de Alejandría, Justino Mártir, los Padres Orientales (Atanasio, San Basilio, San Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo), u Orígenes, escribieron en griego y, sin embargo, no hacían filosofía al modo de los griegos. El primero, además, era un judío con educación griega cuyos escritos tratan precisamente de conciliar las dos tradiciones, algo impensable en siglos anteriores (sin olvidar que tampoco era cristiano). Por estas razones, habrá que convenir que un mejor nombre para la filosofía posterior a Grecia sería filosofía post-helénica y no filosofía cristiana como lo sugiere Étienne Gilson en su libro *El espíritu de la filosofía medieval*⁵⁹, pues su definición, si bien no es incorrecta, es insuficiente porque deja fuera a aquellos que no asisten a la Revelación, ya sea porque son anteriores a ella, como Filón de Alejandría; o porque se encuentran en otra tradición, por ejemplo el neoplatonismo (Plotino, Porfirio,

⁵⁹ “Llamo, pues, filosofía cristiana a toda filosofía que [...] considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón [...] Para quien lo entiende así, esta noción no corresponde a una esencia simple susceptible de recibir una definición abstracta; más bien corresponde a una realidad histórica cuya descripción solicita. No es más que una de las especies del género filosofía y contiene en su extensión los sistemas de filosofía que no han sido lo que fueron sino porque existió una religión cristiana y sufrieron voluntariamente su influencia”. Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 41-42.

Jámblico, Proclo).⁶⁰ En cualquier caso, dejando ya de lado el problema del nombre adecuado, sería un error pensar que la filosofía posterior a Grecia tiene un origen independiente de ella, aunque también sería equívoco pensar que es tan sólo una extensión de la misma. No hay que hacer un comparativo de los conceptos para llegar a tal conclusión, tampoco necesitamos una Etimología ni una Historia, sino encontrar el origen del cambio de la filosofía en la estructura de la mentalidad que la contiene.

Como dije unas líneas atrás, lo que provoca la transformación en la filosofía no está en ella misma, sino en otra realidad que la antecede. Internamente, esto es, *en y por sí misma* la filosofía no puede cambiar, porque no hay tal cosa como filosofía de la filosofía⁶¹, si es que cambia es porque algo la hace cambiar. ¿Qué es ese algo? A saber, la forma en que se *posee* la filosofía. Detrás de toda forma de conocimiento hay una experiencia real que posibilita el acceso al mundo. Más allá de que se escriba en griego, latín o hebreo, la filosofía sufre transformaciones en virtud del cambio en la forma de instauración del hombre en la realidad, lo que implica que lo que la hace cambiar es la forma peculiar en que se posee, cada una correspondiente a una distinta *situación*. La filosofía es posible sólo dentro de una experiencia fundamental, dentro de un *modo de habérselas* del hombre con la realidad.

Hay que revisar, entonces, en qué situación se encontró la filosofía a la caída de Grecia. Como acabamos de ver, ubicar el “momento” donde la filosofía griega dio paso a lo que denominamos “filosofía post-helénica” es por demás complicado, por no decir imposible. La filosofía no cambia repentinamente, y si acaso sufre modificación en sus principios y conceptos es por un largo y complicado proceso de trans-formación. El mismo E. Gilson, por ejemplo, comenta que el pensamiento semita, y más precisamente el pensamiento judío-hebraico con su Dios de la Alianza, se apoderó de las

⁶⁰ Tomemos el término “filosofía post-helénica” como una noción sólo provisional, el problema de darle un nombre a las formas filosóficas no naturalistas pero tampoco cristianas es sumamente complejo porque ¿con qué filósofo habría de comenzar esta nueva “etapa”, de Filón de Alejandría o más bien de la tradición que él sigue, que es aquella comenzada por los Setenta? ¿O, más bien, hay que iniciar la cuenta desde la muerte de Aristóteles? Los “límites” del término no son nada claros, quizá por ser demasiado extensos; pero es que no pueden dejar de ser tan generales puesto que en los primeros siglos la filosofía no era homogénea, lo cual nos indica que no es un problema sólo conceptual, sino histórico; ningún adjetivo alcanzará a englobar la gran heterogeneidad de las reflexiones filosóficas puesto que en esta época se estaba gestando justamente un cambio de horizonte en el interior de las mismas. Por este motivo, repito, aceptemos el término “filosofía post-helénica” sólo provisionalmente.

⁶¹ De la misma opinión es A. Pintor: “Los horizontes se suceden, pero esta sucesión implica siempre una ruptura entre ellos, pues ningún horizonte por puro desarrollo interno desemboca en otro distinto”. Pintor Ramos, A., *Realidad y sentido*, p. 310.

posibilidades internas de la filosofía griega (Gilson, 2007). Pero ¿qué quiere decir con eso? ¿Cuáles son esas “posibilidades” que menciona? X. Zubiri tiene un planteamiento similar si acaso un poco más atrevido, nos dice “[...] Grecia recibe un día la predicación cristiana. El cristianismo salva al griego, descubriéndole un mundo espiritual y personal que trasciende de la naturaleza” (Zubiri, 1999-1, p. 55); donde también podemos preguntar ¿qué quiere decir allí “salvar”?

El problema se acrecienta cuando vemos que no es una absorción sin más de la filosofía griega por el pensamiento semita, sino por los judíos helenizados en la Alejandría del siglo III. Esta fusión entre el pensamiento filosófico griego y el teológico hebreo quizá comenzó con la redacción de la *Septuaginta*, lo cual quiere decir que fueron las comunidades judías en la Diáspora, esto es, judíos que hablaban griego y un poco más adelante las primeras comunidades cristianas las que desarrollaron este nuevo tipo de pensamiento.⁶²

Si el análisis es correcto, caemos en cuenta de que el origen de la filosofía post-helénica no está completamente en Grecia, sino también en Israel, y no sólo en la filosofía, también en la teología. Es muy fácil condenar y suprimir toda la filosofía que va desde la muerte de Aristóteles hasta Descartes, pero es irresponsable y vulgar al parejo, aún ubicar a Tomás de Aquino como el primer pensador que rompe las barreras teológicas para enarbolar un sistema propiamente filosófico parece un poco despistado.

⁶² “[...] la lectura cristiana que los autores del Nuevo Testamento hacen del Antiguo se apoya en la Septuaginta. Los influjos de la Septuaginta en los escritos del Nuevo Testamento son múltiples y se pueden observar a distintos niveles: 1) En la configuración de la lengua, pues aunque el Nuevo Testamento está redactado íntegramente en griego, imita el estilo de la Septuaginta y tiene numerosos semitismos lexicales y sintácticos; 2) La Biblia griega constituye la principal fuente de citas del Antiguo Testamento en el Nuevo; 3) la Septuaginta es fuente de inspiración para la redacción de numerosos pasajes del Nuevo Testamento”. Fernández Marcos, N., *Septuaginta*, p. 90.

Tenemos que ir siglos atrás en busca del encuentro entre la cultura griega y la cultura hebrea para descubrir allí la puerta de acceso al pensamiento occidental.⁶³

§ 3. 6. *Decir en griego la experiencia del mundo judío.*

En la *Septuaginta* (más allá de que su redacción se considere “milagrosa”) está presente la inmensa dificultad de traducir términos hebreos y arameos al griego. Dejemos de lado por el momento que el texto traducido sea de carácter teológico y religioso, también pasemos el que toda traducción aun entre lenguas modernas es complicada –por decir lo menos–; en este caso se nos presenta algo más problemático: poder verter en griego el *modo de estar en la realidad* del pueblo judío y, a su vez, saber qué tanto los conceptos griegos desbordan o no a sus símiles hebreos.

Hacer una comparación puntual de las creencias, costumbres, tradiciones, mitos, etc., de estas dos culturas es una tarea interminable, por lo que es necesario reducir nuestra investigación a mínimos con el fin de arriesgar una posición. Además, es más acorde al ejercicio filosófico señalar una realidad metafísica que tenga el poder suficiente de hacer cambiar un horizonte, que agotar las instancias interpretativas con análisis y comparaciones históricas, lingüísticas o ideológicas que al final dejarán al problema incólume.⁶⁴ El punto de aproximación y quiebre de estas dos formas de pensamiento parece

⁶³ “[...] mediante sus contactos con el mundo helenista, los cristianos conocieron su capacidad de expandirse, de penetrar en nuevos campos, de hacer frente a la variedad de necesidades humanas y de satisfacer muy diferentes exigencias y aspiraciones. La mayor de sus contribuciones fue la lengua griega. Es de suma importancia en la historia de la Iglesia el hecho de que, aunque su fundador hablaba en arameo, su voz llegó a los más amplios círculos de la humanidad en griego, pues en esa lengua se escribieron los libros del Nuevo Testamento y muchos de los comentarios patrísticos acerca de ellos. Ningún otro idioma hubiera podido servir tan bien a este propósito, pues podía expresar los conceptos filosóficos con un vigor y sutileza inalcanzables en otra parte, y al mismo tiempo manifestar los más profundos sentimientos religiosos con gracia y poesía [...] De los filósofos y autores griegos aprendió la Iglesia el arte del pensamiento lógico y de la especulación científica [...] Los griegos proporcionaron a la Iglesia sus teólogos, hombres que analítica y críticamente examinaron el texto de las Sagradas Escrituras, que lo interpretaron a la luz del pensamiento contemporáneo y formularon sus principales doctrinas con la ayuda de términos filosóficos. Así la Iglesia se vio fertilizada por dos tradiciones orientales, el judaísmo y el helenismo [...]”. Zernov, N., *Cristianismo Oriental*, pp. 26-27.

⁶⁴ “Hay que ver con cierta precisión este nuevo modo de existencia que el hombre tiene en el mundo, por lo cual surge la pregunta filosófica con un sentido radicalmente insospechado para Grecia. Este modo de existencia es el que el cristianismo ha extendido sobre el mundo. Y justamente el problema está en averiguar cómo en campo cristiano pudo germinar algo que mereciese llevar el mismo nombre que la *Philosophia* de los griegos [...] El problema no está en averiguar cómo se extendió de hecho el cristianismo en el mundo clásico, sino qué hay en el cristianismo que le permitió extenderse sobre aquél [...] Es un problema que afecta, pues, no a la coexistencia del cristianismo con otros hechos históricos, sino a las posibilidades internas mismas del cristianismo”. Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía (1932-1944)*, pp. 51-52.

ser la concepción del “no-ser”; no porque éste sea su problema central, sino porque en el modo de concebir el no-ser está la clave para comprender qué es el mundo. Para los griegos el no-ser concluye indefectiblemente en la nota de la temporalidad –ya lo dijimos–; mientras que el problema de la creación del mundo y el hombre por Dios a través de un acto libre que se realiza desde la nada (*nihil*) es lo que se plantea la filosofía latina y medieval. La *situación* en que se desarrolla cada pensamiento es radicalmente distinta, y eso es lo que nos interesa: cada uno tiene un propio *modo de habérselas* con el mundo. Si el hombre griego comenzaba su reflexión con una afirmación: la naturaleza siempre ha existido; el cristiano inicia con una pregunta ¿por qué hay mundo?⁶⁵ Lo que quiere decir que éste se enfrentan con las cosas en un ámbito de nulidad: los entes empiezan por ser no-nada (*ex non ente*)⁶⁶ y, en su virtud, lo que tiene a la vista es su radical contingencia. En este cambio de horizonte se encuentra, justamente, la raíz del pensamiento occidental.

⁶⁵ “[...] en este cambio de horizonte, ser va a significar algo, *toto caelo*, diferente de lo que significó para Grecia: para un griego, ser es estar ahí; para el europeo occidental, ser es, por lo pronto, no ser una nada”. Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, p. 50.

⁶⁶ Aquí me separo de la interpretación de Antonio Pintor Ramos, reconocido discípulo de Zubiri, en cuanto a lo que define al “horizonte creacionista” que plantea su maestro. Pintor Ramos señala “Lo que define el horizonte filosófico creacionista es el lugar que en el cuadro del saber ocupa Dios creador y, en este sentido, me parece que el cuadro moderno del saber es distinto del medieval”. Pintor Ramos, A., *Realidad y sentido*, p. 306. Ahora bien, esto es de alguna forma justificado por el mismo Zubiri ya que en *Naturaleza Historia Dios* señala que “[...] el problema que Dios plantea no se refiere sólo a Él, como si fuera un ente yuxtapuesto y agregado a los otros, sino que se refiere también a todo lo demás, pues a su luz adquiere todo sentido distinto, sin por eso dejar de ser lo que antes era [...] visto desde Dios, el mundo entero cobra una nueva *ratio entis*, un nuevo sentido del «es». Al ser problema Dios, lo es también a una el mundo”. Zubiri, X., *Naturaleza Historia Dios*, pp. 442-443. Esto, sin embargo, no es suficiente para romper con el horizonte filosófico anterior, en tanto que la idea que atraviesa este nuevo horizonte es precisamente el de “creación”, pero la creación no se explica solamente por la presencia de Dios sino también por una realidad a partir de la cual él puede crear: la nada. Antonio Pintor está consciente la importancia de la idea de nada “La aparición de la idea de creación de la nada desfonda literalmente el horizonte griego” Pintor Ramos, A., *Realidad y sentido*, p. 293; pero, inexplicablemente, páginas adelante la olvida. Por ello afirmamos, y en contraposición a los que dice Pintor Ramos, que el horizonte creacionista no se define por la posición que ocupa Dios “en el cuadro del saber”, sino la idea de nihilidad que permea a toda la creación como su principio. Además, Pintor Ramos, cayendo en las trampas del intelectualismo, pretende señalar como la causa de ruptura del viejo horizonte griego la posición de Dios en el cuadro del saber, pero olvida que antes de cualquier posicionamiento epistemológico o gnoseológico de Dios, hay una experiencia primordial de la deidad que precisamente es la que funda cualquier posibilidad o imposibilidad de conocimiento. Y por si fuera poco, el mismo Zubiri en su obra fundamental, *Sobre la esencia*, señala que si hay una idea lo suficientemente distinta como para pensar en una ruptura entre la filosofía griega y la latina es la idea de mundo “El cristianismo tiene una idea del mundo es distinta de la de los griegos. La idea de mundo fue uno de los más importantes puntos de encuentro del cristianismo con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento filosófico propio. Puede decirse que originariamente toda la innovación que el cristianismo introduce en la filosofía es una nueva idea de mundo”. Zubiri, X., *Sobre la esencia*, p. 200. Puede decirse, sobre esto, que la idea de mundo cristiana está sostenida precisamente por la idea de nada, sin ella, la creación no tendría sentido. Luego, la posición de Dios en el cuadro del saber es derivada de la idea de mundo, lo que hace al concepto de nada preeminente en el entendimiento del cambio entre horizontes.

La aceptación y subsunción de la realidad de la nada –por decirlo así– trae consigo “nuevos problemas” que la filosofía griega no sólo no era capaz de ver, sino que *por principio* no podía plantearse. El no-ser a modo de *nada* exigió la re-conformación del horizonte filosófico.⁶⁷ Hemos dado con lo que buscábamos. Una de las posibilidades internas del pensamiento hebreo es precisamente poder concebir el *no-ser absoluto*, la nada. A partir de esto, el pensamiento occidental se bifurca en dos caminos que marcarán a la historia de la filosofía hasta la actualidad.

El problema que se le presenta a la filosofía, o mejor dicho, el problema que posibilita a la filosofía en esta nueva *situación* es poder explicar la creación de algo “desde la nada”⁶⁸; por su parte, el problema teológico es poder señalar la realidad del agente que lleva a cabo ese acto creador. En lo que respecta a la filosofía (el desarrollo de la teología no lo trataré), el pensamiento cristiano se apropió de la mentalidad griega a modo de *poder*. ¿Qué quiere decir esto? Que su relación no se reduce a una mera “colaboración”, sino que es la *apropiación* del poder de la filosofía griega como posibilidad de comprensión de un nuevo modo de instauración en la realidad inaugurado por la reciente inclusión del no-ser absoluto. La filosofía griega, se quiere decir, potencializó el pensamiento teísta del hombre del desierto (Piñero, 2006-1), es decir, el pensamiento griego no le dio tanto a éste, como le permitió andar *más allá del desierto*. He allí qué significa «originar».

La nueva *ratio entis* convirtió a la naturaleza en un *ente*, la contingencia en *finitud*, el movimiento en *imperfección* y al hombre en *deudor*. La filosofía cristiana es, por ello, un pensar fundado en la nada, y allí está toda su diferencia con la filosofía griega.⁶⁹ En esta situación novedosa el hombre tiene como

⁶⁷ “El cristianismo tiene una idea del mundo distinta de la de los griegos. La idea de mundo fue uno de los más importantes puntos de encuentro del cristianismo con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento filosófico propio. Puede decirse que originariamente toda la radical innovación que el cristianismo introduce en la filosofía es una nueva idea del mundo. Mientras los metafísicos cristianos, salvo en puntos concretos, absorben, depuran y elevan la metafísica griega, en cambio rompen con ésta por su idea de mundo. Y ante todo por la raíz de éste: el mundo está «creado»”. Zubiri, X., *Sobre la esencia*, p. 200.

⁶⁸ En este punto podemos recuperar la definición de E. Gilson pero como un corte dentro de lo que llamamos “filosofía post-helénica”, pues si partimos de que la filosofía cristiana está apoyada en el concepto creación, y en eso se diferencia de la filosofía naturalista de los griegos, es pertinente y estamos dispuestos a aceptarla si le añadimos a la revelación precisamente esta idea de *creación ex nihilo*.

⁶⁹ Sobre esto dice Zubiri “El griego se siente extraño al mundo por la variabilidad de éste. El europeo de la Era cristiana, por su nulidad o, mejor, nihilidad. De aquí arranca la diferencia radical entre nuestro modo de filosofar y el modo de filosofar del hombre griego.” Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, p. 49.

resultado una experiencia propia que reconfigura la percepción de sí mismo y lo que le rodea. Su horizonte mental no sólo se amplía, sino que sufre una radical renovación en favor de considerar la creación absoluta de la naturaleza y el agente que realiza tal acto. Por eso decíamos que la filosofía es, ante todo, un modo de vida, y no sólo el cuerpo de conocimientos acumulados sobre un tema a lo largo de la historia.

Este descubrimiento nos abre la puerta al orden de la experiencia, y es lo que a continuación trataremos. No necesitamos insistir en la importancia del pensamiento hebreo para la filosofía, más adelante diremos algo más al respecto.

§ 3. 7. Los “modos de experiencia”.

Decíamos que todo horizonte permite al hombre preguntarse por las cosas que le rodean y por la particular *situación* en que se encuentra con ellas; para lograr eso, el horizonte necesita dejar de ser sólo una capacitación, para convertirse en un *modo de habérselas* con la realidad. ¿Por qué? Pues según esté definida su peculiaridad habrá de considerarse la existencia del hombre griego diferente a la del hombre latino, ya que todo modo de habérselas está estructurado de forma específica según su entorno.

El individuo de la Grecia Clásica tenía un trato *locuente* y *vidente* con el mundo; no es gratuito que el *lóγος* tuviera dentro de su pensamiento un papel principal. En este período de la humanidad se consideraba al ser humano un ζῷον λόγον ἔχων, esto es, no tenía una relación con las cosas sino justamente por mediación del *lóγος*. El *poder* que le otorgaba su razonamiento era justamente tener la posibilidad de aprehender “aquello que es” (la φύσις), por ello *lóγος* y νοῦς no sólo eran “potencias” o “facultades”, sino *formas de apropiación de la realidad*. Una facultad es una potencia que está “facultada” para ejercer su acto, y lo está porque es una forma de apropiarse de la realidad, donde la forma tiene la figura de la “posesión”. Las potencias humanas no tienen otra manera de acercarse a la realidad más que poseyéndola, esto es, aprehendiéndola de una forma específica: *en tanto que*; y es así porque la posesión es un tipo aprehensión: no una aprehensión “actual” del objeto, sino formal. Aristóteles lo vio bien: el

intelecto no es sólo una “tablilla de cera”, sino también y preferentemente “comparable a la mano”, pues sólo aprehendiendo la realidad puede saber lo que es.⁷⁰ Lo que le faltó, sin embargo, fue hacer de νοῦς y αἴσθησις una unidad estructural, pues *por sí mismo* el νοῦς es in-capaz de poseer toda la naturaleza (φύσις), y no puede porque el tipo de formalidad que aprehende, lo inteligible, es esencialmente diferente a la formalidad que aprehende *por sí misma* la αἴσθησις⁷¹ (lo sensible).⁷²

Así, pues, viendo a las facultades como *formas de apropiación*, lo que representan para el hombre es un “poder”, uno que le permite *poseer* la realidad y quedarse en ella, pero posesión que al mismo tiempo es una “limitación” pues se función primordial es circunscribir el mundo. Para el hombre griego νοῦς y λόγος son –por así decirlo- las “líneas” que delimitaban su mundo, y fue así porque le permitían *apoderarse* de “lo que siempre es” a través de lo que no dura. En efecto, el griego podía preguntar qué es *lo que es* porque estaba en el ser que dura *siempre*, y para ello no tenía más que preguntarle a las cosas *que son*. Desde esta *situación* el hombre griego abrió y al mismo tiempo comprendió el horizonte dentro del cual desarrollaría su vida intelectual. El problema, sin embargo, es que es *en* la naturaleza donde pregunta y por ello en su virtud estuvo su defecto, pues no pudo conocer “lo que son” las cosas sino

⁷⁰ “τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα, ἢ μὲν δυνάμει εἰς τὰ δυνάμει, ἢ δ’ ἐντελεχείᾳ εἰς τὰ ἐντελεχείᾳ· τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταυτὰ ἐστὶ, τὸ μὲν <τὸ> ἐπιστητὸν τὸ δὲ <τὸ> αἰσθητὸν. ἀνάγκη δ’ ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἶδη εἶναι. αὐτὰ μὲν δὴ οὐ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἡ ψυχή ὡσπερ ἡ χεὶρ ἐστὶν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν”. (“El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto. A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Per éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta. De donde resulta que el alma es comparable con la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles”). Aristóteles, *De Anima*, 431 b24 - 432 a3.

⁷¹ Lo que quiero decir, en última instancia, es que Aristóteles vio las facultades sensible e inteligible como potencias separadas, autónomas, de tal manera que cae en un dualismo antropológico; dualismo que al final tuvo como resultado la imposibilidad de comunicación entre los objetos aprehendidos.

⁷² Ciertamente los animales no humanos tienen la capacidad de aprehender un tipo de formalidad porque en ellos la αἴσθησις es una potencia-facultad, pero por más que sea forma de aprehensión “compleja” nunca podrá rebasar los límites de su estructuras sensibles y acceder al ámbito de la realidad, y no pueden porque les falta precisamente aquello que hace del hombre un animal libre: la hiper-formalización. Esta elevación del contenido a un nivel trascendental hace toda la diferencia, pues por ella el ser humano puede “despegarse” de las cosas, esto es, poner entre ellas y su propia persona una serie infinita de posibilidades. Posibilidades que al animal no-humano no se le presentan pues sólo tiene un elenco de opciones determinadas por sus estructuras sensibles. Cf. Zubiri, X, *Inteligencia y realidad*, p. 43-74.

olvidándose de sí mismo. La tragedia no estaba únicamente en su ética y en su histórica, sino hasta en su metafísica.⁷³

Cosa distinta es la existencia para el hombre judío y cristiano, quienes no se conciben como parte de la naturaleza porque viven en un mundo de hombres.⁷⁴ Y en esa forma de instauración lo más próximo no es la naturaleza, sino el “prójimo”, lo que conduce a que el λόγος ya no sea sólo una forma de posesión de la realidad, sino también un instrumento de fiabilidad; la palabra ya no aprehende, más bien libera.⁷⁵ De todo ello resultó que la filosofía se convirtiera en una *trans-física*, puesto que la trascendencia tomó una figura in-comparable.⁷⁶ Lo relevante fue que esta nueva *experiencia* abrió un mundo inédito en la historia, donde el hombre se encuentra consigo mismo y donde la verdad no es algo que se busca, sino que se vive.⁷⁷

⁷³ A este respecto nos dice Zubiri “Porque el hombre griego se ignora a sí mismo como hombre, se ha visto existente entre las cosas, la más excelsa, tal vez, de ellas, pero, al fin y al cabo, una cosa entre las demás. Gracias a esta ignorancia de sí mismo, ha podido descubrir el griego las aristas de las cosas y su idea. La no visión de sí mismo le ha permitido ver las cosas. No puede asombrarnos, pues, que, ignorante de sí mismo, sea su saber sobre el hombre un saber desde las cosas. El griego no podía menos de interpretar su ser como una cosa viviente que se ve a sí misma reflejada en las demás cosas, viéndolas, diciéndolas, a ellas, a las cosas. El griego parte de la naturaleza, y este punto de partida sólo es posible porque no ha tropezado el hombre consigo mismo”. Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía (1932-1944)*, p. 60.

⁷⁴ “A diferencia de lo que fue para el griego, el lugar natural en que el hebreo vive es su pueblo. De aquí que el hebreo vea el mundo a través de los modos de su existencia personal”. *Ibidem*, p. 52.

⁷⁵ No hay que entender, sin embargo, que la metafísica griega, en contraposición a la nueva filosofía u onto-teología, mantenía esclavos a los hombres en el modo de la ignorancia –como alguna vez lo quiso interpretar San Pablo (Cf. Epístola a los Romanos I y II; I a Corintios). La visión de Pablo es, con todo, parcial pues su postura frente a los griegos la hace a la luz de la fe, es decir, desde otro horizonte; en esta naciente forma de instauración en la realidad Pablo interpreta la sabiduría griega como ignorancia. Ahora bien, más allá de si eso es verdad o no, eso no insta a interpretar el Cristianismo como el sucesor lógico de la filosofía griega, como parece pretenderlo también el mismo Zubiri (por lo menos en 1942; Cf. Zubiri, X., “Nuestra situación intelectual”, en *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 29-57). Que, de hecho, haya sucedido así no quiere decir que hubiera sido la única posibilidad. No podemos fundar la sucesión de horizontes en la consecución de hechos históricos, si fuera así, no tendría pertinencia la Filosofía lejos de la Historiografía. Antes bien, habría que señalar que hay múltiples modos de “ser libre”; sería obstinado y corto de vista pensar que la libertad se da sólo de una forma posible, antes bien, hay tantas formas de libertad como cosmovisiones en la extensión de la tierra. Pero, fuera de estas posiciones existenciales, no hay que olvidar que libertad, en sentido metafísico, o sea, en el sentido de tener una existencia liberada, sólo hay una, porque toda libertad es “libertad de” ¿de qué?, precisamente de las estructuras sentientes que limitan a los animales no-humanos a un ámbito de pura estimulación, y por lo tanto a una vida enclavada. Entendida así, la libertad es una estructura metafísica del ser-humano no manipulable en ni por la historia. Lo que habría que investigar es qué relación tiene esta libertad con sus formas existenciales, aunque por cuestiones de espacio no lo puedo hacer aquí.

⁷⁶ “Que Dios tenga algo que ver con el ser resulta ya del hecho de que las cosas que hay *son* [el subrayado es mío]. Mas el problema está justamente en averiguar en qué consiste este habérselas. No se identifica, en manera alguna, el ser de la Metafísica con Dios. En Dios rebasa infinitamente el haber respecto del ser”. Zubiri, X., *Naturaleza Historia Dios*, p. 441.

⁷⁷ “El destino, en la visión israelita del mundo, es todo, menos fatalidad; es confianza en Yahweh, fe en su palabra. Ante el mundo, el griego dice «es», y el hebreo dice: «así sea» (amén) [...] La fe en la verdad es entonces una victoria del espíritu sobre la carne, y, con ella, la forma suprema de existencia humana en Dios [...] La consecuencia de la verdad es la libertad [...]”. Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, pp. 55, 58.

Pero eso dejémoslo para cuando analicemos la filosofía latina, allí nos daremos cuenta de que si bien se apoyaron en las mismas facultades, éstas sufrieron una re-configuración estructural casi total, de modo que su forma de apropiación de la realidad fue esencialmente distinta. Por lo pronto, comprendamos que toda facultad es primariamente una forma de apropiación de realidad y que es en su estructura donde podemos encontrar la raíz de la experiencia. Lo que nos interesa señalar en este punto es que toda forma de posesión no sólo es limitada, sino también y sobre todo *límite*, pero uno que se da en forma de *poder*. Poder que permite al hombre constituirse y estar siempre anclado a la formalidad que le da la posibilidad de abrir un mundo. En orden a comprender de mejor manera este tema hay que explorar antes lo que significa “experiencia” pues sin una definición correcta de ésta lo que podamos decir del “poder” caería en la mera especulación.

Hagamos, entonces, el análisis de la experiencia y con ello preparemos el terreno donde se pudo alzar una nueva teoría de las facultades y con ello nuevo horizonte filosófico.

CAPÍTULO 4

Análisis preparatorio del término “experiencia”.

La filosofía como metafísica tiene como supuesto una *experiencia* (ἐμπειρία) determinada, y acorde a ella un *camino* (μέθοδος) que guía la investigación. El asombro (θαυμάζειν) en tanto que experiencia fundamental, como contemplación (θεωρία) de “lo que es”, se dice es el origen y principio de la filosofía. Pero ¿es esto cierto? Porque no vaya a ser que la experiencia del asombro sea tan sólo la definición formal de filosofía, pero no la esencial. Para saber lo anterior, hay que ver en la experiencia los rasgos estructurales que hacen del asombro un efectivo sorprenderse *de y por* las cosas *en* la realidad. No podemos partir de la aceptación acrítica del concepto de asombro si queremos sentar las bases de un nuevo pensamiento de la realidad. Toda filosofía –en mayor o menor medida– parte de una experiencia fundamental o un modo de instauración del hombre en el mundo –lo acabamos de ver en el capítulo anterior. Para comprender su radicalidad es necesario revisar ciertas nociones de “experiencia”, sólo así podremos desarrollar una definición que permita ver el trasfondo ontológico de toda forma de pensamiento filosófico. Como dijimos, la filosofía «se hace», pero eso no significa que parta de cero (ni histórica ni estructuralmente). Por lo cual, es menester aclarar los fundamentos que le otorgan la posibilidad de ser un efectivo pensar en la realidad.

§ 4. 1. *Qué se ha entendido por “experiencia”.*

Experiencia (ἐμπειρία) se puede entender de varias maneras, una acepción se da en el orden del acto (κατ’ ἐνέργειαν) que encontramos en ciertos textos de Aristóteles. Hay algunos pasajes, que a continuación vamos a revisar, donde –permítaseme la palabra– el “acto de experimentar” y el “acto de sentir” parecen ser el mismo o, por lo menos, dos momentos del mismo acto de la potencia sensitiva (αἴσθησις).

Al inicio de la *Metafísica* el Estagirita afirma “αἴτιον δ’ ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ’ ἕκαστόν ἐστι γνῶσις [...] ἔτι δὲ τῶν αἰσθήσεων οὐδεμίαν ἡγούμεθα εἶναι σοφίαν· καίτοι κυριώταταί γ’ εἰσὶν αὗται τῶν καθ’ ἕκαστα γνώσεις”⁷⁸ (Aristóteles, 1998, p. 4, 8); y esta misma idea la repite en el *De Anima*, primero nos dice “τὸ κατ’ ἐνέργειαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν· διαφέρει δέ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὄρατόν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν. αἴτιον δ’ ὅτι τῶν καθ’ ἕκαστον ἢ κατ’ ἐνέργειαν αἴσθησις, ἢ δ’ ἐπιστήμη τῶν καθόλου”⁷⁹ (Aristóteles, 2003-2, pp. 188), luego “[...] δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαί τι εἶναι (ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἡ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων) [...]”⁸⁰ (Aristóteles, 2003-2, pp. 221-222), y un poco más adelante “εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον”⁸¹ (Aristóteles, 2003-2, p. 230). Lo cual nos deja la idea –repito– de que para Aristóteles experiencia y sensación son un mismo acto de la sensibilidad. Pero eso no es del todo correcto pues aunque tener experiencia y sentir se asemejan en dos rasgos: son algo afectado por los objetos externos y esa percepción es de alguna cosa singular, la primera parece distinguirse por ser un acto *actualmente* ejecutado. Esa es la idea que nos queda cuando comenta:

διαιρετέον δὲ καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας νῦν γὰρ ἀπλῶς ἐλέγομεν περὶ αὐτῶν. ἔστι μὲν γὰρ οὕτως ἐπιστήμῳ τι ὡς ἂν εἴπομεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην· ἔστι δ’ ὡς ἤδη λέγομεν ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν· ἐκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατός ἐστιν,

⁷⁸ “Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares [...] Además, de las sensaciones, no consideramos que ninguna sea sabiduría, aunque éstas son las cogniciones más autorizadas de los objetos singulares” Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981 a 15-16; 981 b 10-11.

⁷⁹ “Consiguientemente, la sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia, si bien entre uno y otro existe una diferencia: en el caso de aquél los agentes del acto –lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensibles– son exteriores. La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales”. Aristóteles, *De Anima*, II, 5, 417 b 18-23.

⁸⁰ “El entender y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad”. *Ibidem*, III, 3, 427 a 19-21.

⁸¹ “Ahora bien, si el entender constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar”. *Ibid.*, III, 4, 429 a 13-15.

ἀλλ' ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δ' ὅτι βουλευθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μὴ τι κωλύσῃ τῶν ἕξωθεν ὁ δ' ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχεῖα ὧν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τότε τὸ Α⁸² (Aristóteles, 2003-2, p. 186-187).

Y también cuando nos dice “γίνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις”⁸³ (Aristóteles, 1998, p. 5), puesto que en estas descripciones Aristóteles pretende diferenciar el “mero sentir” del «sentir actual» que produce un cierto tipo de conocimiento que podríamos llamar “saber de lo singular”. En efecto, parece ser que la sensación en acto (κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις) se distingue de la mera sensación (τὸ αἰσθάνεσθαι) por ser aquella τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις, y si es así entonces κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις sería precisamente ἐμπειρία: el acto de experimentar. No sería lo mismo, por consiguiente, el mero ser afectado por una cosa singular y externa que ese otro momento donde el padecimiento queda *actualmente* en el afectado siendo algo («esto es una A»). Pero, si es así, entonces a Aristóteles se le presenta un nuevo problema porque si la experiencia no es “mero sentir”, sino el resultado de sentir, entonces no es un acto propiamente hablando; antes bien, sería un momento de retinencia eidética dentro del proceso completo de la sensación, esto es, sería la *actualidad* de aquello que en varias ocasiones produce la misma afección. En otro texto de la *Metafísica* está ese segundo significado de ἐμπειρία: “γίνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλὰ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν.”⁸⁴ (Aristóteles, 1998, p. 4), es decir, hace del acto de experimentar algo así como una percepción “retinente”, lo que él llama μνήμη. Un conjunto de recuerdos que producen “una” experiencia. Pero si es de ese modo, es justo concluir que la experiencia queda, por un lado, sustantivada como actualidad capaz de

⁸² “Pero es necesario precisar aún más lo relativo a la potencia y la entelequia, ya que hasta el momento venimos hablando de ella sin matizar. En efecto, se es sabio de tres maneras. En primer lugar, en el sentido en que cabe decir de un hombre genéricamente que es sabio: en cuanto que el hombre pertenece al conjunto de aquellos seres que son sabios y poseen saber; en segundo lugar, en el sentido en que llamamos sabio al que domina la gramática. Uno y otro están en potencia, pero no de la misma manera, sino que el uno lo está en cuanto género apropiado y materia, mientras que el otro lo está en cuanto puede ejercitar el saber cuando quiera, a no ser que se interponga algún obstáculo exterior. En tercer lugar viene el que está ya *actualmente* ejercitando el saber y sabe –en su sentido más genuino– que «esto es una A»”. *Ibid.*, II, 5, 417 a 21-29 (Las cursivas son mías).

⁸³ “Nace el arte cuando de muchas *observaciones experimentales* surge una noción universal sobre los casos semejantes”. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981 a 5-7 (Las cursivas son mías).

⁸⁴ “Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia”. *Ibidem*, I, 1, 980 b 28 - 981 a1.

ser ejercitada; y por otro, como momento del sentir sostenido por la memoria. A partir de lo cual sería menester afirmar que *padecimiento de lo externo*⁸⁵, *retinencia eidética de lo singular en el orden de la mismidad*⁸⁶ y *ejercicio práctico y por costumbre del qué*⁸⁷ son los tres momentos fundamentales de la experiencia «en tanto actualidad del sentir». Por supuesto no de todo sentir sino específicamente del humano, porque lo que acabamos de decir sobre la estructura de la ἐμπειρία nos deja ver que para el Estagirita la experiencia no es un elemento más dentro del “mero sentir”, sino que la inserta dentro del proceso completo de sensación de ciertos animales como complemento operativo infaltable. ¿Qué otros sentientes participan de la experiencia?, no lo deja claro el filósofo griego, pero que la experiencia sea el sostén del arte y razonamiento deja muy pocas opciones, por no decir sólo una. En todo caso, y aún si de la ἐμπειρία pudieran participar otros seres, en su desarrollo deja ver que ésta eleva al ser sentiente al ámbito de lo universal, lo acabamos de ver⁸⁸, lo cual indica que en el texto citado está hablando exclusivamente del hombre. Y eso es más claro cuando en el mismo párrafo nos dice que no por sí misma pero sí “a través de ella” es que se genera la ciencia y el arte.⁸⁹ En otras palabras, Aristóteles ve en la experiencia la capacidad de sobrepasar el ámbito de las meras afecciones para instalar al sentiente en

⁸⁵ Ver nota 79.

⁸⁶ Ver nota 84.

⁸⁷ “ἀλλ’ ὁμως τό γε εἰδέναι καί τὸ ἐπαίειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχειν οἰόμεθα μᾶλλον, καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπείρων ὑπολαμβάνομεν, ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσι· τοῦτο δ’ ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν οἱ δ’ οὐκ. οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ’ οὐκ ἴσασι· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν.” (Creemos, sin embargo, que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el *qué*, pero no el *porqué*. Aquéllos, en cambio, conocen el *porqué* y la causa). Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981 a 24-30 (Las cursivas son mías).

⁸⁸ Y también cuando comenta: “αἴτιον δ’ ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ’ ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἢ δὲ τέχνη τῶν καθόλου [...]” (Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales [...]). *Ibidem*, I, 1, 981 a 15-16.

⁸⁹ “καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμη καὶ τέχνη ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ’ ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις” (Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia). Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981 a 1-3.

el propio de lo inteligible; y no sólo eso, sino que lo instala capacitándolo⁹⁰ para ejercer el poder de la práctica.

Por lo anterior, el “mero sentir” quedaría como el puro padecimiento de lo singular y externo por parte de la αἴσθησις y ese modo de sentir se adjudicaría a casi la totalidad de los animales (a excepción de los hombres) pues aún cuando algunos tienen imágenes y recuerdos participan poco de la experiencia⁹¹ (Cf. Aristóteles, 1998, p. 4). Para este tipo de sentientes, entonces, la sensibilidad estaría prácticamente reducida a su acto de sentir (κατ’ ἐνέργειαν τὸ αἰσθάνεσθαι); en cambio, en el ser humano, ya que posee experiencia con todo rigor, y gracias a que ésta es la actualidad (ἐντελεχεία) del acto de sentir (κατ’ ἐνέργειαν αἴσθησις) en el orden de la mismidad, su potencia sensitiva implica ya un tipo reducido de conocimiento: el de lo singular. De ser así, *afección*, *retinencia* y *experiencia* serían la estructura formal del sentir *en tanto que sentir humano*; donde la experiencia es el elemento operativo que, por ser tal, instala al sentiente en el ámbito de la πράξις, la τέχνη y la ἐπιστήμη. Por su parte, la estructura del sentir en tanto que “mero sentir” sería *afección* y *experiencia*, y ésta en el modo de la *retinencia* (μνήμη) o en el de la *costumbre* (ἔθος).

⁹⁰ “διὸ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμιωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων ἴσασιν (τοὺς δ’ ὥσπερ καὶ τῶν ἀψύχων ἔνια ποιεῖ μὲν, οὐκ εἰδόμενα δὲ ποιεῖ ἢ ποιεῖ, οἷον καίει τὸ πῦρ —τὰ μὲν οὖν ἄψυχα φύσει τινὲ ποιεῖν τούτων ἕκαστον τοὺς δὲ χειροτέχνους δι’ ἔθος), ὡς οὐ κατὰ τὸ πρακτικὸν εἶναι σοφωτέρους ὄντας ἀλλὰ κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν” (Por eso a los jefes de obras los consideramos en cada caso más valiosos, y pensamos que entienden más y son más sabios que los simples operarios, porque saben las causas de lo que se está haciendo; éstos, en cambio, como algunos seres inanimados, *hacen*, sí, pero hacen sin saber lo que hacen, del mismo modo que quema el fuego. Los seres inanimados hacen estas operaciones por cierto impulso natural, y los operarios, por costumbre. Así, pues, no consideramos a los jefes de obras más sabios por su *habilidad práctica*, sino por su dominio de la teoría y su conocimiento de las causas). *Ibid.*, I, 1, 981 a 30 - 981 b 6 (Las cursivas son mías).

⁹¹ En este punto no podemos dejar de señalar que la afirmación de Aristóteles “τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμας, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν.” (Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia). *Ibid.*, I, 1, 980 b 25-27; resulta un poco confusa porque parece que identifica experiencia (ἐμπειρία) con percepción retinente (μνήμη). Si es así, entonces él mismo no se dio cuenta de la diferencia entre uno y otro momentos, y lo que cabe es criticar ese descuido mostrando su diferencia, esto es, explicando por qué la percepción retinente no produce *por sí sola* la experiencia. Ahora bien, si, por el contrario, lo que quiere decir es que los animales que no poseen alma intelectual tienen, sí, una experiencia reducida, pero experiencia al fin del mundo, entonces hay que decir que en este punto Aristóteles identifica experiencia (ἐμπειρία) con costumbre (ἔθος), y lo que seguiría es dar razón de la peculiaridad de ese tipo de actividad y cómo se relaciona con el arte y la ciencia. Pero si la costumbre es aquello que se hace sin saber porqué (981 b 3-5), el ἔθος estaría imposibilitado para producir arte y ciencia *por sí mismo*. En uno y otro caso llegamos a un *impasse* que se resuelve sólo apelando a un tercer elemento, en uno la postulación de un alma intelectual, en el otro alguien que enseñe. En cualquier caso, ninguna de estas acepciones interfiere con el sentido dado aquí de experiencia, pues ya hemos expresado que ambos momentos estarían incluidos en una definición “completa” de la misma.

A partir de esto, lo que sigue en el planteamiento de Aristóteles es el proceso que va del sentir hasta el inteligir, pues el análisis de la experiencia le sirve al filósofo griego precisamente para definir qué significa arte y ciencia; ese análisis, empero, no lo haremos aquí porque aún falta ver otras acepciones de experiencia y también porque lo que interesa en nuestra propuesta es ver en qué se diferencia las nociones clásicas de experiencia de la que nosotros afirmamos. Es necesario, pues, pasar a otro nivel del análisis si bien no dista en gran medida de lo que hemos visto hasta aquí.

§ 4. 2. *Experiencia no es hábito.*

La experiencia también puede pasar por “hábito”, quiere decir que a pesar de las innumerables variaciones que puede tener una cosa, somos capaces de percibir su regularidad en el caso de los singulares, y la semejanza en el caso de los genéricos. Esta forma de considerar la experiencia no se reduce al mero acto de sentir, pero tampoco hace referencia a un conjunto de datos que retiene el intelecto; más bien es la percepción de una cosa como “misma”, aunque no nos referimos a que en la mente quede la “imagen” del objeto, sino de una costumbre (ἔθος) en el alma producida por la regularidad o semejanza que las cosas poseen.

También Aristóteles maneja esta forma reducida de la ἐμπειρία cuando nos dice “τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλία κάμνοντι τῆνδὶ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ’ ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν”⁹² (Aristóteles, 1998, p. 5), pues justamente está pensando en ese tipo de conocimiento que es resultado de recopilar los casos semejantes. Esa identidad entre ἐμπειρία y ἔθος, empero, no deja de ser problemática, y es que si bien la percepción necesita de la regularidad (y la identidad) para considerar a la afección como objeto, su repetición no garantiza la certeza, es decir, a pesar de poder ser afectados continuamente por un mismo objeto, y de considerarlo siempre el mismo, de allí no podemos inferir el carácter verdadero de su presencia. Así lo ve correctamente David Hume cuando comenta:

⁹² “Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente, es propio de la experiencia”. *Ibid.*, I, 1, 981 a 7-9.

‘Tis therefore by EXPERIENCE only, that we can infer the existence of one object from that of another. The nature of experience is this. We remember to have had frequent instances of the existence of one species of objects; and also remember, that the individuals of another species of objects have always attended them, and have existed in a regular order of contiguity and succession with regard of them. Thus we remember to have seen that species of object we call flame, and to have felt that species of object we call heat. We likewise call to mind their constant conjunction in all past instances. Without any farther ceremony, we call the one cause and the other effect, and infer the existence of the one from that of the other (Hume, 1896, pte. III, sec. VI).

Aunque hay que comentar que a Hume se le oculta que las cosas se presentan «desde y por sí mismas», por ello le parece inevitable convertir la deficiencia epistemológica en ontológica. Pero no tiene que ser así pues en las cosas hay un carácter por el cual están abiertas respectivamente unas a otras, es la “funcionalidad”. Haré un breve paréntesis en el análisis para dejar en claro este último concepto y así entender de mejor manera la crítica a este tipo de comprensión de la experiencia.

Como todos sabemos, para Hume no está dada la causalidad, tan sólo la sucesión; ahora bien, lo que no ha visto Hume es que la sucesión es una forma de funcionalidad y no una función por sí misma, y que la sucesión no es de dos impresiones sino que es la misma impresión pero de índole sucesiva. Expliquemos eso. Las cosas tienen por el mero hecho de ser reales dos momentos bien distintos: uno individual y otro “campal”⁹³, esto es, cuando la inteligencia aprehende una cosa, la aprehende «por sí misma», es decir, como «una» cosa, pero la misma aprehensión de «esta» cosa trae consigo «otras» cosas: en la aprehensión de las cosas tenemos dos momentos: uno en el cual aprehendemos la cosa como «una», y otro momento donde la aprehendemos con «otras».⁹⁴ No son dos aprehensiones distintas sino dos momentos de una sola aprehensión donde en la aprehensión de una cosa ésta queda «en y por sí misma», pero también en «respectividad»⁹⁵ con otras. Luego, la aprehensión de otras cosas en la aprehensión de una no es un mero agregado, al contrario, constituye una unidad peculiar que no debe

⁹³ Un análisis complementario de la noción de campalidad se encuentra en el capítulo 7, p. 175ss.

⁹⁴ “Porque no se trata de que estas varias cosas, cada una en y por sí misma, sean término de una aprehensión propia [...] sino que se trata de una sola aprehensión cuyo término es formalmente múltiple: tengo distintas cosas en una misma aprehensión”. Zubiri, X, *Inteligencia y realidad*, p. 268.

⁹⁵ Véase nota 38.

pasarse por alto, pues esa unidad de las cosas en la aprehensión es “campo de realidad”. Brevemente analizaremos qué es este último concepto. Decimos que las cosas, por estar aprehendidas respectivamente a otras, se hallan en un campo de realidad ¿pero qué significa eso? lo que quiere decir es que toda intelección, en virtud de los dos momentos aprehensivos que acabamos de mencionar, es «aprehensión campal». Ahora bien, el campo de realidad al que nos referimos y en el cual las cosas se hallan no es algo extrínseco a ellas, por el contrario, es un momento intrínseco a cada cosa. ¿Cómo es eso? Es que por el hecho de ser «reales»⁹⁶, es decir, por ellas mismas, las cosas constituyen un campo determinado; lo cual significa que no sólo hay campo por la unidad de mi acto perceptivo.

El campo es algo determinado por cada cosa real. Y esta determinación tiene dos aspectos. Uno, el más obvio, es el estar determinado por la cosa real misma; otro, el de ser algo que determinado por cada cosa, es un campo que aloja a todas las cosas reales sentidas. Según el primer aspecto, la realidad es algo *abierto* en sí mismo, y según el segundo aspecto es algo que *abarca* todas las cosas, es ámbito de realidad (Zubiri, 1982, p. 19).

Ahora bien, el campo, en tanto que abarca a las cosas dentro de él, cobra independencia, es decir, el campo es “más” que cada cosa real, pero es más *en ellas mismas*. Independencia no significa separación, sino formalidad. El campo es la respectividad misma en cuanto dada en la impresión de realidad (Zubiri, 1982, p. 31). Por otro lado, el que las cosas estén aprehendidas respectivamente quiere decir que en la intelección tenemos una cosa «entre» otras, el entre está fundado en la campalidad de las cosas “[...] no hay campo porque haya unas cosas entre otras, sino que por el contrario unas cosas están entre otras sólo porque todas y cada una de ellas están en el campo” (Zubiri, 1982, p. 34). Las cosas dentro del campo de realidad son variables, pueden entrar y salir de él o variar de posición, eso depende –digámoslo así– de la importancia que tengan en la intelección. Cuando las cosas son aprehendidas por la inteligencia las cosas están unas «entre» otras, ese «entre» puede cobrar varios significados, como estar «junto a», «después de», o «fuera de». A esos significados les llamaremos posición, es decir, una cosa tiene posición de acuerdo a su función, a esa función que tienen todas las cosas, por el mero hecho de estar entre otras,

⁹⁶ Reales en el sentido que aquí le hemos dado al término “realidad”. Véase el párrafo 6.1.3.

y por la cual tienen una posición dentro del campo de realidad, es lo que Zubiri llama “funcionalidad de lo real”. Funcionalidad es dependencia (de unas cosas con otras), pero dependencia que está dada de diferentes maneras, una de ellas, y que es la que nos interesa, es la sucesión. La sucesión es un tipo de funcionalidad. Sucesión no es causalidad, la causalidad es otro tipo de funcionalidad. Pues bien, para Hume no está dada la causalidad sino tan sólo la sucesión, y eso conlleva dos problemas a) no vio que la sucesión es un tipo de funcionalidad, y b) no se dio cuenta que la sucesión no es de dos impresiones, sino de una sola pero de índole sucesiva, lo cual significa que lo esencial de la funcionalidad no concierne al contenido de las impresiones sino a la formalidad de realidad. Se puede ver más claramente con el ejemplo que el mismo Hume pone en sus investigaciones: el tañido de la campana no hace sino suceder al tirón de la cuerda. Pero no es que el tañido de la campana sea, en cuanto tañido, función del tirón de una cuerda en cuanto cuerda, sino que es la realidad del tañido en cuanto real lo que es función de la realidad del tirón de la cuerda en cuanto realidad. Y esto es algo perfectamente dado, aunque el tañido no fuera función del tirón (Zubiri, 1982, p. 41).

La crítica a Hume está basada, para decirlo más claro, en el contenido del sentir, pues no ha reparado en su formalidad. En otras palabras, Hume se concentra en el contenido de las impresiones (que para él son dos) y no en la formalidad de la funcionalidad en tanto que real. Por ser la sucesión un tipo de funcionalidad, y la funcionalidad un momento de las cosas en tanto que pertenecientes a un campo, la sucesión no es de dos impresiones, ya que para cada cosa no hay una aprehensión «particular» sino una aprehensión «múltiple», la sucesión -lo repetimos neciamente- es «una» impresión de índole sucesiva. Así, entonces, causalidad y la sucesión son formas, entre otras, de funcionalidad. Bien dice Hume que no se percibe la causalidad, pero el asunto no está resuelto con la sucesión, hace falta que decir que la funcionalidad es un momento físico percibido por la intelección sentiente. Y si no se percibe el influjo productor de una cosa real sobre otra (es decir, la causalidad), la funcionalidad (que una cosa es real en función de otras) sí es percibida como momento campal de la impresión. Pero al no ver esto, la

crítica llevada a cabo por Hume resulta insuficiente. Gracias a la funcionalidad las cosas pueden establecer relaciones entre sí, como la causalidad.

Pues bien, regresando al análisis que nos concierne, hay que decir que el momento de presencia de las cosas «desde y por sí mismas» es realmente importante, ya que es un paso constitutivo y estructural de la experiencia. Si atendemos a ese momento, y con la precaución de no confundirlo con el “estar presente” del objeto que afecta (pues en ese caso estaríamos confundiendo actuidad con actualidad⁹⁷), es necesario ver la relación causa-efecto como el hacerse presente «desde sí misma» de una cosa en otra (incluso también en sí misma), y con ello elaborar una epistemología de la causalidad-*real* lejos del escepticismo que envuelve la propuesta del filósofo escocés. Con eso resuelto podemos decir que aunque la costumbre es parte de la experiencia y sienta las bases para el arte y la ciencia, en sí misma no es sabiduría, y no lo es porque pende de la funcionalidad para poder constituirse como tal. La costumbre es un tipo reducido de experiencia que se puede definir como la recurrencia de un objeto o un acto que funda una percepción o actividad mundanal, pero que no alcanza a ser propiamente conocimiento. Por ello dice Aristóteles que aunque por costumbre los expertos tengan la capacidad de

⁹⁷ Aquí la diferencia: “Lo que tradicionalmente se ha llamado actualidad (actualitas decían los medievales) es el carácter de lo real como acto. Y entendieron por acto lo que Aristóteles llamo *enérgeia*; esto es, la plenitud de la realidad de algo. Así, al decir que algo es perro en acto significa que este algo es la plenitud de aquello en que consiste ser perro. Claro está, en esta misma línea de conceptualización, acto puede significar acción; y lo es porque deriva de algo que es en acto. A todo lo real por tener plenitud de aquello que en realidad consiste y, por consiguiente, por poder actuar, es a lo que se llamó ser real en acto. A este carácter de lo real es a lo que se llamó actualidad. Pero es ante todo una denominación impropia. A este carácter debe llamarse más bien actuidad. Actuidad es el carácter de acto de una cosa real. Muy distinto es lo que a mi modo de ver debe llamarse actualidad. Actualidad no es el carácter de acto, sino el carácter de actual. Hablamos así de que algo tiene mucha o poca actualidad o de que adquiere y pierde actualidad [...] Actualidad [es] el estar presente de algo en algo. Así, al decir que los virus son algo que tiene mucha actualidad, decimos que son algo que está hoy muy presente a todos. Aquí se percibe ya la diferencia esencial entre actuidad y actualidad. Algo es real en acto cuando tiene la plenitud de su realidad. Los virus son siempre realidades en acto. Sin embargo, su estar presente a todos no es actuidad [...] Podría pensarse entonces que la actualidad es una mera relación extrínseca de una cosa real a otra [...] Pero no es forzoso que éste sea siempre el caso. Es que hay casos en que lo real está «haciéndose presente». Así decimos que una persona se hizo presente entre algunas otras o incluso entre cosas inanimadas (así el hombre se ha hecho presente en la Luna). Este «hacerse» ya no es una mera relación extrínseca [sino] algo determinado por la persona «desde sí misma» [...] El «desde sí mismo» es el segundo momento de la actualidad [...] Por este momento, la actualidad nos lleva más allá de la pura presentidad. Porque en este estar presente lo que confiere su radical carácter a la actualidad no es su presentidad, no es el estar presente, sino el estar de lo presente en cuanto presente [...] Actualidad no es mera presentidad, sino lo presente en cuanto algo que «está». [Ahora bien,] esto no es suficiente [porque] cualquier cosa real tiene o puede tener el carácter de estar presente desde sí misma. Es que la cosa real puede estar presente o no estarlo según seas sus notas. Pero lo que sí es inexorable es que todo lo real en su formalidad misma de realidad (y no sólo por sus notas) está presente desde sí mismo. Este es un constitutivo carácter de todo lo real. Pues bien, estar presente desde sí mismo por ser real: he aquí la esencia de la actualidad [...] La filosofía clásica ha sido tan sólo una filosofía del acto y de la actuidad. Pero debe hacerse urgentemente una filosofía de la actualidad”. Zubiri, X. *Inteligencia y realidad*, pp. 137-140.

hacer ciertas cosas, a final de cuentas su habilidad no llega a ser arte (τέχνη) pues no saben el por qué de hacerlas así y en consecuencia tampoco poseen la posibilidad de enseñar.

§ 4. 3. *La experiencia asociada a la persona.*

Existe una acepción de experiencia como “vivencia personal” que está más bien encaminada al problema de la religación y la constitución del sujeto como “persona” y ya no a la constitución de la sensibilidad como momento primario del proceso de conocimiento. En otras palabras, hablamos de una experiencia que sería algo que le atañe al individuo por ser una realidad *relativamente absoluta*⁹⁸ frente a “todo lo demás”. En ese ámbito experiencia significa “posesión de uno mismo”, que mienta la peculiaridad de ciertos actos por estar dirigidos a la afirmación del sujeto frente a las cosas y otras realidades personales. Ejemplos de estos actos son la fe, esperanza y caridad en el cristianismo, el בר מצוה en el judaísmo o hasta la conformación de una vocación⁹⁹, y es que este tipo de actos son el resultado de la inserción de un esbozo de posibilidades en la propia realidad y probando cada una metódicamente, es decir, en cuanto vías de conocimiento de uno mismo.¹⁰⁰

Esta idea de experiencia, sin embargo, no es la que buscamos, porque tiene precisamente la restricción de ser una “vivencia personal”. No se trata de ver a la experiencia como el resultado de

⁹⁸ “El viviente está caracterizado por una independencia y control respecto del medio; es su modo de implantación en el cosmos. Esta independencia del medio es distinta según el grado de vida y la forma del viviente. Pues bien, en el caso del hombre hay frente al medio de su vida algo más que mera independencia. El viviente está implantado en la realidad según un modo preciso: formar parte de ella. Pero el hombre es suyo, es su realidad propia frente a toda realidad real o posible, incluso si la admitimos, frente a la realidad divina. Y en este sentido su realidad, en cuanto que es suya, tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto reales. Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte sino que es otra cosa: es un modo de realidad *absoluto*. En el caso del hombre su modo de realidad, su modo de implantación en ella, es ser un *absoluto relativo*. Es absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible, pero es relativo porque en este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado [...] ¿Qué es este «cobrar»? Es un momento que pertenece intrínseca y formalmente a la persona misma, porque lo absoluto de la realidad personal humana consiste en ser *absoluto frente a* todo lo demás y a todos los demás [...] La relatividad de mi absoluto consiste formalmente en serlo «frente a». Porque este «frente a» no es una relación a aquello «frente a» lo cual se está, sino que es una respectividad intrínseca y formalmente constitutiva de mi realidad personal en cuanto persona”. Zubiri, X. *El hombre y Dios*, pp. 52-52, 79.

⁹⁹ Aunque no se reducen todos los actos personales a éstos, se pueden considerar sus casos límite. Un acto personal es aquél donde hago posesión de mí mismo frente a todo y todos los demás, en este sentido, puede ser desde optar por una vocación, el matrimonio o, como dije al principio, la aprehensión de las virtudes teologales o la ley (תורה).

¹⁰⁰ Cf. Zubiri, X., *Inteligencia y razón*, pp. 222-257; *El hombre y Dios*, pp. 95-99.

ciertos actos determinados, sino como condición de posibilidad de todo acto. Los actos personales deben fundarse en un modo de experiencia primordial que le otorgue al hombre la posibilidad de “ser persona”, y no en un carácter interno que sólo los cualifique. Ciertamente el carácter personal del ser humano no es algo derivado, pero eso no indica que analíticamente no podamos ver que la base de su personalidad está en la capacidad de aprender experiencialmente la realidad. De otra manera estaríamos propugnando un personeísmo creacionista –por así decirlo-, tan en boga en tiempos actuales pero dogmático en el fondo. No entremos al tema porque lo que nos interesa es que estas formas restringidas de experiencia tienen un fondo común, y es allí donde se enclava la posibilidad del pensar filosófico. Es necesario hallar en la ultimidad de todas estas propuestas el suelo firme de la intelección experiencial.

Pero antes de eso hagamos una observación final, porque derivada de la anterior hay también una experiencia no-personal que se refiere más bien a la vivencia de los otros que se puede extender hasta la constitución del mundo y la pertenencia a una época determinada. Esta experiencia impersonal no quiere decir que sea exterior a la persona, sino simplemente que está formada por aquellos actos que se reducen a ser “de la persona”, esto es, que no están dirigidos a la posesión de uno mismo, sino que de alguna manera sólo consisten en ser “de ella”. Zubiri nos explica qué es lo impersonal:

Lo impersonal no es lo que carece de persona, sino que es positivamente un modo de la persona. Los animales no son impersonales porque no tienen personeidad; son a-personales, que es distinto. Son impersonales aquellos actos o aspectos de la vida cuyo carácter personal queda en cierto modo en suspenso. Las acciones, en efecto, pueden considerarse desde dos puntos de vista. Ante todo, como momentos de una vida personal, estos es, como modos de poseerse a sí mismo como realidad «suya» en el todo de lo real. Pero pueden considerarse no como momentos de la vida personal, sino «reducidos» a ser acciones que pertenecen a la persona sólo en el sentido de que se dan o tienen realidad en ella (Zubiri, 2006, pp. 56-57).

Este modo de experiencia impersonal también está muy alejado de lo que queremos ya que todo acto necesita de un modo de instauración previo para su ejecución. Los actos impersonales suponen, por lo menos, que la persona tiene una cierta experiencia del mundo, y lo que hay que revisar, en su virtud, es

esa experiencia primordial. Debemos ir más allá de la persona para encontrar un modo de instauración que le sirva de fundamento y condición de posibilidad de realización.

Se puede pensar por lo que acabo de decir que me estoy refiriendo a la noción de experiencia como “sentir”, pero no es así, porque el sentir tiene una formalidad peculiar que rebasa esa supuesta identidad, si la adoptáramos caeríamos en un sensualismo que no estamos dispuestos a aceptar.

§ 4. 4. *Experiencia no es “sentir”.*

En este apartado hay que abordar las diferencias entre experiencia y sentir pues regularmente se les confunde; y es que es cierto que sin sensación no hay experiencia, pero eso no nos tiene que llevar a pensar que ambos términos señalan un mismo acto. La αἴσθησις es la condición de posibilidad de toda experiencia, pero hay que ver cómo y en qué sentido. Este último análisis nos sirve para ver el vínculo entre la ἐμπειρία y la αἴσθησις en el orden del acto. Para recuperar una noción de experiencia que nos permita hablar de ella como “modo de habérselas” es menester saber cómo se inserta en la estructura que la hace posible; sin olvidar, claro está, que siempre hablaremos de la sensibilidad como un *modo de apropiación de la realidad* y no simplemente como una facultad o potencia (aunque si es clara esa especificación podemos seguir utilizando el término sensibilidad, pues no parece necesario saturar el texto con demasiadas nociones técnicas).¹⁰¹

Empecemos con lo siguiente: generalmente se nos dice que por el acto de sentir el ser humano no se distingue de los animales, pero sí que tiene algo más que lo diferencia ontológicamente del resto de los vivientes: la inteligencia. Esto así sin más no es falso, pero no hay que dar por terminada la cuestión porque si bien el ser humano ciertamente no puede reducirse a mera αἴσθησις, se sigue

¹⁰¹ De todos modos –nunca está de sobra ser claros– nótese la siguiente advertencia: cuando hablamos de sensación (αἴσθησις) hay que tener cuidado porque los animales también la poseen, y podría no haber diferencia que encontrar allí entre el hombre y los demás vivientes, pues lo humano –al parecer– se manifiesta sólo con el intelecto. La filosofía todavía permite que si viene de fuera o es inherente al ser humano poco importa para el caso pues de lo que se trata es que ésta le de un estatuto ontológico mayor a la sustantividad en cuestión elevándola al ámbito de lo inteligible. Ahora bien, tenemos la sospecha que puede no ser correcta esa afirmación, por lo cual, es imprescindible preguntar si el sentir animal es idéntico al propiamente humano o, en cambio, en su misma esencia se esconde alguna particularidad.

considerando a ésta como una facultad “completa” que viene a ser soporte de la intelección, y allí está el problema. Tal vez la sensibilidad no sea soporte para el conocimiento, en el caso de los idealismos, pero aún para ellos es una especie de “base” que posibilita al ser humano “estar en el mundo”, eso es innegable. Y es que se acepta que porque la facultad sensitiva no contribuye en nada al conocimiento científico, es algo así como un estrato dentro del mismo ser humano que queda superado por el intelecto. Pero ¿es eso cierto? La sensibilidad ¿no es más que peldaño sobre el cual se alza la racionalidad humana?

Aristóteles es sólo un caso que se repite continuamente en la historia de la filosofía, que relega la potencia sensible a un plano meramente perceptivo: “ἐκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ἢ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψεις, γλυκὺ δὲ καὶ πικρὸν γεῦσις· ὁμοίως δ’ ἔχει τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων”¹⁰² (Aristóteles, 2003-2, p. 220); y a un conocimiento “singular”: “Φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῶα [...] ἔτι δὲ τῶν αἰσθήσεων οὐδεμίαν ἠγούμεθα εἶναι σοφίαν [...] καίτοι κυριώταταί γ’ εἰσὶν αὗται τῶν καθ’ ἕκαστα γνώσεις”¹⁰³ (Aristóteles, 1998, pp. 3, 8). Así también John Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* nos comenta

¿De dónde se hace la mente de ese prodigioso cúmulo, que la activa e ilimitada imaginación del hombre ha pintado en ella, en una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todo ese material de la razón y del conocimiento? A esto contesto con una sola palabra, de la *experiencia*: he allí el fundamento de todo nuestro saber, y de allí es de donde en última instancia se deriva. *Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar* (Locke, 1982, p. 83).

¹⁰² “Evidentemente, cada sentido –asentado en el órgano sensorial en tanto que órgano sensorial– tiene su objeto sensible correspondiente y discierne las diferencias de su objeto sensible correspondiente, por ejemplo, la vista lo blanco y lo negro, el gusto lo dulce y lo amargo. Y lo mismo pasa con los demás sentidos”. Aristóteles, *De Anima*, III, 2, 426 b8-12.

¹⁰³ “Por naturaleza, lo animales nacen dotados de sensación [...] Además, de las sensaciones, no consideramos que ninguna sea sabiduría, aunque éstas son las cogniciones más autorizadas de los objetos singulares [...]”. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980 a27-28; 981 b10-11.

Mas uno quisiera que Aristóteles y Locke no resolvieran el asunto con una sola palabra, porque a fin de cuentas no nos dicen ni qué es formalmente la experiencia, ni cuál es su estructura y por qué es el fundamento de nuestro saber. En el caso del filósofo inglés es todavía más grave el asunto pues cuando trata de describir el acto de sentir su desarrollo es decepcionante, nos dice

En primer lugar, nuestros sentidos, que tienen trato con los objetos sensibles particulares, transmiten respectivas y distintas percepciones de cosas a la mente, según los variados modos en que esos objetos los afectan, y es así como llegamos a poseer esas ideas que tenemos *del amarillo, del blanco, del calor, del frío, de lo blando, de lo duro, de lo amargo, de lo dulce* y de todas aquellas que llamamos cualidades sensibles (Locke, 1982, pp. 83-84)

Y sobre el proceso de sensación nos lanza una explicación por demás difusa

Lo cual, cuando digo que eso es lo que los sentidos transmiten a la mente, quiere decir, que ellos transmiten desde los objetos externos a la mente lo que en ella producen aquellas percepciones. A esta gran fuente que origina el mayor número de ideas que tenemos, puesto que dependen totalmente de nuestros sentidos y de ellos son transmitidas al entendimiento, la llamo *sensación* (Locke, 1982, p. 84).

No es necesario procurar todo el libro de J. Locke para darnos cuenta que su pensamiento se enmarca en lo explicaremos a detalle un poco más adelante: en una concepción de la sensibilidad como autónoma cuya función es dar la inteligencia lo que ésta va a inteligir, la “logificación de la inteligencia”; y la idea de que la realidad es externa, una de las consecuencias de la “entificación de la realidad”. Por si fuera poco, Locke no distingue los momentos constitutivos de toda impresión en cuanto aprehensión de realidad, ni aclara tampoco si la experiencia es un momento distinto de la sensación o tan sólo otro modo de nombrarla. ¿Cuál es el status ontológico del dato en tanto que dato de la realidad externa? ¿Qué son las cualidades sensibles? Y ¿cómo “transmiten” los sentidos las percepciones a la mente? Todas estas cuestiones, imprescindibles en el análisis del proceso de intelección, están ausentes en el discurso de John Locke.

En todo caso, y aún si aceptáramos las cuestiones no resueltas, aún quedaría una cosa por la cual el empirismo decae en un “efectivismo” –por decirlo así– pues no se preocupa por describir el acto de afección en tanto que acto, sino tan sólo por el efecto que produce en la mente. Siempre que nos cuenta el proceso de sensación pasa de largo el momento de afección como si fuera algo por demás entendido. Cito un texto que no tiene mayor valor que el ejemplificar lo anterior

Si, por lo tanto, los objetos externos no se unen a nuestra mente cuando producen ideas en ella, y, sin embargo, percibimos esas cualidades originales de aquellos objetos que individualmente caen bajo nuestros sentidos, es evidente que habrá algún movimiento en esos objetos que, afectando algunas partes de nuestro cuerpo, se prolongue por conducto de nuestros nervios o espinas animales hasta el cerebro o asiento de nuestra sensación, para producir allí en nuestra mente las ideas particulares que tenemos acerca de dichos objetos (Locke, 1982, p. 114).

Es decir, Locke no describe ningún momento de la afección, ni repara en qué consiste la impresión sensible. Un texto aún más claro es el siguiente

Por lo que toca a las ideas simples de la sensación, hay que considerar todo aquello que esté constituido por la naturaleza de manera que pueda causar alguna percepción en la mente al afectar a nuestros sentidos, produce así una idea simple en el entendimiento; la cual, cualquiera que sea su causa externa, una vez que llega a ser advertida por nuestra facultad de discernir, es vista por la mente y considerada por ella, al igual que cualquiera otra idea, como siendo realmente una idea positiva en el entendimiento, aunque pueda ser que su causa no sea, en el sujeto, sino una privación (Locke, 1982, pp. 110-111).

Aunque, como dije unos párrafos atrás, es frecuente no explicitar ninguna de estas estructuras, de tal manera que no hay por qué cargarle esas desatenciones sólo a Locke. La filosofía ha pasado muchas veces de cuestiones importantes y eso a lo largo de la historia ha producido muchos vacíos. David Hume, para seguir en el empirismo, es otro caso donde la impresión, la sensación y la experiencia se toman como algo sabido; en el mero principio de su *A Treatise of Human Nature* el filósofo escocés nos da su idea de impresión

All the perceptions of the human mind resolves themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name *impressions*; and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul (Hume, 1969, p. 49).

Pero al igual que J. Locke, el filósofo escocés toma por conocida la esencia de la percepción, por ello, cuando quiere diferenciar las impresiones de las ideas no tiene otro recurso que apelar al "grado de fuerza y vivacidad"¹⁰⁴ con que se presentan las primeras, pero eso no resuelve nada porque ¿qué elemento, carácter o condición hay en los objetos o cualidades sensibles tal que pueden afectar a la sensibilidad? ¿y calificar a las impresiones de acuerdo a su fuerza y vivacidad no es distinguirlas por algo ajeno a ellas mismas, esto es, de acuerdo a cómo el sujeto las aprehende?

René Descartes expone su teoría de la percepción y el sentir en varios textos pero en todos los cuales conserva el problema

Las percepciones que referimos a las cosas que están fuera de nosotros, esto es, a los objetos de nuestros sentidos, son causadas (al menos cuando nuestra opinión no es falsa) por estos objetos que, ocasionando algunos movimientos en los órganos de los sentidos exteriores producen también en el cerebro, por medio de los nervios, movimientos que hacen que el alma los sienta. Así, cuando vemos la luz de una antorcha, y oímos el sonido de una campana, este sonido y aquella luz son dos acciones diversas que, solamente porque producen dos movimientos distintos en algunos de nuestros nervios, y por medio de éstos en el cerebro, dan al alma dos sentimientos diferentes, que de tal modo referimos a los sujetos que suponemos son causa de ellos, que creemos que vemos la antorcha y oímos la campana, y no que simplemente sentimos los movimientos que de estos objetos proceden. (Descartes, 2006, p. 41).

¹⁰⁴ Por ejemplo, en el siguiente texto: "The first circumstance, that strikes my eye, is the great resemblance betwixt our impressions and ideas in every other particular, except their degree of force and vivacity". Hume, D., *A Treatise of Human nature*, p. 50. Y un poco más adelante "That idea of red, which we form in the dark, and the impression, which strikes our eye in sun-shine, differ only in degree, not in nature". *Ibidem*, p. 51. Y más adelante cuando quiere distinguir la memoria de la imaginación: "We find by experience, that when any impression has been present with the mind, it again makes its appearance there as an idea; and this it may do after two different ways: either when in its new appearance it retains a considerable degree of its first vivacity, and is somewhat intermediate betwixt and impression and an idea; or when in entirely loses vivacity, and is a perfect idea". *Ibid.*, p. 56.

Y hasta filósofos más actuales como E. Cassirer tienen esta misma perspectiva por más que haya varios siglos entre ellos. El caso de Cassirer, además, es el más grave pues reduce la sensación y los datos que ella aprehende a prácticamente nada, así leemos en su *Antropología*

Cada organismo, hasta el más ínfimo, no sólo se halla adaptado en un sentido vago sino enteramente coordinado con su ambiente. A tenor de su estructura anatómica posee un determinado sistema “receptor” y un determinado sistema “efector”. El organismo no podría sobrevivir sin la cooperación y equilibrio de estos dos sistemas [Pero en el hombre] Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentra en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema “simbólico”. Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana (Cassirer, 2006, pp. 46-47).

Perspectiva que lo llevará a decir que “El caso de Helen Keller, que alcanzó un alto grado de desarrollo psíquico y de cultura intelectual, nos muestra de una manera clara e irrefutable que un ser humano no depende en la construcción de su mundo humano de la cualidad de su material sensible”. (Cassirer, 2006, pp. 62-63). Lo cual es una completa quimera pues, por más que el mundo humano se desarrolle a través de símbolos, los datos sensibles son imprescindibles. Cassirer pone todo el peso del psiquismo en un sistema simbólico y la cultura, pero lo cierto es que ningún privado de la visión sabrá *físicamente* cómo es el rojo, y así para todos los sentidos. El filósofo alemán cae en un reduccionismo conceptivista alarmante e ingenuo a la vez.

No hay que detenernos, sin embargo, en revisar puntualmente a todos porque, como acabo de mencionar, en cada uno de ellos está el no considerar las particularidades del acto de sentir en cuanto proceso, su dimensión estructural e interna dinamicidad. En cambio, nuestra propuesta pasa por considerar a la αἴσθησις del ser humano como algo que no opera “en y por sí misma”, puesto que no es una facultad “completa”, sino una potencia que en unidad estructural con el intelecto (νοῦς) constituye –ya lo dijimos– una *forma de apropiación de la realidad*.¹⁰⁵ De esa manera podremos comprender lo que es

¹⁰⁵ En esta parte del análisis aceptamos la teoría zubiriana de la “inteligencia sentiente” por parecernos más próxima a una visión metafísicamente factible y epistemológicamente con mayor poder de explicación que las propuestas filosóficas conceptivistas. Para una mayor comprensión de la inteligencia sentiente consúltese la llamada *Trilogía Inteligencia sentiente* publicada en Editorial Alianza.

la experiencia y su relación con la sensibilidad, y habremos de lograr tal por considerar a la *αἴσθησις* por lo que ella es y no por su subsunción al intelecto. Un poco más adelante veremos que la sensibilidad no es –de ninguna forma– una facultad completa y, en su virtud, su acto no es conclusivo; por el contrario, si la sensibilidad es la posibilidad de estar en contacto con las cosas reales, es precisamente porque es un proceso, y en este sentido, un acto estructuralmente abierto y dinámico donde la experiencia “cobra realidad”.

Por esa misma razón, es equívoco identificar experiencia con sensibilidad, la experiencia es un momento estructural del proceso de intelección sentiente y hay que tomarla por consiguiente como una nota dentro de la sustantividad humana. No caigamos en el error de economizar los análisis si a través de ellos podemos ganar algo más que meras interpretaciones. Lo que sea la experiencia y su modo de inserción en el proceso sentiente no es poca cosa, y menos aún cuando el saber actual se caracteriza por descripciones cortas y comprometidas con un modo de ser contingente e inmediato. Vayamos al problema enseguida.

CAPÍTULO 5

Análisis de la sensibilidad

Nuestra tarea ahora es saber qué es la sensibilidad humana *por lo que ella es*, pues lo que hemos visto con algunos ejemplos representativos de la historia de la filosofía es que se le subsume como un escaño precario dentro del proceso de intelección. Condición con la cual no estamos de acuerdo. Necesitamos también poder diferenciar la sensibilidad de la experiencia pues ya hemos dicho que si bien esta última es elemento constitutivo de aquella, y por tanto imprescindible en el proceso sentiente, no alcanza a agotar su esencia.

Con vistas a obtener una definición de αἴσθησις libre de nociones que le perjudiquen hemos descartado significados de la ἐμπειρία que consideramos perniciosos. Recuérdese que nos interesa descubrir si efectivamente hay una experiencia primordial a la base de cualquier acto de intelección pues, de ser así, también hay que preguntar si es ésta quien le permite abrir al hombre un ámbito de posibilidades. Ambas cuestiones se enmarcan dentro del mismo fin, porque lo que queremos es señalar qué es la sensibilidad y también a qué se le puede llamar experiencia.

Clásicamente se nos dice que hay una facultad en el hombre que le permite aprehender los objetos sensibles y que, tomada en cuanto tal, en nada difiere de la de otros sentientes (por lo cual todo el peso de la humanidad del hombre recae en la inteligencia), pero eso, como hemos dicho, nos parece insuficiente porque la realidad humana no debe definirse exclusivamente por la nota intelectual. Todo lo contrario, hay que mostrar que en la misma sensibilidad, por cuanto es *del hombre*, hay una diferencia tanto en su estructura como en su objeto propio que la distingue de la de otros vivientes.

§ 5. 1. *Análisis de la αἴσθησις.*

Partimos del hecho de que el ser humano tiene sensación y que es una potencia que comparte, de algún modo, con otros animales, pero de inmediato hay que señalar lo que a nuestro parecer tiene de particular y gracias a lo cual se diferencia esencialmente.

La sensibilidad está compuesta por tres momentos inseparables: un momento de afección, otro de alteridad y uno último de imposición.¹⁰⁶ La afección tiene el carácter de hacernos presente aquello que impresiona; la alteridad es la presentación de algo otro en afección; y la imposición es la fuerza con la que lo presente en la afección se impone al sentiente (Zubiri, 1998-3). Estos tres momentos son propios de la αἴσθησις de cualquier sentiente, no hay diferencia. Pero entonces ¿dónde está la particularidad del sentir humano? En el momento de alteridad, para comprenderlo hay que dejar de ver a la sensibilidad como una facultad, esto es, como la mera posibilidad de sufrir una afección y tratarla como una potencia cuya sustantividad no se explica sino por su unidad con otras.

La sensibilidad es una potencia cuya función no es solamente aprehender los estímulos o datos sensibles de las cosas, esto es, no se reduce a la mera afección, es cierto que la αἴσθησις tiene también ese carácter, pero no es el único ni el más importante. Vimos antes que la sensibilidad en cuanto potencia es una *forma de posesión de la realidad*, y eso quiere decir que tiene de alguna forma que aprehender los objetos que le afectan; por supuesto esta aprehensión no es al modo de una reificación¹⁰⁷, sino que debe poder hacer suyo el objeto sin tenerlo actualmente en ella. ¿Cómo es esto?

¹⁰⁶ En este punto damos por entendida la teoría de la sensibilidad de Xavier Zubiri, desarrollada principalmente en la *Trilogía Inteligencia Sentiente*, si bien –que quede bien claro– no nos adscribimos por completo a ella. Cuando el análisis lo requiera señalaremos nuestra crítica sobre las insuficiencias descriptivas del filósofo español; pero si no hay nada que indique lo contrario, pensamos que su análisis de la sensibilidad es correcto.

¹⁰⁷ No es al modo de una reificación porque sólo la esencia la realiza. ¿Qué es reificar? Es un término técnico que utiliza Zubiri para explicar la función trascendental de la esencia. Aquí su significado “La reificación [consiste] en absorber en el momento del *de suyo* aquello que, en efecto, no soy en virtud de mi esencia, la cual no necesita reabsorción sino que formalmente consiste en el *de suyo* en cuanto tal. En virtud de esa reificación todas las demás notas, en el sentido de propiedades como de partes materiales o no materiales, quedan reificadas. Reificación que les confiere el carácter de ser todo ello, la sustantividad con todas sus notas, *una sola cosa* [...] Reificar [entonces] no consiste en dar existencia a las notas [sino que] desde el punto de vista de la realidad en cuanto tal, determina pura y simplemente ese carácter en virtud del cual *todo* lo que adviene a una esencia, sea en forma constitucional, sea en forma meramente adventicia, es un añadido en cierto modo a la esencia, es real *en y por* la esencia”. Zubiri, X., *Sobre la realidad*, pp. 102-103.

Aristóteles lo conceptúa cuando nos dice que el νοῦς no puede inteligir sin fantasma (φάντασμα)¹⁰⁸, esto es, que debe haber una imagen entre la afección y la idea que permita al intelecto ejecutar una función específica sin la cual no podría trascender el mundo singular: la ἀφαίρεσις. Nos dice que lo que queda en el alma es una imagen a partir de la cual el intelecto elabora una idea que conjunta los rasgos característicos de las cosas¹⁰⁹, pero eso, sin ser equívoco, es insuficiente, porque más allá de que podamos con la imagen hacer una idea y con ello aprehender los objetos por su forma, queda a debernos la cuestión del cómo es que la αἴσθησις puede aprender los objetos, pues con decir que la sensibilidad es capaz de “percibir” los objetos no se arregla la cuestión. Para poder sentir no hace falta nada más que tener sensibilidad, eso es obvio, pero para hacer de lo sentido “algo”, se necesitan otras cosas, por ejemplo, la memoria. En la *Metafísica* nos dice que algunos animales tienen recuerdos que les permiten desarrollar una experiencia y, por ende, los sensibles que además poseen memoria tienen la capacidad de “hacer más cosas”¹¹⁰; el hombre, por supuesto, está en la cima de este esquema pues posee una potencia que ningún otro sensible alberga: el intelecto.¹¹¹ Está muy bien, pero lo que olvida Aristóteles es que la αἴσθησις, además de percibir, o mejor, por percibir, posee el objeto que afecta. No hay más que recurrir al ejemplo aunque no sea la mejor opción de explicar un problema: tomemos el color que afecta a la vista, decimos que lo coloreado afecta la visión y, por ello, el sensible percibe la cosa coloreada. No nos fijemos si en Aristóteles se necesita un medio, la luz, para que eso suceda; aceptemos el papel de la luz y que el color afecta al ojo. ¿Es eso suficiente? Por supuesto que no, porque hace falta que la αἴσθησις haga suyo el objeto de alguna forma (por supuesto, no del modo como lo hará el intelecto, asignándole un nombre a la cosa y a la cualidad y dándole una categoría), es decir, debe poder poseer de alguna

¹⁰⁸ Por lo menos en dos textos lo dice así, primero señala “διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ” (“He ahí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen”) Aristóteles, *De Anima*, III, 7, 431 a 16-17; y un poco más adelante “τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ [...]” (La facultad intelectiva intelige, por tanto, las formas en las imágenes). Aristóteles, *De Anima*, III, 7, 431 b 2.

¹⁰⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XI, 3, 1061 a28-b1; *De Anima*, I, 1, 403 b15-19; III, 4, 429 b 15-23; 7, 431 b 2-18; 8, 432 a 5-9.

¹¹⁰ “φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῶα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ’ ἐγγίγνεται. καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεῦειν ἐστὶ [...]” (“Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso éstos son más prudentes y más aptos que los que no pueden recordar [...]”). Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980 a27-29.

¹¹¹ “τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς”. (“Pero el género humano dispone del arte y el razonamiento”). *Ibidem*, I, 1, 980 b27-28.

manera el objeto pues si no sería una pura potencia pasiva que sólo podría pasar al acto cuando una cosa la afecte, y eso es el problema porque ¿dónde está dicho que la αἴσθησις sea primordialmente una potencia pasiva? ¿El problema surge del examen directo, esto es, físico, de la sensibilidad, o será que el problema más bien es resultado de ver a la sensibilidad como potencia? Y si es así ¿no será que Aristóteles se equivocó en su teoría de la sensibilidad por querer enmarcarla dentro de aquella otra del acto y la potencia? ¿Si no partimos de la teoría del acto y la potencia, se mantiene la idea de que la facultad sensitiva es primariamente pasiva? Hay que revisarlo.

§ 5. 2. La αἴσθησις como δύναμις.

El contenido de toda afección queda en el sentiente como una alteridad que le presenta un objeto. Ese contenido, además de quedar, es “poseído” por la αἴσθησις de un modo peculiar, y es que en la afección no sólo debemos ver el contenido, sino también el “modo en que queda” ese contenido, la *formalidad*, pues no es el mismo modo de quedar el contenido en un animal cuya sensibilidad es al mismo tiempo potencia y facultad¹¹², que el modo como queda en el ser humano cuya αἴσθησις está unida estructuralmente al νοῦς.

El contenido, para el animal, se presenta como afección y no más¹¹³, eso quiere decir que está de cierto modo atrapado en el estímulo de que es objeto. Claro que hay una separación entre el contenido y

¹¹² La diferencia entre potencia y facultad la explicaremos un poco más adelante.

¹¹³ “En el animal la afección es meramente estímúlica: siente el estímulo como mero estímulo suyo. Decimos, por ejemplo, que al ser estímúlicamente aprehendido por el perro el frío, el perro «siente frío». Es una afección meramente estímúlica: estímulo relativo a una respuesta de calentarse o cosa semejante. En cambio en el hombre, la afección desencadena un proceso sentiente de otro carácter: el hombre «está frío» [En este sentido] Las impresiones del animal son meros *signos objetivos* de respuesta. Aprehenderlos como tales es lo que llamo *puro sentir*. Puro sentir consiste en aprehender algo como mero suscitante objetivo del proceso sentiente. En el puro sentir, la impresión sensible es, pues, *impresión de estimulidad*. En ella, aunque la nota sea un *alter*, es un *alter* cuya alteridad misma consiste en pertenecer signantemente al proceso sentiente y, por tanto, agotarse en él [...] Y en esto es en lo que consiste el carácter estructural de toda la vida del animal: vida en signos objetivos”. Zubiri, X., *Inteligencia y realidad*, pp. 52, 60.

él mismo, pero ese estar despegado del estímulo es parcial¹¹⁴ en tanto que su capacidad de elegir está determinada de antemano por su estructura sentiente. El animal, por muy complejo que se quiera, siempre estará atenido al estímulo, esto es, su vida no puede trascender el mundo sensible. En ese sentido, la αἴσθησις para él es una barrera y un límite más allá del cual no puede ir. Pero eso no le pasa al hombre porque gracias a que su sensibilidad está en unidad estructural con el intelecto puede trascender el mundo sensible y abrirse a un nuevo ámbito, que por razones que daremos más adelante, decidimos llamar «de realidad».

Lo que se quiere señalar es que el modo como el sentir del hombre posee el contenido de la afección es distinto *esencialmente* al de todo otro sentiente; si el animal posee el contenido como “estímulo”, el hombre lo hace como «real». Y es que la formalidad no es sólo un modo de quedar, también es un *modo de apropiación*, ya que no se trata sólo de que el contenido de la afección “quede” de un modo peculiar en la sensibilidad, hace falta también que ella misma se “apropie” de la realidad de un modo determinado. Si revisamos a la sensibilidad como *potencia* encontraremos que en su acto no está sólo el ser afectado, sino que hay un momento de “poder” que le permite hacer “algo” con la afección. El acto de sentir en el ser humano no sólo está compuesto por la afección, la alteridad y la fuerza de imposición, también tiene un momento de poder que determina positivamente el acto de sentir como «acto». La sensibilidad es una potencia cuya forma de apropiación es precisamente la “posesión”. La posesión, por su parte, tiene como momento esencial el “poder” de apropiarse de la realidad aprehendiéndola de una forma específica: *en tanto que real*. La sensibilidad animal tiene su forma de

¹¹⁴ “El animal aprehende en efecto notas que pudiéramos llamar elementales; por ejemplo, un color, un sonido, un olor, un sabor, etc. Ciertamente no son rigurosamente elementales, porque toda nota tiene cuando menos cualidad e intensidad. Pero no entremos a ello [...] A la aprehensión de estas notas elementales es a lo que debe llamarse sensación. Pero las notas precisamente por ser autónomas, esto es, por estar formalizadas, son independientes. Y lo son no sólo respecto del sentiente, sino también respecto de otras notas. La formalización constituye precisamente la unidad del contenido sentido. Entonces, estas distintas notas pueden tener un perfil, una especie de línea de clausura. Estas unidades así clausuradas pueden tener el carácter de unidades autónomas. Son entonces constelaciones autónomas. Su aprehensión ya no es simple sensación; es «percepción» [...] La independencia [...] significa que el contenido está más o menos «despegado» del propio animal aprehensor. Y el contenido modula el mismo modo de estar despegado. No es lo mismo el despegamiento del color que el del calor. No es lo mismo el modo de estar «despegada» una luminosidad en un insecto y en un metazoo superior. Y no es lo mismo el modo de estar «despegada» una constelación de notas que el modo de estar despegada una nota elemental. [Por ello] son muchos más ricos en independencia un árbol o un cajón para un chimpancé que para un perro”. *Ibidem*, pp. 37-38.

apropiación específica: la mera estimulidad, es decir, que la forma en que aprehende el contenido de la afección es *en tanto que estímulo*.

Así, mientras que el modo de quedar se especifica por la facultad, el modo de apropiación es determinado por el momento de poder en el acto; y mientras que la formalidad determina el carácter del contenido, y entonces puede ser *realidad* o *estímulo*, el poder es precisamente el “en tanto que”. Estamos viendo el acto de sentir desde dos lados que, sin embargo, no se dan por separado, todo modo de quedar exige un modo de apropiación y viceversa. El contenido «puede quedar» en el sentir porque éste se lo *apropia*, y al mismo tiempo la sensibilidad «puede apropiarse» del contenido porque éste es algo *por sí mismo*. Sentir, entonces, no sólo es percibir, también es *poseer*, no sólo es ser afectado, sino también *apropiación*.

Por lo anterior, afirmamos que el momento de formalidad exige internamente un «poder» que posibilite el ámbito en el cual el contenido pueda ser “algo”, ya que sin él lo aprehendido quedaría tan sólo en franquía a modo de dato sin posibilidad de ser nada *por sí mismo*. Aristóteles lo ve de este último modo, ya que en la *Metafísica* nos dice “ἀλλ’ οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί περὶ οὐδενός, οἷον διὰ τί θερμὸν τὸ πῦρ, ἀλλὰ μόνον ὅτι θερμόν.”¹¹⁵ (Aristóteles, 1998, p. 8), es decir, trata al dato sensible como algo que está a la espera de ser determinado (y no está demás decir que así es como prácticamente toda la filosofía posterior va a manejar el proceso de intelección). Pero nosotros no podemos quedarnos allí porque en la formalidad del sentir está dado ya el *modo de ser* del contenido, y el *poder ser* de su “en tanto que”. También el Estagirita da con este asunto cuando comenta que la sensación (αἰσθήσεων) nos dice que “el fuego es caliente”, pero no le presta la suficiente atención y reduce ese hecho a un “tan sólo”. Ese paso que deja de lado es, sin embargo, muy importante, ya que en ese momento está toda la positividad de la sensación *en tanto que acto*: en el sentir están presentes dos cosas, la formalidad y el poder, y a fuer de tal la afección no sólo es un dato, sino un «hecho»: que el fuego *es caliente*. Lamentablemente –repito– Aristóteles no lo ve y por consiguiente su teoría sobre la sensibilidad carece de sustento ontológico, pero

¹¹⁵ “[...] pero no dicen el porqué de nada; por ejemplo, por qué es caliente el fuego, sino tan sólo que es caliente.” Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981 b11-13.

para nosotros es de gran relevancia, ya lo veremos un poco más adelante cuando abordemos el tema de la experiencia como “probación de realidad”.

Para terminar sólo nos falta caer en cuenta de que el *poder* es el carácter que faculta a la *αἴσθησις* para ejercer su acto. En el sentir humano ese poder se apropia del contenido *en tanto que real* (los animales se lo apropian *en tanto que estímulo*) y con ello lo induce al ámbito de la práctica; de otro modo, sin ese carácter de poderosidad la facultad quedaría como un mero receptor de estímulos sin saber qué hacer con ellos. El ser humano tendría afecciones pero éstas desaparecería tan pronto como cesara la presencia del objeto afectante, mas eso no pasa porque el hombre, gracias a que posee el contenido, puede “hacer algo” con él, incluso ignorarlo, pero hasta poder ignorar una afección depende de que se presente como «hecho».

La sensibilidad, entonces, tiene una forma específica de poseer el contenido, y esa forma está determinada por el tipo de sentiente de que estemos hablando. Pero aún no terminamos con su análisis porque además del momento de afección está el momento de alteridad, es nuestro siguiente paso.

§ 5. 3. *El momento de alteridad.*

Partimos de que en el sentir humano hay un contenido “otro” que se hace presente; asunto que no parece ser distinto en los demás sentientes, por lo cual hay que decir qué es lo peculiar en nuestra sensibilidad. Xavier Zubiri habla de esto en el primer tomo de *Inteligencia sentiente* y fija su atención en la formalidad de lo aprehendido, es decir, pone todo el peso en el modo de quedar del contenido en la inteligencia; pero nuestra intención no es seguir cabalmente al filósofo español porque además de la formalidad hay un momento de apropiación en el acto de sentir que es importante señalar.

Toda sensibilidad aprehende el contenido de la afección como otro, y esa alteridad puede quedar como realidad o como mero estímulo. ¿Qué es lo que diferencia al contenido en cada caso? El carácter de su alteridad. Zubiri nos explica que

[...] en la aprehensión de realidad la nota es «en propio» lo que es. En la estimulidad, en cambio, el calor y todos sus caracteres térmicos no son sino signos de respuesta [...] Ya no se trata del calor como mera alteridad perteneciente signitivamente al proceso de sentir, sino de una alteridad que como tal no pertenece sino al calor por sí mismo [...] Los caracteres del calor se aprehenden impresivamente como siendo «suyos», esto es, del calor mismo y en tanto que son «suyos». A diferencia del puro sentir animal que aprehende las notas *estimúlicamente*, y sólo estimúlicamente, en el sentir humano se aprehenden esos mismos caracteres, pero siendo caracteres del calor «de suyo»: se aprehende el calor *realmente* (Zubiri, 1998-3, pp. 56-57).

Tenemos entonces que la diferencia entre aprehender un contenido como mero estímulo o como realidad es que, en el segundo caso, el contenido queda *en y por sí mismo*, esto es, como algo «en propio»; en el otro caso el contenido queda como mero determinante de respuesta, o sea, como signo.¹¹⁶ Ser «en propio» significa que los caracteres térmicos del calor son «suyos», lo que queda en el acto, entonces, no son las “propiedades” del calor como signo de una realidad extrínseca, sino el calor como presente *en y por sí mismo* en la sensibilidad. Se podrá decir ¿pero es que el calor para el animal no humano no se hace presente también *en y por sí mismo*? Ciertamente, pero en el hombre esa alteridad tiene independencia con respecto a sus procesos sentientes. El calor queda en el sentir animal como mero signo de respuesta, es decir, no es independiente del proceso biológico que conduce a una respuesta determinada. En cambio, en el hombre el calor queda con tal autonomía que si bien su presencia puede conducir a una respuesta determinada (quitar la mano si el calor es muy intenso), también se hace presente en el mismo acto el carácter independiente de su realidad, y eso es lo esencial. El calor es algo que se me presenta «en propio», y eso quiere decir que lo que pueda decir de él es «suyo». Revisemos otro texto de Zubiri para que nos quede más claro.

¹¹⁶ “En la afección meramente estímúlica se hace presente la nota aprehendida pero como «otra» que la afección misma, se hace presente su formalidad propia. Ahora, lo esencial está en conceptuar correctamente esa formalidad de alteridad del estímulo en tanto que mero estímulo. Es lo que llamaré formalidad de estimulidad. ¿En qué consiste? La nota aprehendida como «otra» pero en tanto en cuanto su alteridad consiste solamente en suscitar una determinada respuesta, constituye lo que llamo signo. La formalidad de estimulidad consiste precisamente en formalidad de signitividad. ¿Qué es signo? Signo no es «señal». Una señal es algo cuyo contenido es aprehendido por sí mismo y que, «además», por tanto extrínsecamente, «señaliza» [...] En cambio, signo es la nota aprehendida misma. La signitividad pertenece a ella intrínseca y formalmente y no por atribución extrínseca. No es nota en forma de señal, sino que es intrínseca y formalmente «nota-signo». No se aprehende el calor por sí mismo y después además como señal de respuesta, sino que la forma misma del calor aprehendido es ser formalmente «calor signitivo», o si se quiere «signo térmico» [...] Signo consiste en ser un modo de formalidad del contenido: la formalidad de determinar una respuesta”. Zubiri, X., *Inteligencia y realidad*, pp. 49-50.

Al decir que el calor «es caliente» el verbo «es» no hace sino indicar que lo inteligido, el calor, tiene los caracteres que le pertenecen «en propio» [...] Ya no se trata del calor como mera alteridad perteneciente signitivamente al proceso del sentir, sino de una alteridad que como tal no pertenece sino al calor por sí mismo [...] Los caracteres del calor se aprehenden impresivamente como siendo «suyos», esto es, del calor mismo y en tanto que son «suyos» [...] No se trata de que los caracteres sean «propiedades» del calor, sino de que esos caracteres le pertenezcan en propio, y no de que sean caracteres de un sujeto llamado calor [...] sino de que sean el «propio calor» mismo” (Zubiri, 1998-3, pp. 55, 56, 57).

Esto nos deja claro qué es la alteridad en el sentir del hombre, pero recordemos que lo que buscamos no es la formalidad de lo aprehendido, sino el momento de apropiación de ese contenido que no se reduce a la mera afección. En la sensibilidad humana la alteridad queda como algo «en propio» -ya lo dijimos-, es la *formalidad de realidad*; pero allí mismo hay un momento de apropiación de ese contenido que abre un ámbito en el cual el ser humano puede “hacer algo” con ello, y eso es lo que será determinante para que la sensibilidad en cuanto potencia ascienda a ser facultad. Hace falta, entonces, ver cómo es aprehendido el contenido de la afección.

§ 5. 4. *El sentir como impresión.*

Zubiri aborda este tema desde un punto de vista muy cercano a la postura clásica: la aprehensión sensible consiste en ser *impresión*.

La aprehensión sensible tiene [...] dos aspectos. Uno, el de determinar el proceso sentiente en su momento de modificación y respuesta: es la aprehensión sensible en cuanto suscitante. En otro aspecto, la aprehensión sensible tiene una estructura formal propia, y en su virtud desencadena el proceso del sentir [...] Como lo que determina el proceso sentiente es la estructura formal de la aprehensión, es justo llamar a esta aprehensión «el sentir en cuanto tal» [...] Pues bien, la aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva. He aquí lo formalmente constitutivo del sentir: *impresión* (Zubiri, 1998-3, p. 31).

Pero, a mi modo de ver, eso no es suficiente, porque impresiones las tienen también los animales. Ciertamente, nos dice Zubiri, aunque la aprehensión del contenido es igual en ambos sentientes, la formalidad de lo aprehendido hace toda la diferencia. Sí, lo acabamos de ver, pero hace falta determinar

a la sensibilidad positivamente como facultad, para que se note toda la fuerza que tiene su acto; porque el sentir humano no sólo es impresión, sino también *apropiación*, y eso Zubiri no lo dice explícitamente. Si bien lo tiene en cuenta, no ahonda más en el problema, en *Inteligencia y realidad* nos comenta “No necesito sino apuntar que potencia y facultad no agotan la índole del «poder». Hay por lo menos un tercer sentido de poder, distinto de potencia y facultad: es la capacidad. Pero no concierne a nuestra cuestión actual” (Zubiri, 1998-3, p. 92). No hay mucho que decir sobre esto, Zubiri pasa del problema muy rápidamente. Luego, en *Sobre el hombre* nos da una definición más extensa de lo que es el poder

¿Qué es apropiarse de una posibilidad? Decía que es hacer de una posibilidad que me viene de los demás, algo que me sea propio. Dejemos de momento que venga de los demás, y tomemos una posibilidad, por ejemplo la de volar. Apropiársela no consiste en considerarla y aun proyectar realizarla, sino en aceptarla y hacerla mía. Mi aceptación y decisión es lo que otorga a una posibilidad ofrecida su carácter real y positivo, el que se ponga en marcha. En este caso, *la posibilidad cobra un carácter formalmente distinto, que es el poder [...]* (Zubiri, 1998-2, p. 315).

Pero esta definición no nos ayuda pues ve el poder como término de la posibilidad, esto es, desde la voluntad; y lo que nosotros queremos es abordar el problema desde las estructuras sentientes del ser humano, metafísicamente. Un poco más adelante hallamos otro texto que es más cercano a lo que buscamos.

[...] desde los tiempos de Aristóteles se ha hablado de *dýnamis* como potencia o facultad indiscernidamente. Y a mi modo de ver, hay que distinguir cuidadosamente entre potencia y facultad [...] Potencia es un poder o capacidad de producir o de recibir un acto. Pero para su producción efectiva no basta con que haya potencia. Porque si se tratara de un acto que requiriera la participación de diversas potencias, entonces habría que hacer una distinción importante. Esa participación, en efecto, podría ser algo así como un concurso de las diversas potencias en el objeto; cada una sería algo así como una fuerza, y el concurso objetivo de potencias sería una especie de composición de fuerzas. Cada potencia produciría una «parcela» por así decirlo, del acto total; y la produciría precisamente por ser una potencia que tiene la facultad de producirla. Pero no es éste necesariamente el caso. Porque sería posible que cada potencia no estuviera capacitada para producir su acto, no porque necesitara el concurso de otras potencias, sino porque a pesar de ser «potente», su potencia fuera incompleta en cuanto potencia. Y entonces la potencia no produce acto ninguno, ni total ni parcial. Las diversas potencias no son entonces fuerzas concurrentes en un punto, sino momentos intrínseca y formalmente constitutivos de la potencia completa, única capaz de producir el acto. Sólo la potencia completa en cuanto potencia estará entonces capacitada para producir el acto. Esto es, sólo la potencia completa está «facultada» para producirlo. Sólo entonces la «potencia» es «facultad». La potencia, pues, no

es necesariamente facultad. Toda facultad es potencia, pero no toda potencia es facultad (Zubiri, 1998-2, pp. 504-505).

En este texto encontramos mucha proximidad, pues justamente se indica el papel del poder en la constitución de una facultad. No toda potencia es necesariamente facultad –nos dice Zubiri–, porque en ocasiones se necesita del concurso de otras potencias para producir un acto; es el caso de la sensibilidad humana que no es una potencia completa y necesita por lo menos del intelecto para ser facultad. La pregunta, por lo tanto, es ¿por qué la sensibilidad, en el caso del hombre, necesita de la potencia intelectual para poder ser facultad? Hay que entrar de lleno al problema de la impresión.

Zubiri plantea que el problema de la tradición ha sido considerar la impresión tomando tan sólo uno de sus momentos. Así, quien considera la impresión como mera afección cae en el problema de tomarla como “representación”¹¹⁷; si se toma sólo el momento de alteridad, el error consiste en ver a la impresión como “simple impresión”¹¹⁸; y si se quita el momento de fuerza de imposición se ve a la impresión como “juicio”¹¹⁹. Ninguna de estas tres posturas satisface al filósofo español, por lo cual hay que elaborar un concepto de impresión que contenga los tres momentos de forma inseparable. Eso debe hacerse considerando también que clásicamente no se ha distinguido entre contenido y formalidad. Zubiri señala que “La filosofía nunca ha atendido más que al contenido de la impresión; ha resbalado siempre sobre la formalidad. Y esto es muy grave [porque] lo que especifica los distintos modos de la aprehensión sensible, es decir, los distintos modos de impresión, es la formalidad” (Zubiri, 1998-3, p. 36).

¹¹⁷ “Considerando la impresión sólo como mera afección, la aprehensión primordial sería una mera *representación mía* de lo real. Ahora bien, esto no es así porque impresión no consiste sólo en ser afección del sentiente sino que tiene un intrínseco momento de alteridad (tanto de contenido como de formalidad). Por tanto, eso que suele llamarse representación no es sino el momento de afección de la impresión a la que se ha abstraído, por así decirlo, su momento de alteridad. Así es como la impresión de realidad se ha deformado en mera impresión mía”. Zubiri, X., *Inteligencia y realidad*, p. 66.

¹¹⁸ “Si en la impresión de realidad se toma tan sólo el momento de alteridad por sí mismo, entonces se pensaría que la aprehensión primordial de realidad no es sino una *simple impresión*. Porque en la simple impresión, «simple» significa clásicamente que aún no se afirma la realidad de lo aprehendido, sino que se deja reducido lo aprehendido a mera alteridad. En la simple aprehensión tendríamos la alteridad como algo que reposa en sí mismo sin inscribirlo dentro de la afección y de la fuerza de imposición de la realidad”. *Ibidem*, p. 66.

¹¹⁹ “Si se elimina de la impresión de realidad el momento de fuerza de imposición del contenido según su formalidad, se llega a concebir que la aprehensión primordial de realidad sería un juicio, todo lo elemental que fuere, pero un juicio. Ahora bien, esto no es así. El juicio no hará sino afirmar lo que en esta primaria fuerza de imposición de realidad me es impresivamente impuesto, y que me fuerza a emitir un juicio”. *Ibid.*, p. 66.

Es necesario, por ende, considerar a la impresión como una estructura cuyos momentos de afección, alteridad y fuerza de imposición, se complementan. Claro está que el peso en la impresión lo lleva el momento de alteridad, porque según se modalice el contenido determinará el carácter de la aprehensión sensible. Esa es la estructura de la impresión según Xavier Zubiri pero ¿con eso basta para desestimar de una vez por todas los errores de la tradición en este punto? A mi modo ver aún no, porque –como dijimos arriba– en el caso del hombre la sensibilidad *por sí misma* no es una facultad. Quedarnos en este punto sería aceptar la autonomía de la sensibilidad, y de la intelección, y en su virtud, mantener el esquema clásico del proceso intelectual. Las sensaciones serían, en última instancia, datos que activan –por así decirlo– a la sensibilidad y que estarían a la espera de ser determinados por la inteligencia. Pero eso no pasa por lo que vamos a decir a continuación.

La impresión de realidad es, por aprehender las cosas sensibles, un acto de sentir; pero por ser de realidad, es un acto de inteligir. Esto quiere decir que en el análisis de Zubiri la inteligencia está ya presente de alguna forma en el acto de aprehensión modelando el contenido. Así lo explica en *Inteligencia y realidad*

[...] así como el primer momento, el momento de impresión, califica el acto aprehensor como acto de *sentir*, así también el momento de realidad califica de modo especial dicho acto aprehensor: como aprehensión de realidad, este acto es formalmente el acto que llamamos *inteligir* [...] inteligir consiste formalmente en aprehender algo como real (Zubiri, 1998-3, pp. 79-77).

El peso en la impresión –decía– lo lleva el momento de alteridad, y es que precisamente porque sensibilidad e inteligencia están en unidad estructural, el contenido de la impresión se modaliza como real. No es que el contenido cambie para el hombre, sino que la forma de «quedar» es distinto al del resto de los sentientes; y es así porque el contenido gana una autonomía tal que lo hace presente como «propio» de la cosa que afecta.¹²⁰

¹²⁰ «La nota no sólo tiene un contenido, sino que tiene un modo de «quedar» en la impresión. ¿Qué es este modo? Es justo el modo de ser otro: es el aspecto de independencia que tiene el contenido respecto del sentiente. El contenido de una nota «queda», y en cuanto «queda» es independiente del sentiente en cuya impresión «queda»». *Ibid.*, p. 35.

Ahora bien, ¿cómo surge esa autonomía? Zubiri comenta que es resultado del “hacerse presente” una nota en el proceso sentiente.¹²¹ No es algo producido por el acto de sentir, sino precisamente aquello que lo envuelve. El contenido queda como otro pero «en tanto que otro», y por ese su modo de quedar la impresión se especifica como «de realidad». Así pues el contenido queda como autónomo, independiente del sentiente pero «en» el mismo acto aprehensor. La independencia, por tanto, no es absoluta, sino “respectiva” (esto es, respecto del sentiente). El contenido se hace presente «en y por sí mismo» en el acto de sentir *siendo lo que es*. Y esa especificidad en el modo de quedar diferencia «esencialmente» la impresión sensible como impresión de realidad. En el momento de alteridad de la impresión sensible, pues, se halla lo determinante del acto de aprehensión, y eso significa que en el caso del ser humano ese acto se especifica como de «realidad»; en lo animales, por su parte, la impresión sensible se especifica como mero estímulo. Pero el problema no acaba allí porque aunque le demos todo el peso de la especificación y posterior esenciación del contenido al momento de alteridad, aún falta conseguir el paso decisivo que va de aprehender un contenido a “hacer algo” con él. Por supuesto, no en sentido práctico, sino metafísicamente, es el problema del «poder» que señalábamos previamente.

§ 5. 5. *El sentir como “modo de apropiación”.*

Para encontrar dónde radica el poder no debemos dar un paso adelante, sino atrás, porque la impresión sensible no es sino parte del proceso de sentir, esto es, de la aprehensión. Sentir –nos dice Zubiri– es un proceso constituido por tres momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta. La suscitación es aquello que desencadena una acción y no meramente una actividad fisiológica; la modificación tónica es, como su nombre lo dice, el cambio del tono vital en el sentiente; y la respuesta es el término de la suscitación en el orden de la acción.¹²²

¹²¹ “Alteridad no es solamente el carácter abstracto del ser alter. Porque alteridad no consiste en que la afección nos haga presente algo meramente «otro»; por ejemplo, este sonido o este color verde. Sino que nos hace presente esto «otro» en una precisa forma: lo otro, pero «en tanto que otro». Este «otro», es decir, esta nota, tiene ante todo un contenido propio: este color, esta dureza, esta temperatura, etc. [...] esta nota, no sólo es efectivamente otra, sino que está presente como otra”. *Ibid.*, pp. 34-35.

¹²² Cf. Zubiri, X., *Inteligencia y realidad*, pp. 28-30.

Luego, el momento de suscitación tiene dos aspectos “[...] el de determinar el proceso sentiente en su momento de modificación tónica y respuesta: es la aprehensión sensible en cuanto suscitante. En otro aspecto, la aprehensión sensible tiene una estructura formal propia, y en su virtud desencadena el proceso de sentir” (Zubiri, 1998-3, p. 31). A nosotros nos interesa el segundo, porque allí está insertada la *afección*. Zubiri nos explica que la aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión en impresión, sentir es lo mismo que aprehensión impresiva, y esa impresión tiene tres momentos que ya hemos visto: *afección*, *alteridad* y *fuerza de imposición*. Ahora bien, el problema se encuentra en lo siguiente: nos dice el filósofo español que “La impresión es ante todo *afección* del sentiente por lo sentido. Los colores, los sonidos, la temperatura interna del animal, etc., afectan al sentiente [...] En virtud de este momento afectante, decimos que el sentiente «padece» la impresión” (Zubiri, 1998-3, p. 32). Claro que la impresión no sólo es el momento de *afección*, sino la unidad indisoluble de los tres momentos anteriormente señalados, y con eso se separa el pensador vasco de la tradición que generalmente ha reparado sólo en la *afección*. Pero estamos seguros de que con eso no basta, porque en el paso de la *afección* a la *alteridad* hay un elemento sin el cual la impresión quedaría en ser mera percepción: el momento de «*apropiación*». Veámoslo a detalle.

Apuntábamos que en la aprehensión «*queda*» el contenido como algo «*en propio*», y eso quiere decir que la cosa sensible que afecta se hace presente en el animal como independiente. Aquello que afecta «*queda*», entonces, en el proceso de sentir; pero también hace falta que el sentir “*quede*” de algún modo en aquello que afecta pues, de no ser así, la *afección* sería “*pulsante*”. Y es que no sólo el contenido es algo que debe quedar en el sentiente, también el sentiente debe poder “*quedarse*”, no en el contenido, pero sí en la formalidad de lo afectante a modo de *propiedad*. Zubiri parece tentar esta postura cuando nos habla del “*modo de habérselas*” que determina la formalidad del sentiente según el caso. Aquí lo que menciona

La nota sentida es siempre «*otra*» que el animal; pero cuál sea su contenido depende en cada caso del animal mismo, porque el contenido depende del sistema de receptores que el animal posee [...] El «*quedar*» no depende de los

receptores en sí mismos, sino del modo de habérselas el sentiente en su sentir. A este modo de «habérselas» debe llamarse *habitud* [...] *Habitud* no es costumbre ni hábito, sino modo de habérselas [...] Pues bien, el término de un receptor es el contenido. El término de una *habitud* es la formalidad. (Zubiri, 1998-3, p. 36).

El «modo de habérselas» de todo ser vivo abre y al mismo tiempo determina el orden de la acción como “medio” o “mundo”¹²³, en este sentido, la *habitud* sería para el acto su condición de posibilidad, su supuesto. No olvidando, en este respecto, que la *habitud* no es sino la expresión modal de las estructuras sentientes del ser vivo. Pero allí está el problema porque sobre lo que se sostiene la *habitud* es una estructura que necesita “poder” constituir el orden de la acción como “modo de habérselas”, esto es, que sin el momento de apropiación el viviente quedaría despojado de su *habitus* al momento de desaparición de lo afectante. La formalidad es algo que queda en el sentiente en el momento de aprehensión, pero el ser vivo, por sus estructuras sentientes, también queda –permítaseme la expresión– “arraigado” en esa formalidad como su poder. Eso no es algo exclusivo del ser humano, sino ciertamente de todo otro viviente, pero lo específicamente humano es que en con ese momento de apropiación se abre el ámbito de lo real (gracias a que la sensibilidad no es “sólo” sensibilidad).

La *afección* debe tener como momento intrínseco y estructural el poder dejar al sentiente en lo sentido a modo de posesión. Si el animal, cualquiera que sea este, no “queda” en el ámbito que le ofrece –por así decirlo– la impresión, éste perdería inmediatamente la continuidad de su vida. Si el estímulo es sensible, la potencia que tiene la capacidad de ser afectada por ello debe también poder ordenarse a la formalidad de la *afección*; en otras palabras, si la impresión es estímulo o real, la sensibilidad está exigida a poder quedarse en esa formalidad. Si no fuera así, por ejemplo en el ser humano, éste iría en un vaivén del estímulo a lo real. Lo cual es quimérico. Si la sensibilidad del hombre no fuera capaz de sostenerse en el ámbito abierto por la impresión, viviría en dos mundos: el del estímulo y el de la

¹²³ “Por sus estructuras, el animal determina la *habitud* de estimulidad. En ella está abierto a un medio. Medio es el entorno en cuanto queda formalizado en el sentir animal. El hombre por sus estructuras determina la *habitud* de realidad. En ella no está abierto solamente a un medio sino que está abierto a un campo y a un mundo: es el campo de lo real y el mundo de lo real. El hombre tiene ciertamente un medio; este medio en cuanto humanamente aprehendido es el campo de realidad”. Zubiri, X., *Inteligencia y realidad*, p. 97.

realidad, pero es obvio que eso no pasa porque en la formalidad hay una continuidad y resistencia que salva ese salto. Aristóteles lo plantea de forma magistral en el *De Anima* cuando escribe “ἀλλ’ οὐχ ὅτ’ ἐμὲν νοεῖ ὅτ’ ἄλλ’ οὐ νοεῖ.”¹²⁴ (Aristóteles, 2003, p. 234); con la salvedad de que sólo lo refiere al intelecto. Pero, como quiera que sea, el Estagirita se da cuenta que el intelecto debe poder mantenerse siempre entendiendo, puesto que es una “disposición habitual” (ἕξις), como la luz (οἶον τὸ φῶς), que hace de los colores en potencia colores en acto.¹²⁵ Pues bien, nosotros pensamos que de la misma forma la sensibilidad tiene un momento de poder que posibilita el “modo de habérselas” en cuanto «haber». Ese carácter se da con la afección, si bien no se confunde con ella, y es justo lo que permite a la potencia sensible del hombre elevarse como facultad. La sensibilidad es un modo de apropiación de la realidad, y puede serlo porque tiene el poder de abrirse y arraigarse en la formalidad de lo real. La αἴσθησις no es algo que se abre y se cierra con lo afectante, sino que siempre está dispuesta a la susceptibilidad. Cuando algo afecta se da propiamente el sentir como acto, pero una cosa es el «acto de sentir» y otra «poder sentir», es decir, tener sensibilidad. El resultado de esta visión que proponemos es que *sostenibilidad*, *continuidad* y *resistencia* se tomen como la estructura de la apropiación que dota de poder a la potencia sensible y la faculta para ejercer su acto propio. Acto que no sólo consiste en padecer una afección, sino también abrirse y arraigarse en la formalidad del afecto. Afirmamos que la facultad sensitiva en el ser humano es ante todo un «modo de apropiación de la realidad» y no solamente una capacidad de percibir datos sensibles.

Pero con eso no termina nuestro análisis, pues todavía falta ver que es justo por el modo de la posesión y del hacerse presente el contenido *en y por sí mismo* que se abre para el hombre el ámbito de las categorías. Y es así porque el arraigo de la facultad sensitiva no se da caóticamente, sino con un orden preciso: la «apropiación» como fundamento de toda “disposición habitual” o “modo de habérselas” es la puerta de entrada a la trascendentalidad.

¹²⁴ “[...] no ocurre [...] que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender”. Aristóteles, *De Anima*, III, 5, 430 a22.

¹²⁵ “τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα.” *Ibidem*, III, 5, 430 a16-17.

§ 5. 6. *La apropiación como apertura: trascendentalidad y ámbito categorial.*

Hemos llegado al momento de arraigo en que nos deja la sensibilidad una vez constituida como facultad, y ahora necesitamos saber en qué condiciones se abre el ámbito ofrecido por la impresión como modo de apropiación.¹²⁶ Es el problema de las categorías.

Hemos dicho líneas atrás que lo aprehendido por la facultad sensitiva no son múltiples datos presentes caóticamente, sino que *en y por sí mismo* tienen un orden; esto ya lo había dicho de algún modo Aristóteles en la *Metafísica* cuando nos dice “οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν”¹²⁷ (Aristóteles, 1998, p. 474). El Estagirita está pensando en la substancia no sólo como ultimidad en el orden de la suficiencia, como término del λόγος o como sujeto (ὑποκείμενον), sino también como algo que intrínsecamente tiene una estructura. Quiere decir que el blanco es *de* la cosa, le pertenece, no es algo que “ponga” el intelecto; y algo más: que la cosa está en un respecto tal que me es accesible y por el cual se me muestra como es *en sí misma*. No hablamos de la pertenencia de una cualidad a un sujeto, sino de la forma como está ordenada esa cualidad *en la cosa misma* y no sólo para mí. La pertenencia no es lo radical de una cualidad, sino ser expresión de una unidad anterior que le da sustento. La οὐσία, especificábamos anteriormente, posee un orden, una unidad estructural que no es independiente de la cualidad, sino su principio, tanto en el orden de la suficiencia como en el orden de la presencia. ¿Cómo es esto?

Para Aristóteles las κατηγορίαι son modos de acusar el ser. Él contaba diez (“Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἦτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κείσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν”)¹²⁸ (Aristóteles, 1980, p. 93), aunque los especialistas no se ponen de acuerdo

¹²⁶ Hay que aclarar que esta no es la única vía que se puede tomar, ya que también podríamos avanzar por el mismo acto de intelección hasta encontrar la unidad estructural entre sensibilidad e inteligencia. Ese problema, sin embargo, lo omitiré puesto que ya lo he tratado en otro lugar (Cf. Fernando E. Ortiz Santana, *El problema de la realidad en la filosofía de Xavier Zubiri*, Tesis de Maestría, UNAM, 2009). Además hay otra razón más fundamental, y es que el ámbito abierto por la impresión de realidad es el acceso a la experiencia, que nos servirá para comprender más adelante el modo de intelección propia de la filosofía.

¹²⁷ “Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que afirmamos, nos ajustamos a la verdad”. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051 b6-9.

¹²⁸ “De las cosas dichas sin combinación alguna cada una de ellas significa o substancia, o cantidad, o calificación, o un relativo, o donde, o cuando, o estar en posición, o tener, o hacer, o ser afectado”. Aristóteles, *Categorías*, IV, 1 b25-27.

en cuanto al número; como quiera que sea, las categorías son “modos” de las cosas inteligidas, esto es, no son cosas, ni clases de cosas, sino maneras en que se aprehenden las cosas. El color amarillo no es una categoría, sino el modo como el color afecta a una cosa determinada: es la cualidad y, en ese sentido, no es tan sólo el modo como una cosa se afirma, sino también lo que de ella se afirma o predica. Hay una complejión en el λόγος donde se muestra el modo de la predicación y lo predicado. Las categorías, pues, son caracteres del ser.¹²⁹ Pero de eso –repito– no hablamos aquí porque la visión de Aristóteles está determinada por dos cosas: la caracterización subjetual de la realidad donde las cosas son el compuesto entre sustancia y accidentes, y la idea de que toda intelección es afirmación, es λόγος. ¿Cómo afrontar, entonces, el problema de la realidad de las categorías? Para no caer en malentendidos, hay que afirmar terminantemente que lo que determina a una cosa como “tal” no es lo que se suele llamar contenido, sino que es la cosa misma en un determinado orden. ¿Qué quiere decir esto? Primero, que el contenido no es lo que se conoce como accidente (τὰ συμβεβηκότα) sino la cosa misma expresándose trascendentalmente; y segundo, que la nota expresa se ordena sistemáticamente entre el resto de las notas. Es una visión de la constitución de las cosas de adentro hacia fuera y unitaria; en otras palabras, consideramos que las notas son la expresión trascendental de la unidad sistemática y exigitiva en que la cosas consisten y, a su vez, la unidad es el trasfondo metafísico de la expresión categorial. En su virtud, las categorías no son sino órdenes de la realidad, esto es, no son caracteres del ser, ni funciones lógicas del νοῦς, sino modos como las cosas se ordenan para ser un “tal”. Si esto es así, los modos de ordenación fundan lo que hemos llamado el “en tanto que” donde lo aprehendido se presenta trascendentalmente al aprehensor, y a la vez el “en tanto que” es la expresión real de la unidad sistemática de ese “tal”.

¹²⁹ “καθ’ αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἐκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταῦτό σημαίνει.” (“Por sí se dice que son todas las cosas significadas por las figuras de la predicación; pues cuantos son los modos en que se dicen tantos son los significados del ser. Pues bien, puesto que, de los predicados, unos significan quiddidad, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción o pasión, otros lugar y otros tiempo, el ser significa lo mismo que cada uno de éstos”). Aristóteles, *Metafísica*, V, 7, 1017 a21-27.

¿Qué es esto de “en tanto que” y en qué se diferencia de los modos de ordenación? El “en tanto que” o “modos radicales” son aspectos de las cosas que sólo se muestra si hay un “poder” que pueda aprehenderlos. Claro está que si bien el modo radical solamente es aprehendido si hay poder, eso no quiere decir que sea reductible a su mera apropiación; el modo radical de las cosas es *de ellas*, o sea, es un carácter intrínseco de la realidad *qua* realidad. Sobre este asunto Zubiri tiene un texto importante que nos sirve de mucho.

Todo viviente tiene una manera primaria de habérselas con las cosas, anterior a sus situaciones vitales y, por tanto, al carácter que las cosas le ofrecen y a sus eventuales respuestas. A esta manera primaria denominamos *habitud*. En la mayoría de los animales, por ejemplo, <un tipo de *habitud* es> la sensibilidad visual, la *visualidad* [...]. Correlativamente a la *habitud* del viviente, las cosas quedan en cierto respecto frente al ser vivo. En la mayoría de los animales, por ejemplo, este respecto de la luz es su *visibilidad*. En su virtud, las cosas adquieren ante el viviente un como carácter primario interno a ellas, que les afecta de raíz y que llamaremos modo radical. En el ejemplo de la luz, la *claridad* [...] La *visibilidad* no puede definirse sino por su referencia al ser vivo; y esta referencia es completamente ajena a la índole de la luz. La luz es lo que es independientemente de que sea visible para alguien. En cambio, la *claridad* pertenece a la luz misma; sería absurdo definir la *claridad* por su relación con el animal vidente. La *claridad* no está constituida por la acción del vidente, sino por la índole física de la luz. Dicho con más precisión: el respecto es una relación extrínseca a las cosas, la relación de éstas con el viviente, es un puro quedar de aquéllas frente a éste. En cambio el modo radical es algo intrínseco a las cosas mismas [...] Es verdad que la *claridad* es un carácter de la luz. Pero no es menos verdad que la luz no funciona formalmente *en tanto que* *claridad* sino en una posible visión. Por esto es por lo que la *claridad* no es una propiedad más, sino un modo de la luz. La luz no adquiere ni pierde propiedades porque sea clara en un acto de visión. Pero adquiere en éste una nueva modalidad. (Zubiri, 2008, pp. 518-524).

Lo que quiere decir el filósofo español, a nuestro criterio, es que los modos radicales de las cosas se diferencian de las categorías¹³⁰ porque son caracteres apropiados *a posteriori*, y allí está el problema que queremos hacer ver, porque cuando se habla en filosofía de categorías regularmente se piensa en la constitución de la realidad, la estructura de la mostración de los fenómenos o las condiciones de

¹³⁰ En este sentido, las categorías de Aristóteles son casi en su totalidad lo que llamaríamos “categorías de la sensibilidad”, porque justamente se dan *en* ella; a excepción de la primera (y así el propio Aristóteles la conceptúa, por eso dice que es la única separada “ἔτι οὐδὲν τῶν ἄλλων χωριστόν.” [“Por otra parte, ninguna de las demás categorías es separable”]. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1, 1069 a24), la categoría de la *substancia*, las demás están referidas a la *sensibilidad* y, por ello, son modos radicales de las cosas.

posibilidad del conocimiento, esto es, condiciones *a priori* de la realidad o la inteligencia ¹³¹, y dentro de ninguna de esas posturas cabe el caso de presentarse “en tanto que”. En palabras más simples, a lo largo de la historia de la filosofía se ha confundido el modo radical de las cosas con el carácter ordinal de la realidad. No es que uno no tenga que ver con el otro pero ciertamente no son lo mismo. El modo radical de las cosas pende siempre del *poder* de la habitud expresada en una facultad determinada; el orden de la realidad, por su parte, es el modo como la realidad es *en y por sí misma*. El equívoco de la filosofía tradicional está, pues, en que han tratado los modos radicales como estructuras *a priori* del ser humano y, por ende, han pensado que los modos ordinales de la realidad se deducen de los contenidos.

Nosotros no partimos de esa postura si bien el punto de partida no dejan de ser los modos radicales de las cosas, y es que sólo a través de su análisis podremos ver cómo están fundados en las categorías. Hay que buscar una vía de afuera hacia dentro. Partimos de los modos radicales y vamos hacia sus fundamentos, hacia la estructura de lo real que sistemáticamente se contiene a sí mismo. Xavier Zubiri nos acaba de dar un ejemplo de lo que es un “modo radical”, pero me parece que hay uno más claro que nos ayudará a ver la diferencia entre una categoría y el “en tanto que” de las cosas.

Si partimos del supuesto de que una categoría es la condición de posibilidad de toda cosa para que esté en el mundo, podemos pensar que “ser sensible” cabe perfectamente en esa definición (ya que

¹³¹ Tampoco hay que buscar algo así como “categorías de inteligibilidad”, sería igualmente impreciso. La categoría de substancia, por eso le llamaba excepción, es lo que podríamos llamar una categoría inteligible, pero además de no resolver el problema de qué sean las categorías, las multiplica injustificadamente. Pienso que ese fue el error de Platón, por lo menos en su etapa dualista, cuando trata de afirmar caracteres inteligibles en las Ideas: la incorruptibilidad, el ser idéntico a sí mismo, ser universal, etc., lejos de ser intentos por dividir el mundo (eso creo que Platón no lo pensaba), es, antes bien, el esfuerzo por encontrar, no sólo epistemológicamente, sino también y principalmente ontológicamente, un fundamento al mundo en el modo de la ordenación. La teoría de las Ideas de Platón es una teoría de la ordenación del mundo, entendiendo la ordenación como aquí lo hemos hecho. Eso mismo hace Aristóteles, pero descubriendo que no se necesitan multiplicar las categorías indiscriminadamente, sino que a partir de una: la de οὐσία, se podían explicar todas las demás y sin dejar de lado el carácter sensible de la misma. La substancia como sujeto es la expresión de la totalidad de las categorías de inteligibilidad y al mismo tiempo el principio intrínseco de la naturaleza. De esa forma el Estagirita intenta unir lo que Platón dejó como una dualidad irresoluble. Pero el error de Aristóteles consiste, desde mi perspectiva, en pensar que el movimiento es el modo primordial de ordenación de la naturaleza; y no es que el movimiento no sea una nota de la realidad, pero no es sino como un modo radical de ella. Aristóteles, empero, da un paso delante de su maestro, ya que se da cuenta que toda nota sensible es así mismo inteligible, sin dejar de ser una por ser la otra. Es lo que después y en otro contexto formula Hegel, pero tomando esa idea de Aristóteles. El problema del filósofo alemán es que toma como modo radical de la naturaleza la racionalidad, y no está por demás decirlo, a Dios como fundamento de ordenación de lo real, ordenación que se resuelve en su concepto de λόγος. Repito, estas tres visiones de Platón, Aristóteles y Hegel son de adentro hacia afuera, y por ello los tres terminan en el logos. Su propuesta no es por eso totalmente equívoca, si bien es incompleta. Hay que emprender el camino de regreso –como diría Aristóteles– para llegar al problema de la ordenación como estructura de la trascendentalidad.

parece ser que la totalidad de cosas con las que nos enfrentamos en el mundo tienen ese carácter). Ahora bien, hay que analizar tal supuesto, porque no vaya a resultar que el carácter de “ser sensible” sólo está presente si hay una sensibilidad que se lo apropie, y si es así, tendremos que el carácter sensible de toda cosa no es un orden de la realidad, una categoría, sino uno de sus “modos radicales”. Aristóteles nos dice en *Metafísica* “—ὅλως τ’ εἴπερ ἔστι τὸ αἰσθητὸν μόνον, οὐθὲν ἂν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμψύχων· αἴσθησις γὰρ οὐκ ἂν εἴη. τὸ μὲν οὖν μήτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μήτε τὰ αἰσθήματα ἴσως ἀληθές (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι) [...]”¹³² (Aristóteles, 1998, p. 200) y eso significa para nosotros que “ser sensible” es un modo radical de las cosas, en tanto ese carácter suyo sólo está presente si hay una sensibilidad que se lo apropie; aunque no se debe entender que la sensibilidad de alguna forma le transmite o pone ese carácter a las cosas, eso sería quimérico, sino que el carácter sensible está *en* las cosas, es *de ellas*, si bien sólo es expreso en un respecto tal al que está abierta por sí misma la facultad sensible.¹³³ Se podría decir que el carácter de ser sensible es “de” la cosa, pero sería incorrecto, pues caeríamos otra vez en una concepción dualista de la realidad; antes bien, hay que cambiar de perspectiva y ver a las cosas como constelaciones de notas, como sistemas, de tal forma que cada nota no es sino *la cosa misma*. El color amarillo sería, entonces, no una propiedad o accidente de un sujeto llamado mesa, sino un modo expreso y unitario de la cosa misma coloreada, esto es, veríamos que no hay algo así como color amarillo sino que el amarillo es la cosa misma presente en un respecto llamado visión. Luego, como el color es algo presente en la visión y la vista es un modo de apropiación de la cosa “en tanto que” coloreada¹³⁴, lo que hay que entender es que el color y otras notas no determinan a una cosa “como tal”, sino que «son una cosa tal»; lo que implica que las cosas son unidades y las aprehendemos unitariamente por más que las múltiples notas sean de órdenes distintos. En otras

¹³² “Y, en suma, si sólo existe lo sensible, no existiría nada si no existieran los seres animados, pues no habría sensación. Que, en efecto, no existirían lo sensible ni las sensaciones sin duda es verdad (pues esto es una afección del que siente) [...]” Aristóteles, *Metafísica*, IV, 6, 1010 b30.

¹³³ En otras palabras lo que se quiere decir es que, en última instancia, el carácter sensible de las cosas no se sostiene por sí mismo.

¹³⁴ Claro está que las cosas no consisten en una sola nota, el color por sí solo no es una cosa propiamente, pero es una nota que, entre otras, es decir, en unidad sistemática y exigitiva, constituyen una “cosa tal”.

palabras, las varias notas no son propiedades de un sujeto, sino *la cosa misma*, y por lo tanto no hay sujeto más allá de la unidad sistemática de las notas, y allí está el punto clave de nuestra propuesta porque entramos a una visión de la realidad unitaria y no dualista.

Aristóteles tiene un planteamiento semejante, esto es, ver a las cosas como sistemas de notas, pero sólo lo aplica para las sustancias simples: “καίτοι τί κωλύει καὶ νῦν εἶναι ἕνια εὐθὺς τί ἦν εἶναι, εἴπερ οὐσία τὸ τί ἦν εἶναι [...] ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ’ αὐτὰ λεγομένων τὸ ἐκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ἐστὶ, δῆλον.”¹³⁵ (Aristóteles, 1998, p. 345); porque cuando trata a las cosas compuestas, por el hecho de considerar a las cualidades como accidentes, modifica la constitución mundanal de las οὐσίαι talificándolas. Y es que dentro de su visión lógica de la realidad, al filósofo griego le parece claro que las cosas (φύσει ὄντα y τέχνη ὄντα) no pueden presentarse como sustancias simples pues la sustancia mundanalmente –por así decirlo– es en primera línea un sujeto que ni lógica ni ontológicamente puede identificarse con sus determinaciones. Ahora bien, tal vez el Estagirita falló en ese planteamiento porque parece no haber ninguna necesidad en el mundo por la cual las cosas tengan que ser compuestos de sujeto y accidentes pues –como hemos insistido– se puede ver a las cosas como sistemas de notas cuya unidad y ordenación no le vienen extrínsecamente (ya sea por suponer un sujeto subyacente o un sentido común), sino de su interna respectividad.¹³⁶ Para Aristóteles, sin embargo, las cosas son compuestos de materia y forma, o de sujeto y accidentes, no importa aquí la distinción, y entonces nos encontramos con un grave problema, porque si bien las cosas son la unidad de dos elementos, fuera del pensamiento griego eso no es nada evidente. En efecto, las cosas pueden tener como notas constitutivas diferentes sustancias o elementos, pero eso no es suficiente para decir que son compuestos¹³⁷; todavía menos factible es que las cosas sean compuestos entre realidades sensibles e inteligibles (por el problema de la comunicación de sustancias). Fuera del logos predicativo, y aun para

¹³⁵ “¿Y qué es lo que impide que algunas cosas sean directamente su esencia, si la esencia es sustancia? [...] Es, pues, evidente que, en las cosas primeras de las que decimos que son en cuanto tales, la esencia de cada cosa y cada cosa se identifican totalmente”. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 6, 1031 b31-32; VII, 6, 1032 a5-6.

¹³⁶ Véase nota 38.

¹³⁷ Pues como hemos tratado de mostrar las cosas pueden considerarse “sistemas” o “constelaciones de notas”.

el mismo Aristóteles, hay una forma de referencia esencial a la realidad que podríamos llamar aprehensión simple (siempre y cuando no caigamos en intuicionismos) que posibilita que el asunto de la constitución de la realidad pueda llevarse por la línea de las sustancias simples, y de ser así no habría nada que impidiera a éstas ser directamente su esencia. Hablamos de los modos radicales de las cosas y de su dependencia ontológica en el *poder* que promueve a la sensibilidad como facultad. Podemos decirlo claramente, los modos radicales de las cosas son lo que se ha llamado cualidades sensibles, con la pertinente aclaración de que éstas no son “accidentes” de un sujeto, sino que “son” el sujeto. Aquí un ejemplo de lo que venimos diciendo:

Las ondas electromagnéticas, o sus fotones, por ejemplo, son necesarias para el color percibido, es decir, [necesarias no sólo en el sentido de *causas* de éste, sino como *momento formal* del color, como la realidad profunda de éste en el fondo mismo de lo percibido. Además de ser causas del color [...] la longitud de onda, la frecuencia, etc., son momentos estructurales formalmente intrínsecos al fondo del color percibido: el color «es» la onda percibida, «es» la realidad perceptiva de la onda. La percepción visual de la onda es el color real en la percepción. (Zubiri, 2008, pp. 343-344).

Si es correcto nuestro análisis, entonces habría que aceptar que las cosas son sistemas de notas sensibles y, por consiguiente, serían la expresión de una esencia en un respecto trascendental, esto es, mundanal. Las cualidades sensibles serían la cosa misma en el poder que se las apropia “en tanto que”, lo que indicaría que el “en tanto que” es, al par, un modo de presentación trascendental de las cosas y lo que denota el carácter sensible de toda aprehensión impresiva. Las “cosas”, entendidas así, serían la expresión de la unidad del sistema de notas “en tanto que” sensible y lo aprehendido mundanalmente por el poder de la sensibilidad.

Pero como parece no quedar del todo claro, demos un paso más, y es que si bien hemos dicho que las cosas son sistemas de cualidades sensibles, aún falta por mostrar que esos sistemas tienen una *unidad, sostenibilidad y coherencia* interna que es precisamente su fundamento. Donde esa “unidad coherencial primaria” no es, de ningún modo, algo que subyace a las notas, sino una estructura bien definida. Pasemos inmediatamente al tema para aclarar lo que venimos sosteniendo.

§ 5. 7. *La esencia como fundamento.*

Las cualidades sensibles o modos radicales son la expresión sistemática de la esencia en el poder que constituye a la sensibilidad como facultad. Estos modos radicales son sistema porque toda nota constitucional guarda una respectividad propia que la constituye formalmente como nota, no hablamos de su contenido sino de su interna posición frente a las demás notas. Nota no es el color amarillo sino lo *gnoto* en el sentido de la vista (Zubiri, 1998-3, p. 33), no son lo mismo porque si tomamos el ejemplo de la luz ella no se hace presente en la vista de forma coloreada. La luz no tiene color y, sin embargo, es algo *gnoto* en la vista. Las notas, entonces, no son el contenido de lo presente, sino lo presente en la sensibilidad (Zubiri, 1998-3, pp. 31-39).

Pero aún falta más, porque no sólo se debe estar presente para ser algo propiamente *gnoto*, sino que esté presente *en y por sí mismo*, en el caso de la luz ésta se hace presente *en propio* y no por algún agente externo. Ahora bien, como la luz en la sensibilidad no sólo es algo que ilumina sino también algo que clarea, podemos afirmar que es *más que sí misma*, y allí está toda la diferencia entre una propiedad de la luz *en tanto que luz*, y *en tanto que sensible*. La luz *en y por sí misma* es luminosa, pero si no hubiera sensibilidad su claridad nunca estaría presente y, por ello, la claridad es un modo de la luz pero que sólo es expreso en el sentido de la vista. La claridad es, pues, un modo radical de la luz fundado en su luminosidad. Pero la luz, además de tener modos radicales, también es algo *en y por sí mismo*, esto es, tiene algo “de suyo” y es a lo que propiamente habría que llamar «esencia»; porque la luminosidad de la luz no depende de ser vista, antes bien ella, la luminosidad, es una nota de la luz y por la cual tiene la capacidad de clarear, y eso es justo lo que nos interesa. Pero nuestro problema no es el de la esencia de ésta o aquella cosa, sino de *los caracteres formales* de toda esencia y que le permiten efectivamente ser fundamento; tampoco hablamos de las “notas” que pueden constituir una esencia, sino de *la estructura* de toda esencia que en todo caso se hace presente no sólo en la trascendentalidad de la expresión, pero también queda fundando lo presente *desde sí misma*.

Lo que buscamos es *la estructura formal* de la esencia que queda en el fondo de las cosas sosteniendo lo que son, esto es, fundándolas. Y nuestra respuesta es que queda fundándolas siendo idéntica a sí misma, esto es, teniendo *unidad* ontológica (y no sólo lógica), *sosteniendo* al sistema resistentemente y guardando *coherencia* entre sus notas. Estas tres dimensiones de la esencia son lo constitutivo de los modos radicales y lo que queda en el fondo de las cosas, por lo tanto, no es algo externo a ellas, ni un sujeto que subyace a sus propiedades, sino el fondo de la realidad determinada a modo de fundamento. La esencia no está por detrás de las cosas sino en su seno, y eso significa que la realidad admite grados: un *aquende* que es lo expreso en el mundo y que aprehendemos de forma inmediata, y un *allende* que como su fundamento queda en lo profundo de la intelección.

Visto así, las cosas no son compuestos en ningún sentido, en todo caso son la expresión trascendental de la unidad sistemática de notas que constituye la esencia, esencia cuya estructura formal: *unidad* o *totum*, *sostenibilidad* y *coherencia*, es lo que la historia de la filosofía ha llamado “categorías”.¹³⁸ Las cosas, en definitiva, tienen «expresión», «esencia» y «estructura»; son los grados de realidad antes aludidos pero que tomados «a una» constituyen la realidad como *trascendental*, *fundante* y *categorial*. Realidad que es aprehendida como «en tanto que», como «en y por sí misma» y como «para sí», pero realidad que “en tanto que” «realidad» es *simple*, “en tanto que” «sensible» es *compuesta* y “en tanto que” «una» es *estructura*. Cada cosa es «una realidad sensible», y eso quiere decir que en el “cada” de *todo* está su «lo que es». No hay por qué explicar las cosas a partir de otras, más bien a través de su propia realidad, y es así porque el *a través* no significa hacia “algo más”, sino hacia el fondo de ellas mismas. Es un *camino* que va desde su *aquende* hacia su *allende*, pero siempre *en* las cosas mismas. Es el camino de la razón de la filosofía que habremos de implantar.

Con esto concluimos la primera parte de nuestra investigación que nos ha servido para dejar en claro cómo entendemos los conceptos de horizonte, experiencia y “cosa real”; además, tratamos de mostrar la estructura esencial de la realidad a través de las nociones de categoría, sistema,

¹³⁸ En ese sentido, las categorías no son *a priori* ni *a posteriori*, sino *in re*.

trascendentalidad e instauración, lo cual nos permite preparar el terreno para que el lector pueda aprehender, pero sobre todo comprender, el objeto de estudio de lo que denominamos “metafísica”. Hace falta llegar a una definición formal, y eso será el inicio de la segunda parte; por ahora, entendamos que era necesario diferenciar ciertos términos técnicos porque, por ser de uso regular, se tienen ideas preconcebidas sobre ellos. Como dijimos en la introducción, nuestra intención no es invalidarlos radicalmente, pero sí hacer ver las insuficiencias que vemos en su composición. Comenzaremos la segunda parte, entonces, con una breve descripción de los prejuicios que hay que evitar en lo que resta de nuestra reflexión.

ANEXO

A partir de lo que hemos desarrollado en la primera parte es interesante notar que nuestro planteamiento tiene grandes similitudes con el modo de acceso a la realidad que tiene el idioma hebreo: una visión unitaria de la realidad, el llamado modo constructo de la lengua, la ausencia del verbo ser en tiempo presente, la comunicación sin verbo, son sólo algunos ejemplos de lo que mencionamos. En las páginas siguientes trataremos de mostrar esas concordancias dejando en claro que sólo es complementario al tema que estamos tratando pues una verdadera vinculación requeriría una investigación propia. No está de más señalar la riqueza de la cosmovisión hebrea en lo que respecta al tema del “acceso” a la realidad en general cuando el tema que tratamos de esclarecer es precisamente el principio de inteligibilidad del mundo; y menos aún cuando el método que estamos elaborando se alza sobre una base que difiere en sus momentos más importantes de lo que ha propuesto la tradición filosófica a lo largo de su historia, por ejemplo, pensamos firmemente que la filosofía continental conserva cierto rasgo substancialista característico del pensamiento aristotélico, y es justo allí donde tiene cabida nuestro recurso de analizar el idioma hebreo pues no nos pasan desapercibidos los inconvenientes de construir una ontología sobre el lenguaje predicativo. El tema da para mucho, lamentablemente sólo daremos algunas directrices que en un futuro podrían dirigir un análisis más a fondo pero que de momento sólo quedan como apuntes. No es mi intención proponer una “filosofía hebrea” ni nada por el estilo, pero sí señalar que la cosmovisión que dio origen a la teología cristiana puede ayudar a comprender de mejor manera la filosofía que le sigue; tampoco sugiero hacer objeto de estudio la cosmovisión hebrea a modo de una ontología, mas conservo la sospecha que dentro de su acceso al mundo visto como estructura siga intacto el principio que dio génesis a nuestra *forma mentis*. Esa sospecha -repito- queda pendiente, por el momento veamos sólo algunas ideas.

- *Una forma distinta de aprehender la realidad.*

Lo primero que hay que decir de este asunto es que la propuesta original está en la obra de Xavier Zubiri. Desde muy temprano en su recorrido intelectual el filósofo español se dio cuenta de las limitaciones de la lógica y ontología aristotélica al par de las desavenencias de considerar a la inteligencia como una facultad autónoma. No vamos a repetir sus conceptos en este momento, pero tengamos en cuenta que su postura es siempre crítica con respecto a las ideas que a lo largo de la historia han “logificado la intelección” y “entificado a la realidad” (Zubiri, 1998-1). El problema comienza cuando el filósofo español se apoya en la lengua hebrea para deducir, por lo menos parcialmente, su idea de “sustantividad”, la cual opone frontalmente a la de “substancia”.¹³⁹ Es conocido que Zubiri gustaba de crear palabras para definir realidades que desde su perspectiva los conceptos establecidos por la filosofía tradicional no alcanzaban a aprehender. Por tal razón, si bien no la única, propone el concepto de “sustantividad” cuya función es señalar a las cosas como “constelaciones de notas”; en este trabajo hemos querido mostrar los rasgos y consecuencias del concepto, pero aún falta ver “desde dónde” se alza el término pues no es mera invención ni un recurso puramente teórico.

Dijimos antes que por ser constelaciones de notas las cosas no tienen necesidad de suponer un sujeto subyacente, y eso indica que Zubiri no contempla a las cosas como compuestos sino como “unidades sistemáticas de notas con suficiencia constitucional” (Zubiri, 1998-1), donde las notas *por sí mismas* forman unidad. Tomando como ejemplo la lengua hebrea menciona

En nuestras lenguas indoeuropeas, para expresar [una] «relación» se pone en genitivo, mediante una flexión nominal, el sujeto «de» quien es la cosa. Por ejemplo, para decir «casa de Pedro» se dirá *domus Petri*, que literalmente es «casa de-Pedro»; el «de» afecta morfológicamente a Pedro y no a la casa. Pero en algunas lenguas semíticas, a veces quien se pone en genitivo (digámoslo así) es la casa, pues lo que se quiere expresar formalmente es sólo la pertenencia de ella a Pedro; y así se dirá «casa-de Pedro». Es lo que se llama «estado constructo» del nombre (casa), a

¹³⁹ “Zubiri tiene que expresar en una lengua indoeuropea algo que no se da bien en ella. Por esto siempre su decir (y el decir heredero del indoeuropeo) está tocado de un carácter esencial al indoeuropeo: la sustancialidad. De allí su intento durante toda su vida de distinguir siempre sustancialidad de su vocablo sustantividad. El primero es pensado desde el indoeuropeo y nos da un rasgo típico de la realidad: ser sujeto de atribución [...] en cambio, el segundo es pensado desde las lenguas semíticas y nos da el rasgo que Zubiri encuentra más radical de la realidad: ser constructa”. Espinoza Lolas, R., *El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri*, p. 32.

diferencia del «estado absoluto» en que queda Pedro. La casa no es casa «sin más» sino que formalmente es «casa-de» Pedro, mientras que éste es sólo el termino inafectado y absoluto de esta singular «relación». Juntos forman un todo unitario; por esto en el estado constructo, como es bien sabido, los dos términos forman una unidad semántica, morfológica y hasta prosódica, indisoluble. En esta unidad, el estado constructo expresa, pues, con todo rigor que el nombre en dicho estado envuelve como momento que *hic et nunc* le pertenece intrínsecamente, la versión al sustantivo absoluto y, por tanto, forma unidad sistemática con él (Zubiri, 1998-1, p. 289-290).

Esto le permite elaborar una ontología donde las cosas son unidades autónomas y autosuficientes, cuya constitución no depende sino de ellas mismas.

En el ejemplo citado, trátase de una «relación» de pertenencia a Pedro, relación que es extrínseca a la casa en sí misma, pero que *hic et nunc* es intrínseca a su condición jurídica actual. Pero si trasladamos estas consideraciones a la realidad física de algo, entonces el estado constructo «nota-de» no expresaría una relación sino algo *toto caelo* distinto: la respectividad interna. Expresa que la realidad misma de la nota es la que por y desde sí misma, esto es, constitutivamente, es «realidad-de» las demás notas del sistema. Cada nota es *ab intrinseco* una nota de carácter físico «constructo» en cuanto realidad (Zubiri, 1998-1, p. 290).

Constitución en estado constructo que no es pormenor, sino imprescindible.

Tratándose de la realidad [...] Si por imposible lográramos borrar, por ejemplo, en esta sensibilidad humana, el «de» según el cual ella es real y físicamente «nota-de» dejarían de existir *eo ipso* como realidad física tanto la sensibilidad como la esencia humana entera. En el caso de la casa, si borráramos el «de» constitutivo de sus materiales, dejaría de existir no sólo la casa en cuanto casa, sino también la realidad física de lo que es casa [...] Esto es lo que queremos decir cuando afirmamos que cada nota esencial tiene un carácter físico formal e intrínsecamente constructo [...] Pues bien, lo «construido» en este estado «constructo» lo está según la unidad sistemática de la esencia (Zubiri, 1998-1, p. 291-292).

A partir de esto Xavier Zubiri propone una elaboración no clásica de la constitución de la realidad donde el estado constructo de las notas, que después llamará «respectividad», tiene el papel principal pues como lo veremos a continuación en su definición está expresa la posibilidad de pensar de manera renovada la esencia.

Estamos esforzándonos, en efecto, por dar una conceptualización metafísica de la esencia y de sus notas, como momento de la sustantividad, a diferencia de la idea usual de la esencia como momento de la sustancialidad. Para ello necesitábamos encontrar un *órganon* conceptual distinto también del usual; y este *órganon* adecuado nos lo suministra el estado constructo. No se trata, pues, de una mera descripción o ilustración lingüística, sino de una estructura real y física, independientemente de las vicisitudes de su expresión gramatical (Zubiri, 1998-1, p. 293).

De esta manera Zubiri se aleja del método tradicional y la concepción canónica de abordar el problema de la substancia y la esencia con el propósito de re-elaborar una metafísica acorde a una mentalidad enraizada en otras formas de realidad. Nuestro camino sigue esa guía si bien pensamos que la formulación de Zubiri se queda un poco corta pues no contiene todos los elementos del idioma hebreo que podrían darnos las bases suficientes para proponer un radical cambio de perspectiva. En orden a comprender claramente lo que decimos, veamos lo que sigue.

- *La posibilidad de otro punto de partida.*

La lengua hebrea tiene importantes diferencias con respecto a las lenguas indoeuropeas –lo acabamos de ver con Zubiri–, pero para que quede aún más claro el problema a continuación vamos a señalar las que nos parecen más sugerentes. La primera es el estado constructo¹⁴⁰ de la lengua que se expresa con el término סמיכות, que es la forma que toma un sustantivo o un adjetivo para expresar una relación de caso genitivo, esto es, en la forma de posesión o dependencia.¹⁴¹ En ésta hay dos términos

¹⁴⁰ Tal vez el caso más conocido de una proposición en estado constructo sea el inicio del בראשית (Génesis) donde leemos “בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ” (“En el principio [de cuando] creó Dios los cielos y la tierra”. תנח (El Tanaj comentado), (Génesis 1:1), 2004), en la cual la primera palabra está en estado constructo, pero a la que le falta el término absoluto. Hay una larga discusión acerca de este genitivo sobreentendido, aunque ninguna solución parece definitiva. Sólo como comentario hay que observar, y tal vez eso ayude a comprender un poco más el problema, es que las notas se explican por sí mismas y ocurre así porque en las lenguas que poseen el estado constructo la forma de las proposiciones no es predicativa, de tal manera que si queremos asir claramente el significado de una de ellas tenemos que explicarla desde sí misma. A fuer de tal, el genitivo sobreentendido debería ser התחלה (comienzo), de manera que la oración debería decir בראשונה של התחלה “En el principio (del comienzo) creo Dios los cielos y la tierra”; en el entendido de que el comienzo de que se habla es el tiempo del mundo pues en tanto que Dios es eterno (y por ello está sobre el tiempo) sólo deja la opción de hablar de un comienzo del tiempo de las cosas (otra razón para considerar que la expresión se refiere al tiempo es que si pensáramos que el principio se refiere al comienzo de todas las cosas materiales, del mundo, no habría novedad por parte de Dios a la hora de crear “el cielo y la tierra”).

¹⁴¹ “Las cosas significan bien absolutamente, bien en relación con otras, para ganar claridad y *viveza* [las cursivas son nuestras]. Por ejemplo, en la frase «el mundo es grande» el sustantivo «mundo» está en estado absoluto, pero en la frase «el mundo de Dios es grande» el sustantivo «mundo» está en estado relativo, que resulta mucho más eficaz y claro en la expresión. A este estado relativo se denomina «estado de régimen»”. Spinoza, B., *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, p. 90.

uno de los cuales se encuentra en “estado absoluto” y otro en “estado constructo”; mientras el primer término permanece inalterado, el segundo pierde su sustantividad para formar con su poseedor una sola palabra. Gramaticalmente el estado constructo siempre ocupa el primer lugar en las proposiciones, así por ejemplo en “ואנשי סדם רעים והטאים ליהוה מאד”¹⁴², ואנשי סדם es la forma constructa de אנשים של סדם; y en este otro “ותקה שרי אשת־אברם את־הגר המצרית”¹⁴³ el constructo es אשה של אברם de אשת־אברם. La importancia del estado constructo, en términos ontológicos, es que expresa no sólo la adhesión de un carácter en un sujeto, sino la inviabilidad de ese elemento sin su referencialidad hacia el poseedor. Así podemos considerar la casa “en y por sí misma”, ésta siempre es «casa-de» alguien pues sólo siendo «de» es que es casa. Es la interna respectividad que cada nota exige de suyo; por lo cual ese «de» no es algo posterior o extrínseco a la cosa misma, sino un carácter esencial en su forma de ser nota.¹⁴⁴ El carácter constructo de la lengua hebrea es, pues, el primer recurso que toma Zubiri para construir una nueva forma de aprehensión de la realidad, pero no el único.

En segundo lugar, el hebreo carece del verbo ser en tiempo presente en primera persona del singular, cuestión que a Zubiri le parece fundamental a la hora de enarbolar una nueva ontología. Este fenómeno en el idioma hebreo tiene origen igualmente teológico y metafísico. Por una parte, se considera blasfemia utilizar el nombre de Dios en vano, parece que esa costumbre está fundamentada en Levítico: ואל־בני ישראל תדבר לאמר איש איש כ־יקלל אלהיו ונשא חטאו: ונקב שם־יהוה מות יומת רגום ירגמו־בו כל־העדה

¹⁴² “Pero la gente de Sedom era mala y pecadora, contra el Eterno, mucho”. תנח (El Tanaj comentado), ג'ג' בראשית, (Génesis 13:13), 2004.

¹⁴³ “Tomó Saray, la mujer de Abram, a Habar la egipcia”. תנח (El Tanaj comentado), ג'טז בראשית, (Génesis 16:3), 2004.

¹⁴⁴ “[...] se entiende que *nota* es *algo otro*. Es lo que está ‘*noto*’ (la *nota* se explica, una vez más, a través de sí misma, es lo *noto*). *Nota* es lo meramente ‘*noto*’ que también afecta y se impone con fuerza. De esto tenemos que la impresión se resuelve en tres elementos constitutivos y esenciales, dicho elementos son *notas* que la constituyen. Y cada una de estas *notas* se articula con las otras en su rasgo ‘*noto*’. Si nos detenemos en lo señalado, veremos que ya estamos en presencia del constructo (completamente diferente al rasgo de descripción en inherencia accidental a un sujeto oculto) y nunca hemos salido de él. La *nota* se explica a sí misma, se notifica constructamente. La *nota* es lo ‘*noto*’ en cuanto afectante, en cuanto otro y en cuanto se impone. Esto es la impresión desde una mirada de *notas*. ¿Sabemos entonces qué es la impresión? ¿Sabemos qué es la *nota*? Por lo menos sabemos más que antes, pero sabemos ¿en qué consiste radicalmente la *nota* sin el vocablo *nota*? Al parecer estamos ante una encrucijada. Algo sabemos del carácter de *nota* de la realidad, pero lo sabemos en términos de la *nota* misma. Ella se expresa a luz de sí misma”. Espinoza Lolás, R., *El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri*, p. 40.

:כגַר כּאזרַח בּנְקִבְרֵי־שֵׁם יוֹמֵת:¹⁴⁵ y algunos otros textos similares, la cuestión allí es que el verbo ser en presente es el mismo que el nombre de Dios, por ello sólo se acepta su conjugación en pasado o futuro. Por otra parte, el hebreo no necesita del verbo ser porque la forma de aprehender la realidad es directa, esto es, constructa. La aparente deficiencia del hebreo por carecer del verbo ser en realidad es una ventaja en comparación con las lenguas indoeuropeas de carácter predicativo. El hebreo es un lenguaje formado a través de frases nominales donde no hay elipsis del ser. Esa estructura favorece la aprehensión de lo concreto, alejándose de las grandes abstracciones y disquisiciones lógicas. Utiliza recursos tales como los pronombres masculino הוּא y femenino הִיא (tercera persona del singular) para sustituir el verbo ser, y es así porque tienen más fuerza a la hora de referirse a las cosas. En una oración del tipo “yo soy” en hebreo se dice אֲנִי הוּא (yo) (él); las oraciones “yo soy filósofo” y “soy filósofo” se dice de la misma manera: אֲנִי פִילֹסוֹף (yo filósofo); y además está la utilización del artículo ה para determinar la cualidad de un objeto, por ejemplo, para decir “el lápiz es rojo” se utiliza la forma אָדוּם הַעֵיפָרוֹן, que en hebreo se llama “comunicación sin verbo”.

Pero hay una cosa más, porque en hebreo también hay verbos “estativos” que expresan un estado, condición o situación que no tiene sustantividad sino en el ser al que afectan, por lo cual no tienen infinitivo, pues aquello que expresan no es algo separado o que se le pueda llamar accidente. Los verbos estativos no se pueden nombrar por sí mismos, pues sólo tienen realidad si forman parte de la sustantividad en cuestión. Para expresar que uno siente hambre en hebreo se dice “אֲנִי רָעֵב”, literalmente “yo hambriento”; igualmente en “הֵם לִי” se utiliza el pronombre posesivo לִי que puede traducirse como “tengo” y en ese caso la traducción sería “tengo calor”, aunque a decir verdad el sentido más acertado sería “yo caliente”. ¿Por qué sucede esto? La razón es más filosófica que gramatical, y más metafísica que ontológica. En la cosmovisión semita es claro que el calor no tiene sustantividad por sí mismo, no puedo decir simplemente “el calor”, en la lengua hebrea *no tiene sentido*

¹⁴⁵ “Y a los hijos de Israel hablarás diciendo: Cualquier hombre que maldiciere a Dios cargará con su culpa. El que execrare el nombre del Eterno, habrá de ser matado. Lo habrán de lapidar toda la congregación. También el peregrino como el ciudadano, si execrare el nombre (sagrado) será matado”. תְּנַחַם (El Tanaj comentado), טז:כד ויקרא, (Levítico 24:15-16), 2004.

hablar del calor como una sustancia, como la propiedad de un ente o como un ente en y por sí mismo. Al igual que el calor, y tal vez este caso es más claro, el hambre no se presenta sino como un estado de mi sustantividad. Nuestra mentalidad occidental, apoyada en la estructura predicativa, nos hace dudar del primer ejemplo, pero eso resulta justamente por la forma oblicua de aprehender las cosas del logos conceptivo. Para nosotros el calor *es* caliente, pero bien podría decirse simplemente “el calor calienta”, y allí ¿dónde está el verbo ser?, está ausente y, sin embargo, el sentido es el mismo.

Vemos que en estos tres aspectos de la lengua hebrea se nos muestra una forma distinta de *mentalidad* en la cual las cosas forman unidades sustantivas. Su radicalidad se percibe desde el estado constructo en su forma gramatical hasta la manera de concebir y aprehender la realidad en la cotidianidad. Hay que convenir que el estado constructo de la lengua no es sino expresión de un “modo de habérselas” peculiar y distinto, de raíz, del occidental. En este sentido mientras la sensibilidad humana es el término absoluto, las notas que constituyen a las cosas son el estado constructo. Se nos presenta de manera clara, entonces, el hecho indistinto de que la inteligencia, la sensibilidad y el logos, llamadas potencias por el lenguaje occidental, son notas que no tienen ni pueden poseer autonomía fuera del ser humano. La inteligencia es «de» el hombre, pero en forma constructa: hay *inteligencia-del-hombre*; asimismo sólo hay *sensibilidad-humana* y *logos-humano*. Estas tres notas (aunque puede haber más) forman la estructura sustantiva de esto que conocemos como *ser-humano*.

Estas consideraciones no convienen sólo con la estructura gramatical del idioma hebreo pero con la realidad física del ser humano en el mundo. Eso es lo importante pues si queremos elaborar una nueva definición de filosofía (como aspiramos) hay que ir al fondo de la misma. A partir de esta concepción que brevemente hemos analizado será interesantísimo revisar de nuevo la noción de experiencia, su relación con el acto de sentir y su función como nota estructural de la sensibilidad, ya que eso nos permitirá dilucidar el horizonte *en y desde* donde han encontrado desarrollo. Una vez realizado el análisis quizá encontremos la base para caracterizar de un modo distinto y nuevo el conocimiento y, dentro de él, a *nuestra filosofía*.

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE

En la primera parte hemos visto que experiencia no es lo mismo que sentir, por lo cual es necesario mostrar qué es y cuál es su función dentro del proceso sentiente; por otro lado, aunque sin ser un tema distinto, vimos que las cosas son constelaciones de notas, y entonces aún queda mostrar en qué forma la αἴσθησις las aprehende. Hay que determinar el modo como la sensibilidad-*humana* posee las cosas reales, ya que allí se encuentra el fundamento de la apertura del horizonte de intelección. Horizonte en el cual se plasma el modo de habérselas del hombre y a partir del que entiende las cosas reales. Esto, a su vez, nos facilitará la búsqueda del principio de intelección que entifica peculiarmente a todo objeto y lo hace accesible en el trato. Con ello podremos identificar los distintos horizontes que se han sucedido en la historia de la filosofía y por qué parece que su dinamismo exige el re-planteamiento de su principio.

Eso lo debemos hacer, ha quedado claro al final de la primera parte, desde una perspectiva alterna a la que ha venido manejando la filosofía tradicional; si bien no a través de un distanciamiento radical de la tradición ni mediante el desuso de las grandes ideas y conceptos de nuestra filosofía, pero sí a partir de la construcción de un método acorde a una nueva mentalidad. Si es posible, habrá que intentar desde este otro comienzo reescribir algunas definiciones con el fin de apropiarnos de la realidad de manera *distinta*. Que quede en claro que en ningún momento tratamos de negar la tradición, pero si la filosofía tiene y ha tenido algo que decir a las ciencias, la historia y el mundo en general en todas sus épocas es porque se torna crítica hacia ellas. Esa criticidad nos ha llevado a buscar nuevas vías de conocimiento y al encuentro de una peculiar mentalidad que puede ofrecernos caminos impensables en otros momentos.

Generalmente se señala a Grecia como la cuna del pensamiento occidental, y no sin razón, pero no lo es de toda ella y tampoco lo ha sido en todo momento, hace falta algo, la historia de la filosofía de occidente no se entiende sin Dios y entonces es imprescindible agregar a Israel en el mapa intelectual de

la reflexión filosófica.¹⁴⁶ Un grave error en la historia de la filosofía es haber olvidado el pensamiento hebreo, su historia, sus textos y su lengua. Habría que emprender la construcción de una ontología de la realidad hebrea, tal y como lo hizo Aristóteles con la suya, para comprender el tamaño de falta que se ha cometido. Por carecer de ella, y por el gigantesco esfuerzo que requiere su empresa, habrá que conformarnos con atisbar someramente cómo podría ser una «filosofía trascendental» que conjugue el poder de abstracción del pensamiento griego con la fuerza de concreción de la cosmovisión semita.

Por lo anterior, tenemos que hacer la siguiente advertencia: cuando en el texto se encuentre una palabra compuesta por dos términos y el segundo esté en cursivas, eso significa que estamos posicionándonos desde una visión unitaria y constructa de la realidad. Así, los términos *inteligencia-sentiente*, *sensibilidad-inteligente*, *logos-sentiente*, *razón-sentiente*, etc., deben entenderse en el marco de una «metafísica de la sustantividad» y una «filosofía trascendental de la realidad constructa». Además, cuando pueda seguir utilizándose un concepto, término técnico o definición de la filosofía clásica, se indicará explícitamente, de lo contrario se entiende que tal elemento es visto desde un nuevo horizonte.

Se ha preferido comenzar esta segunda parte con una breve resumen de lo visto porque hay la consciencia de que la propuesta que desarrollamos puede no ser de inmediato comprendida, y eso debido a dos factores: primeramente, nuestra investigación se ubica en una rama de la filosofía que se considera “inactual” como lo es la metafísica –ya hacíamos alusión de esto en la introducción de la primera parte–; y en segundo lugar, por razones que aún no entendemos, la filosofía de Xavier Zubiri es muy poco conocida en nuestro país. A pesar de estas dos limitantes conservamos la voluntad de pensar los temas aducidos y de la forma en que se ha hecho; al final de la tesis, por supuesto, el lector hará sus propias conclusiones y en ellas considerará si el método ha resultado o no satisfactorio.

Dicho lo anterior, compréndase que estamos inmersos en el acto de intelección y las formas categoriales de la realidad, y que allí se ha querido dar cuenta de las condiciones metafísicas de todo lo existente y sus momentos de trascendentalidad y trascendencia. También se ha dispuesto que el

¹⁴⁶ Lo explicaré un poco más adelante en el capítulo 6.

problema que nos ocupa se ubica justo en la congeneridad entre la inteligencia-*siente* y la realidad; por tanto, no se ha tratado sólo de anotar los rasgos que históricamente pueden ser tematizados, sino la estructura que permite, en todo caso, la aprehensión de la realidad.

En ese sentido, comenzamos en el primer capítulo por señalar que el asunto que nos ocupa no ha sido tarea de un solo filósofo, sino que, opuestamente, está en la gran mayoría si bien de formas bien distintas. Además, se nos presentó el problema de preferir un sistema conceptual sobre otros, y a nuestro parecer el pensamiento de Xavier Zubiri llenaba los requisitos que necesitábamos para una renovada concepción de lo “real”; aunque también se dejó en claro que seguiríamos su modo de filosofar siempre y cuando nos pareciera acorde a lo presente en los hechos. Aclaremos que no es de nuestra predilección apostar por un completo sometimiento a su filosofía, ni mucho menos nos resulta fructivo hacer un mero comentario de sus ideas. Con todo, se asume el riesgo que siempre supone adoptar un cuerpo de conceptos ajeno y, en consecuencia, estamos en el entendido de que nuestro análisis puede flaquear precisamente por ser la aplicación de un grupo de ideas a temas que tal vez el autor no tenía contemplados. Por lo anterior, si en algún momento el método o algún término resulta no ser tan efectivo como suponemos, el primer responsable no es el creador del mismo sino el intérprete que lo hace de su uso.

En el segundo capítulo dimos un breve repaso por las nociones de “horizonte” que nos parecían más problemáticas, y eso con la intención de quitarle ciertas significaciones que el término ha ganado con los años. El concepto de “horizonte” es central en nuestra reflexión, y por ello no podemos dejar en oscuridad los posibles sentidos que tiene en su comprensión inmediata y regular. El tema del horizonte nos mostró que detrás de él hay una situación y un dónde que era menester aclarar pues el hombre no está sin más en la realidad, antes bien su posicionamiento –dijimos– se da como “instauración trascendental”. Esa instauración también se puede comprender como “modo de habérselas” y eso nos trajo otro problema porque todo habérselas con el mundo se da a través de la experiencia, por lo cual, el siguiente tema resultó ser los “modos de experiencia” que el hombre ha tenido a lo largo de su historia.

Finalmente, el asunto mismo nos alertó que hay varias formas de entender “experiencia”, lo cual hacía imprescindible la tarea de revisar las múltiples nociones que se tiene de ella. Fue nuestro tercer capítulo.

Después, porque “experiencia” se dice de varias maneras tuvimos la justificación para dar un recorrido sobre aquellas nociones que ha manejado la filosofía a lo largo de su historia. De esa manera el capítulo cuarto estuvo dedicado a mostrar la diferencia entre experiencia y “sensibilidad”, y también con “hábito” y “percepción retinente”; por último, como al “acto de sentir” es a lo que regularmente se le llama experiencia, necesitábamos ahondar en qué es el primero.

En el quinto capítulo, ya que la experiencia no puede ser identificada con “sentir”, había que localizarla dentro del proceso sentiente como momento fundado. ¿Fundado en qué? En la estructura del sentir *en tanto que sentir*, esto es, formalmente. Dijimos que la experiencia supone la sensibilidad pero no como algo separado de ella, sino como su fundamento. Claro está que como la sensibilidad no es una estructura simple, fue paso natural llegar a su estructura y “modo de ser”. Este último, y en desacuerdo con Zubiri, lo afirmamos como “modo de apropiación” y no sólo un momento de afección dentro la intelección; y para sostener nuestra postura tuvimos que sumergirnos en las condiciones metafísicas de la realidad y la sensibilidad de tal modo que quedara en claro, por un lado, su congeneridad; y por otro, el modo como se actualizan una en otra.

Llegamos a la conclusión que necesitamos un recurso inédito en la filosofía para construir un discurso propio y, quizá, más próximo a cómo se da la realidad en el orden de los actos. Para lograr tal recurrimos a la estructura gramatical del idioma hebreo porque –como se dijo– estamos convencidos que el “estado constructo” de las cosas no es resultado de un acto de intelección sino todo lo contrario: su causa. Pues bien, con eso terminamos la primera parte y es hora de explicar el modo de aprehensión de las cosas reales y su proceso de entificación, pero ahora desde este *otro horizonte*.

En virtud de que no iniciamos de una concepción “tradicional” de la realidad, es necesario, antes de pasar al análisis, aplicar la tarea que es imprescindible –dijimos al inicio– en cualquier reflexión

filosófica: la crítica a la historia de la filosofía. Eso lo haremos a través de cuatro principios interpretativos cuya función es hacer un examen crítico de la *forma mentis* que actualmente dirige nuestra sabiduría filosófica; un breve repaso a los “prejuicios” que carga la tradición filosófica contemporánea nos permitirá no sólo evitarlos, sino también posibilitará la elaboración de un método con directrices propias. Mostrar la “logificación de la intelección”, la “entificación de la realidad”, la “visión subjetual” y el “estado reducido de las ciencias” es, pues, la primera tarea que habremos de desarrollar en esta segunda parte y que nos abrirá el camino para continuar la investigación.

- *La logificación de la intelección.*

Este pasaje lo haremos lo más breve posible porque en otro lugar ya lo hemos desarrollado extensamente.¹⁴⁷ Es necesario repetir algunas cosas pues no siempre habrá lectores especializados en la filosofía de Xavier Zubiri, aunque tampoco podemos extendernos si en su obra está el tema que aquí precisaremos.

La “logificación de la intelección” es para Zubiri el error en la tradición que ha llevado a conceptuar a la inteligencia como una facultad autónoma cuya función primordial es elaborar conceptos, hacer juicios y combinar razonamientos. Tal concepto de inteligencia peca de ser una reducción de sus funciones a favor de un conocimiento objetivo, pero al mismo tiempo es una excesiva consideración de la facultad de razonar en detrimento de su símil sentiente. Esa actitud que privilegia a la inteligencia sobre la sensibilidad comienza en los filósofos griegos para quienes el pensar termina en λόγος, lo cual los lleva a pensar que los datos que otorga la αἴσθησις quedan en franquía para ser significados por el νοῦς. La filosofía latina y medieval continua esa visión negativa de la sensibilidad, y si bien hay ciertos cambios en la definición del alma, conservan la idea de que la inteligencia es una facultad autónoma e independiente cuya función primordial es conocer los objetos (a la luz de Dios). La

¹⁴⁷ Tanto en mi tesis de Licenciatura como en la de Maestría he expuesto desde diferentes ángulos la crítica de Zubiri a la tradición filosófica. Sería redundante y por demás tedioso desarrollarla aquí de nuevo. Si el lector lo considera necesario, le insto a revisar la trilogía *Inteligencia sentiente* donde esta crítica ocupa un lugar preferente.

sensibilidad no sólo no gana terreno sino que, por el contrario, retrocede todavía más pues se le considera tanto una facultad atravesada por el error como generadora y portadora del pecado. En la modernidad parece no cambiar esta visión conceptivista de la inteligencia, tras la cual gana funciones en favor de una extensión de sus conocimientos. El primero de éstos es, por supuesto, su propia identidad a partir de la cual significará el mundo, contingente por oposición y principio. El empirismo, como ejemplo, parece un intento de reivindicar a la facultad sensible, pero sus definiciones de sensación, percepción y experiencia distan de ser precisas –ya lo hemos visto en la primera parte del trabajo y se profundizará el análisis en esta segunda. En todo caso, la crítica hacia ellos es la misma que a los racionalistas: la impresión no sólo se debe entender como *afección*, sino también como *apropiación de realidad*. En la filosofía del siglo XX parece haber un cambio radical en estas concepciones, pero tan sólo porque han elegido ignorar el problema de la estructura y unidad de las facultades constitutivas del ser humano. La filosofía del último siglo consiste, en términos generales, en propulsar un ámbito de intelección anterior y fundante en sentido reducido de la comprensión del hombre, cuestión que por principio salta de los problemas de la antropología y la metafísica.

De cualquier forma la filosofía, desde los griegos, se ha desarrollado en un horizonte lógico-conceptivista y comprensivo cuyos principios epistemológicos han sido la visión substancialista de la realidad y la autonomía de facultades; y ha estado regida ora por la naturaleza, ora por la realidad de Dios, después por la razón en su estado reducido y últimamente por la conciencia. Para terminar, no olvidemos que esta crítica por ser excesivamente general y discursiva no tiene mayor valor que el de apuntar a un problema que se presenta en el fondo de la intelección de la mentalidad occidental, por lo cual, no debe tomarse sino precisamente como un instrumento de acercamiento al asunto mismo que nos concierne: la realidad de las cosas en el acto de aprehensión y su momento de “entificación”. Vayamos al siguiente punto donde se verá el otro lado de la crítica, ahora desde las cosas.

- *La entificación de la realidad.*

El cambio de horizonte de la filosofía griega a la latina y medieval supone un cambio en la forma de aprehender las cosas del mundo que no sólo afecta la teoría del conocimiento sino también la forma de concebir la realidad misma. En la filosofía cristiana las cosas son “entes”, esto es, tienen ser, y eso constituye una gran diferencia con respecto a cómo los griegos aprehendían la naturaleza. La distinción nace de la idea de que la naturaleza es creada a través de un acto de voluntad libre de Dios. ¿Por qué? El punto clave está en que creación (ברא; *creatio*) se entiende desde la nada (מאין; *ex nihilo*) y eso llevó a que los latinos entendieran que las cosas por ser creadas (דבר בורא; *ens creatum*) son en primera línea entes. ¿Cómo es esto? Es que para los filósofos latinos y medievales era evidente que Dios no es en sí mismo un ente, antes bien es trascendente a todo lo producido. La fórmula de Mario Victorino donde postula a Dios como pre-ente¹⁴⁸ tuvo fortuna en la filosofía posterior desde Dionisio Areopagita hasta Cayetano pasando por Escoto Eriugena y el Maestro Eckhart, y no sin razón: a Dios no se le pueden atribuir los mismos conceptos que a la entidad. Pero más allá de esta forma de tratar a Dios está el hecho de que a las cosas se les ha infundido el ser. ¿Qué quiere decir esto? Que están en un ámbito tal que convienen al ser humano y constituyen asimismo su ultimidad. Las cosas, a fin de cuentas, todas coinciden en ser entes (*ens*) –decía Tomás de Aquino–¹⁴⁹, y eso significa que el ser (*esse*) es la razón formal de la creación. La primitiva formulación de Mario Victorino se consolida con Proclo cuando nos comenta que “la primera de las cosas creadas es el ser”¹⁵⁰, puesto que allí se manifiesta el carácter que las cosas por ser creadas incluyen en su existencia. No pongamos atención en que dice que el ser es

¹⁴⁸ “Si enim Deus omnium causa est, est eius cui est esse, et eius cui non est esse, causa est Deus. Sed si causa, non est id quod non est. Causa enim ut ón est: quippe unde et a qua sid id, cui futurum est óv. Et hoc ipso, causa vere super óv. Quod igitur nondum óv, id est, quod non est; ad hoc, óv causa est. Ideo πρόον dicitur, et iuxta istam rationem causa est Deus, et eorum quae sunt, et eorum quae non sunt”. Victorinus Afrus, P. L. VIII, *Liber de Generatione Verbi Divini. Ad Candidum Arianum*, 1021, III.

¹⁴⁹ “Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversi” (“Todas las cosas, por muy diversas que sean, coinciden en algo común a todas: *el ser*”). Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 65 a. 1.

¹⁵⁰ “Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud”. Proclo, *Liber de Causis*, IV; que corresponde al nº 138 en *Institutio theologica*: “Πάντων τῶν μετεχόντων τῆς θείας ιδιότητος καὶ ἐκθειουμένων [...]” (“De todos los principios que participan del carácter divino y están por ello divinizados, el primero y el más alto es el ser”). Proclo, *Elementos de teología*, p. 134.

creado, eso es difícil de admitir¹⁵¹, así lo vio Santo Tomás y por ello su crítica¹⁵², pero reparemos en que, en lo que se refiere al carácter entitativo de las cosas producidas, el Aquinate está de acuerdo: “El ser mismo es el efecto más común y más íntimo de todos los demás efectos”.¹⁵³

Cada uno con su propia formulación pero una gran cantidad de filósofos medievales coincide en que las cosas son entes puesto que tienen ser. Esta visión hasta cierto punto contraria a la cosmovisión griega es lo que debemos entender por “entificación de la realidad”, ya que se está considerando a la realidad desde el punto de vista de su “ser-creada”. Para latinos y medievales ser es “ser-creado”. Es el segundo problema a evitar en este trabajo; pero aún faltan por revisar dos más.

- *La visión subjetual de la realidad.*

Como comentábamos al final de la primera parte se entiende comúnmente que las cosas son compuestas entre substancia y accidentes. En Grecia la idea de que las cosas tienen rasgos inteligibles y sensibles, y que coinciden en un mismo ente sin confundirse, ha tenido historia afortunada en el pensamiento filosófico. La filosofía latina y medieval no modificó gravemente esta idea si bien contribuyó a su complejidad asignándole un ámbito distinto al pensado por los griegos. “Ser” y “ente” no son dos entidades distintas, pero tampoco son lo mismo. Todo ente tiene ser y, sin embargo, éste no puede reducirse a aquél. El ser es la razón formal de la creación, esto es, un carácter de todo ente por ser

¹⁵¹ Sobre todo si tomamos seriamente la idea de Manuel Alonso “En la proposición 4ª la frase de Proclo: «todo lo que participa la propiedad divina y es divino (Πάντων τῶν μετεχόντων τῆς θείας ιδιότητος, ἐκθεουμένων) se sustituye por *creatum*: [...] =*Prima rerum creatarum est esse*. El pensamiento de Proclo, entendido como puede entenderse abstractamente, tal vez pueda admitir un sentido recto. El *Liber de causis*, al concretar la idea, hace del ser abstracto un ser inmediatamente creado y es cosa absurda, cualquiera que sea el sentido de la palabra *creado*”. Alonso, A. M., *Temas Filosóficos Medievales*, p. 118-119.

¹⁵² La cual se desprende del siguiente texto: “Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, prima rerum creatarum est esse, ly esse non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali, ut dictum est. Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur, sit coloratum” (“*A la primera hay que decir*: Cuando se dice que la primera de las cosas creadas es el ser, la palabra *ser* no indica la sustancia creada, sino el aspecto bajo el cual se considera el objeto creado. Se dice que algo es creado en cuanto que es ser, no en cuanto que es tal ser. Puesto que como se dijo anteriormente, la creación es producción de todo el ser por el ser universal. Esta manera de hablar es parecida a la que usamos al decir que el color es el primer objeto visible, aun cuando lo que propiamente se ve es lo *coloreado*”) Tomás de Aquino, *op. cit.*, q. 45 a. 4; pues interpreta el *esse* de Proclo como una *ratio formalis* y no como un “*subiectum creatum*”.

¹⁵³ “Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus [...]”. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, III, 7.

creado. Eso representa una novedad con respecto a la filosofía griega, pues en ellos el problema era que siendo toda cosa individual (τόδε τι) algo que cambia, aún hay algo que permanece (φύσις).

¿Qué es, entonces, lo que cambia en esas dos *mentalidades*? En el fondo, el ámbito donde se da la dualidad. Los componentes de una relación no cambian por sí mismos, eso es metafísicamente imposible; lo que cambia es *aquello que pone en relación*, y en virtud de eso el contenido de los relatos también lo hace. Ya lo había visto Aristóteles cuando nos habla de los contrarios y los opuestos, no se pueden relacionar indistintamente dos cosas cuando lo que se quiere es una relación formal, esto es, el contenido debe responder a la categoría si espero obtener algún sentido¹⁵⁴ (Zubiri también dice algo al respecto).¹⁵⁵ Pues bien, aquí es lo mismo: el contenido de los elementos de la dualidad está exigido por el ámbito, ya que es allí donde encuentran sentido. Si cambiara sólo el contenido sin tomar en cuenta lo que los pone en relación, esa dualidad literalmente *no tendría sentido*; y por otro lado, si cambiara únicamente el ámbito y el contenido se mantuviera intacto, la relación tendría sentido pero *no tendría sustento*. Pero si cambia el ámbito y el contenido es exigido, entonces lo que sucede no es simplemente un cambio, sino una «re-volución», y en ese caso la relación no tiene sólo *sentido* y *sustento* sino también *verdad*; por lo tanto, la relación no sólo es lógica y epistemológicamente válida, además es factible mundanalmente.

¹⁵⁴ “Ἀντικείμενα λέγεται ἀντίφασις καὶ τὰναντία καὶ τὰ πρὸς τι καὶ στέρησις καὶ ἕξις καὶ ἐξ ὧν καὶ εἰς ἃ ἔσχατα αἱ γενέσεις καὶ φθοραὶ· καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἅμα παρεῖναι τῷ ἀμφοῖν δεκτικῷ, ταῦτα ἀντικεῖσθαι λέγεται ἢ αὐτὰ ἢ ἐξ ὧν ἐστίν. φαιὸν γὰρ καὶ λευκὸν ἅμα τῷ αὐτῷ οὐχ ὑπάρχει· διὸ ἐξ ὧν ἐστὶν ἀντίκειται. ἐναντία λέγεται τὰ τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι τῶν διαφερόντων κατὰ γένος, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν ταυτῷ δεκτικῷ, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν δύναμιν, καὶ ὧν ἡ διαφορὰ μεγίστη ἢ ἀπλῶς ἢ κατὰ γένος ἢ κατ’ εἶδος.” (*Opuestos* se llaman la contradicción y los contrarios, los términos relativos, la privación y el hábito, y los extremos desde los cuales y hacia los cuales van las generaciones y las corrupciones; y las cosas que no pueden estar presentes simultáneamente en un receptáculo común se dice que se oponen, o ellas mismas o aquellas de las cuales constan. En efecto, lo gris y lo blanco no se dan simultáneamente en lo mismo; es que se oponen aquellas cosas de las cuales constan. *Contrarias* se llaman las cosas diferentes según el género que no pueden estar simultáneamente presentes en lo mismo, y las más diferentes entre las que están en el mismo género, y las más diferentes entre las que están en el mismo receptáculo, y las más diferentes entre las que están bajo la misma potencia, y aquellas cuya diferencia es máxima, o absolutamente, o según el género, o según la especie). Aristóteles, *Metafísica*, V, 10, 1018 a 20-30.

¹⁵⁵ “Cada «sentido», en el sentir sensible, «es», en la medida que se «acusa» en él, el ser real y efectivo que es siempre. La acusación se llama, en griego, *kategorema*, o predicamento. Gracias a ello, el *logos* puede tener un sentido congruente; si se me pregunta «dónde» estamos y respondo «amarillo», la respuesta no es verdadera ni falsa; carece de sentido, es una «incongruencia» entre el ser que se acusa en el «dónde» y el que se acusa en el «amarillo».” Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 81-82.

De esta manera, nos damos cuenta que *sentido, sustentabilidad y verdad* son las condiciones ontológicas de toda relación *en tanto que relación*; y son éstas las que debemos buscar en la mentalidad griega y latina si queremos dar con el ámbito que las hace posibles. La visión subjetual de la realidad que ha estado en la filosofía prácticamente desde sus inicios es el tercer problema que debemos evitar, y para ello es menester señalar el ámbito en que se expresan las cosas reales y en el cual tienen sentido. Pero antes de abordar el tema hay que pasar al último de los prejuicios mencionados.

- *El estado reducido de las ciencias.*

Este problema ya lo hemos visto en anteriores páginas, así que no será complicado ver la dificultad que encontramos en el estado actual de las ciencias positivas, y aun en las humanas. La discusión que se da entre ciencia y filosofía regularmente pasa por reprocharle a la primera que su visión de la realidad es regional, que toma sólo una porción de la realidad y se especializa en ella. Pero quizá no sea ese el camino que debamos recorrer ahora porque si ha hecho esto o no ciertamente no ha detenido su intención que, de algún modo, es penetrar en la realidad hasta encontrar en alguna regularidad, una ley.

La cuestión más bien es por qué la ciencia ha emprendido esa búsqueda sin considerar las implicaciones filosóficas de sus resultados. Desde la antigua Grecia hasta los modernos, Leibniz, Descartes, Newton y Kant, y todavía en Bergson, Maturana o Zubiri hay no sólo un diálogo entre la ciencia y la filosofía, sino que en algunos casos una interna relación entre ellas. Y entonces ¿por qué los filósofos del último siglo se ha empeñado en separar el pensamiento filosófico de los productos de la ciencia? Y aún más grave ¿por qué la comunidad científica ha rechazado casi por completo relacionarse con la filosofía? Claro está que no son todos y a toda hora, pero sí existe un progresivo distanciamiento entre los grupos especializados sobre todo –repito– en el último siglo. Este fenómeno tiene muchas aristas que no vamos a examinar aquí, pero el hecho de que las ciencias positivas consideren a la filosofía como una disciplina que puede contribuir poco en el discurso científico puede no ser tan sólo

resultado del mundo hiperespecializado en que vivimos, antes bien es un problema en la actitud con que la ciencia se acerca a los fenómenos que examina.

En términos generales, dentro de la ciencia positiva se considera a todo objeto como lo que positivamente está expreso en el método y, en ese sentido, las vías especulativas pretenden ser recurrentes en tiempo y lugar. Si se repiten las condiciones generales, pero sobre todo las particulares, el resultado de un proceso será siempre el mismo. Bajo este principio la ciencia positiva busca lo que permanece, lo que llamamos ley; y a través de su método ve las incidencias de esa ley en el caso. De lo cual resulta que todo aquello que no contenga un mínimo de regularidad está descartado por *default*. ¿Es posible hacer ciencia de lo que ocurre sólo una vez, es decir, de lo que no se puede repetir, por ejemplo, de un suceso histórico? Alguien podría decir que sí, puesto que lo que queda es lo acontecido y eso se puede interpretar. Ciertamente, pero tal ejercicio no se consideraría ciencia en sentido estricto porque – como acabo de decir- para que algo sea considerado objeto de estudio debe por lo menos seguir dándose –por así decirlo-. Es el caso del Big Bang. Sólo es posible pensar tal cosa porque se supone es algo que todavía está ocurriendo, de otra manera nadie intentaría explicarlo científicamente ni mucho menos reproducirlo, aunque sea a escala diminuta. ¿Se puede repetir la Revolución Francesa como se repiten en el laboratorio los procesos físicos, químicos o biológicos? En absoluto. Entonces ¿qué busca la Historia, la Filosofía política, la Economía, por decir algunas, en la Revolución Francesa? Cada una persigue una meta distinta, no nos metamos en eso, porque hay otra cosa que observar, las ciencias humanas coinciden en que los hechos que examinan se dan sólo una vez, por más que puedan tener similitudes. Una devaluación monetaria, aunque su definición sea la misma: la disminución del valor nominal de una moneda corriente frente a otras monedas extranjeras, sin embargo, es siempre diferente, incluye particularidades según el caso.

Pero en los experimentos de la ciencia no se da esto, por el contrario, si cambia algún aspecto por mínimo que sea pero suficiente para modificar el proceso, ya no se considera el mismo. Eso nos trae a la luz que en las ciencias no-positivas su objeto de estudio es lo “acontecido”. Por supuesto eso no excluye

que haya secuelas, pero no son causales sino simplemente consecuentes; habría que quitar de estas ciencias –es propio decirlo en este momento– la idea de causalidad latente en sus principios. La psicología no se sostendría sin la idea de causalidad en los procesos mentales; la historia, la economía, la pedagogía e incluso algunas secciones de la jurisprudencia y criminología se reservan el derecho de apelar al causalismo. El resultado de esta comparación es que se piensa que “ciencia” –propriadamente hablando– sólo la hay *de lo presente*; no sólo en sentido temporal (algo que está ocurriendo), también ontológico (que es expreso por el método); nuestras ciencias exactas son, en última instancia, ciencias *de la presentidad*. La ciencia positiva se ocupa de lo expreso *en cuanto presente*, ese es su carácter y actitud, y en ello se ve su diferencia con las de carácter humanístico.

Ahora bien, ¿dónde está el problema en esta consideración de la ciencia? Pues justo en que esa actitud no permite el diálogo con las humanidades y en particular con la filosofía, o por lo menos con un tipo determinado de esta. ¿Con qué tipo de filosofía no está en condiciones de dialogar la ciencia positiva? A saber, con la filosofía especializada, esto es, con las filosofías regionales. La excesiva adjetivación del pensamiento filosófico conlleva indefectiblemente la pérdida de suelo en común dentro del cual pueda dialogar con otras áreas de conocimiento, llámense ciencia, disciplina o técnica. El estado reducido de las ciencias no se refiere, entonces, sólo a las de carácter positivo sino también a las humanísticas. El fenómeno de regionalización en la ciencia en general implica la carencia de un ámbito común donde pudieran tener lugar el diálogo y la cooperación. Ante esa actitud extendida sólo queda la pura contemplación del desarrollo desarticulado e inconexo, y en esa situación a las comunidades científicas sólo les queda la referencia extrínseca, analógica y provisional, donde el diálogo decae en mera cooperación.

No es prudente, por ello, seguir el camino de la especialización; por el contrario, hay que intentar abrir un horizonte donde las ciencias no tengan que disminuirse para ganar validez. Sólo superando la “lógica de la presentidad” es posible reelaborar la definición de ciencia y, con ello, dar con las condiciones necesarias y suficientes para establecer un diálogo común. Habría que construir una nueva

teoría del conocimiento para lograr tal empresa, lamentablemente no es nuestro tema pues recuérdese que estas líneas nos iban a servir para abordar el tema que nos concierne desde un punto coherente a lo dicho en la primera parte. Sin más que apuntar, iniciemos este segundo análisis con qué entendemos por “filosofía”.

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA COMO DIALÉCTICA ONTOLÓGICA DE LOS HORIZONTES.
HACIA LA DEFINICIÓN DE UNA METAFÍSICA TRASCENDENTAL.

CAPÍTULO 6

La filosofía en el horizonte de la realidad.

Nuestra investigación nos ha llevado a considerar la filosofía *desde otra mentalidad*. Las dificultades por aprehender la realidad desde posturas conceptivistas nos han exigido buscar nuevas vías de comprensión y método, por consiguiente toca definir los parámetros en que este análisis se desarrollará.

Hemos convenido que entenderemos por filosofía una “metafísica trascendental constructa”, pues de acuerdo a la primera parte necesitamos ver al ser humano y las cosas como sistemas de notas con suficiencia constitucional, esto es, en cuanto sustantividades; en orden a realizar tal tarea había que rebasar, entre otras cosas, lo que Zubiri ha llamado la “logificación de la intelección” y la “entificación de la realidad”. Pero sin olvidar que junto a estos dos prejuicios crecen un par de fenómenos que no estamos dispuestos a aceptar: la “visión subjetual de la realidad” y el “estado reducido de las ciencias”. Desde ese panorama es plausible acercarnos a un método apropiado y coherente con la visión reista-*sentiente* que hemos adoptado a la vez que dejar en claro que en ningún momento pretendemos salirnos de la tradición filosófica ni rechazarla en general, pero sí marcar claramente sus peculiaridades en vía de una re-definición.

Este capítulo tiene como objetivo, pues, sentar las bases para una comprensión clara de lo que entendemos por filosofía, y para ello hay que explicar qué significa cada uno de los términos aducidos y mostrar su interna articulación.

§ 6. 1. *Re-definición de filosofía.*

Empecemos por explicar qué significa “metafísica trascendental constructa”. Su correcta definición y entendimiento nos permitirá continuar con el análisis de la realidad del acto de aprehensión y el modo como se presentan las cosas en ese acto.

El primer término, “metafísica”, no goza de una buena reputación actualmente, las razones son varias, desde la crítica a la proposición de una realidad externa a la que hay que llegar, pasando por la refutación de la postura que afirma la verdad como *adecuatio intellectus et rei*, hasta la consideración del conocimiento como datos objetivos, no sin perder de vista el rechazo al dualismo antropológico, al causalismo histórico (y la idea de progreso implícita en él), y el olvido de la diferencia ontológica. Todas esas críticas están plenamente justificadas si bien parece exagerado por ello descartar el término metafísica definitivamente. Con la intención de separarse de aquella perspectiva y encontrar un modo de pensamiento libre de prejuicios se han utilizado otros conceptos, como ontología, filosofía crítica, hermenéutica, fenomenología, etc., pero si lo logran o no sólo es posible verlo a través del análisis de aquello que señalan y no sólo por anunciar un tipo particular de actitud o la asunción de ciertos supuestos. Como lo mencionamos al principio de la tesis, hay que comprender en qué sentido se dice supuesto para así no caer en la trampa del pretendido objetivismo científico.

Ahora bien, no vamos a defender el término clásico de metafísica, somos conscientes que ningún neo- nos hará avanzar más que el ejercicio filosófico comprometido, pero sí guardamos la percepción que dentro de la palabra aún hay algo que posibilita la recuperación de un sentido que la hace útil. En este texto nos decantamos por una concepción de metafísica como «trascendental» y «constructa», donde cada uno de los términos expresa una visión y un tipo de realidad particular, por lo cual, tenemos que ir paso por paso explicando cada uno de los conceptos y nunca dejando por entendido su significado.

Partiremos de que la filosofía es «metafísica», y no sólo porque es el primer término sino porque vemos como necesario, antes de esclarecer los otros conceptos, comprender que meta- no significa un

allende la naturaleza, sino un allende «en» la realidad misma de las cosas; y también porque metaigualmente se puede entender como un pensamiento más allá de las posturas conceptivistas y lógico-substancialistas en que la tradición se ha desarrollado. En ese sentido, estamos conscientes de que es complicado asumir ambas posiciones sin antes dar un repaso a la fórmula general de metafísica, a fuer de tal, es obligado hacer el análisis pues nunca estará de más mostrar los principios bajo los cuales se rige una crítica si con ello se esclarece el asunto mismo que es buscado.

§ 6. 1. 1. *Andrónico de Rodas y el término τὰ μετὰ τὰ φυσικά.*

El término “meta-física” puede no ser –como se suele decir– un mero recurso de Andrónico de Rodas (siglo I a. C) para clasificar (o mejor dicho no saber cómo clasificar) los libros de Aristóteles. Andrónico vivió en una época donde los primeros cristianos empezaban a ejercer influencia sobre la filosofía. No sabemos si el originario de Rodas tuvo contacto con algunos de los primeros cristianos o judíos helénicos de Alejandría (aunque parece natural que lo tuviera ya que la isla de Rodas ocupa una posición geográfica privilegiada entre Oriente y Occidente), en todo caso, quizá no es fortuito su modo de clasificar los textos aristotélicos porque ¿de dónde le vino a Andrónico la idea de clasificar ciertos textos de Aristóteles como τὰ μετὰ τὰ φυσικά, más allá de la física? Si somos estrictos, Aristóteles habló de προτή φιλοσοφία y de θεολογία, pero nunca de metafísica. En realidad una buena clasificación de aquéllos textos hubiera sido πρώτερο-φυσικά, porque no se trata de lo que está más allá de la naturaleza, sino de lo que en ésta es lo primero y por lo tanto más difícil de conocer.

Parece descabellado pensar que en la clasificación de los textos aristotélicos por parte de Andrónico influyeron más factores que los puramente bibliotecológicos. Andrónico era filósofo, se sabe que dirigió el Liceo o alguna otra escuela ateniense desde el 78 al 47 a. C., aunque también parece que no fue un pensador original, sino más bien su producción fue comentar a Aristóteles. No tenemos documentos que afirmen o nieguen la posibilidad de que Andrónico tuviera en cuenta otros factores para su clasificación que los bibliotecológicos y los filosóficos, por ello, puede ser aventurado decir lo

siguiente: sabemos que desde el siglo III a. C. empezó a tener contacto el pensamiento griego con la cosmo-visión judía, tan es así que se emprende la inmensa tarea de traducir los textos sagrados hebreos al griego, para los judíos helenizados, lo que conocemos como la *Septuaginta*. Es un proceso (el de la redacción de la Biblia griega) que dura por lo menos hasta la segunda mitad del siglo II a. C., y eso nos permite conjeturar que para el momento en que Andrónico clasifica los textos de Aristóteles (en la primera mitad del siglo I a. C.) ya hay una clara influencia de la filosofía griega en los textos religiosos de los primeros cristianos y judíos helénicos, así como elementos teológico-mistéricos del pensamiento judeocristiano en la filosofía helenística. El caso más notable es el de Filón de Alejandría (15/10 a. C. – 45/50 d. C.), quien trata justamente de conciliar la filosofía pagana con el pensamiento judío. Los textos de Filón están cargados de elementos platónicos y estoicos; así como en la *Biblia de los Setenta* encontramos ya la inserción de ciertos conceptos filosóficos griegos (Cf. Gilson, 2007, pp. 46-59), por ejemplo, en el Evangelio de Juan (90 d. C.) está la palabra λόγος¹⁵⁶. Es cierto que el término no fue inserto seguramente sino en una de las tantas reelaboraciones de la *Septuaginta*, en los siglos I o II d. C., pero, en todo caso, su inserción pudo estar provocada precisamente por los textos de Filón, ya que él había utilizado el término previamente.¹⁵⁷

En todo caso, lo que sí podemos ver es que el término “τὰ μετὰ τὰ φυσικά” refiere a una idea extraña al pensamiento griego, por lo menos desde los Presocráticos hasta Aristóteles. La cuestión es que para ellos la naturaleza es eterna, es “lo que es”, y por lo tanto no hay espacio para “lo que no es” en términos absolutos. El no-ser del que hablan Parménides (εἶναι μὴ εἶναι, οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), Platón (τὸ μὴ ὄν εἶναι, τὸ μὴ ὄν), y Aristóteles (οὐκ ὄντα, οὐκ ἔστιν), no es siquiera parecido al concepto de nada

¹⁵⁶ “Ἐν ἀρχῇ ἦν λόγος ὁ, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν λόγος ὁ.” John 1:1 *The Greek New Testament* (United Bible Societies), 1975. (En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios). Juan, 1:1, Edición Reina Valera.

¹⁵⁷ Desafortunadamente no se ha llegado a un consenso en este tema, así lo menciona José Triviño en su introducción a las *Obras completas* de Filón: “El interés por su obra no ha cesado de renovarse hasta nuestros días, especialmente porque el conocimiento de la exégesis filoniana es imprescindible para el estudio del pensamiento cristiano en su gestación inicial y en su posterior desarrollo, particularmente en autores como Ambrosio de Milán y los alejandrinos Clemente y Orígenes. Si bien estudios recientes han replanteado el problema de los alcances de esa influencia, cuestionando el grado de importancia que anteriormente se le atribuía especialmente en cuanto a la concepción del logos en el Evangelio de Juan, tal influencia es innegable y fue intensa especialmente en las orientaciones menos ortodoxas asumidas por ciertos apologistas y exégetas”. *Introducción a las Obras Completas de Filón de Alejandría* [trad. José María Triviño], p. 5.

(μηδὲν οὐκ ἔξ ὄντων) propio del pensamiento semita. Ninguno de estos conceptos tiene el peso metafísico que tiene el no-ser absoluto de la tradición hebrea cuya expresión completa la tenemos en el *II Libro de los Macabeos* (aprox. siglo II a. C).¹⁵⁸ De tal manera que Andrónico de Rodas, si tuvo sólo una educación griega y libre de cualquier otro tipo de influencias no podría haber pensado en un ámbito más allá (μετὰ) de la naturaleza (φύσις) y, por lo tanto, una ciencia que se ocupara de ello. Haríamos de Andrónico el filósofo más original de la historia al darle la autoría de lo que ni Platón ni Aristóteles pudieron pensar: la nada. Esta tesis parece aún más descabellada que la que indicábamos más arriba.

Una tercera opción es darle el crédito a Andrónico de Rodas por el término “metafísica”, pero no de lo que significa filosófica y teológicamente; porque bien pudo ser una categoría exclusivamente compilatoria que, sin embargo, tuvo la gran fortuna de aparecer cuando se estaba gestando en la historia, precisamente, un pensamiento creacionista en el cual una de sus premisas fundamentales es la postulación de un ente extra-sistémico. Para el pensamiento hebreo y posteriormente el latino, a diferencia del griego, la naturaleza, los cielos y la tierra, es decir, la Creación, no es absoluta sino relativa, puesto que se acepta algo más allá (μετὰ) de ella: Dios. Además, lo creado tiene como uno de sus rasgos fundamentales el ser contingente y a fuer de tal se entiende que es necesario trascender para alcanzar lo eterno. Allí tenemos dos sentidos de “trascendencia” que no están en disputa. Pues bien, en ese nuevo horizonte la naturaleza ya no es “lo que es”¹⁵⁹ sino *lo que ha recibido el ser*¹⁶⁰; por el contrario, la realidad divina es el *ser por excelencia* (κύριος ὁ θεός).¹⁶¹ En este pensamiento creacionista, el término de Andrónico gana una fuerza inimaginable. Pero con eso no acaba la cuestión porque todavía hay que especificar un poco más el significado de lo trascendente. Para eso, vayamos al siguiente punto.

¹⁵⁸ También encontramos otras referencias en *Génesis* 1:1-2, 2:3-4; *Salmos* 33:6; *Juan* 1:3; *Epístola a Romanos* 4:17; *I Epístola a Corintios* 1:28; *Epístola a Colosenses* 1:15-17; *Epístola a Hebreos* 1:10; si bien en estos textos no está explícito el “desde la nada”.

¹⁵⁹ “ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖον.” (“Que la naturaleza existe, sería ridículo intentar demostrarlo”). Aristóteles, *Física*, II, 1, 193 a 3.

¹⁶⁰ “En el principio creó Dios los cielos y la tierra”. *Génesis* 1:1 (“בראשית א:א בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ”).

¹⁶¹ *Isaías*, 12:2.

§ 6. 1. 2. ¿Qué significa el término τὰ μετὰ τὰ φυσικά?

Sigamos con la hipótesis de que el término de Andrónico de Rodas fue un recurso meramente editorial; decíamos que surgió de la imposibilidad de clasificar los textos de “πρῶτη φιλοσοφία” de Aristóteles. En ese contexto la expresión τὰ μετὰ τὰ φυσικά se refería a unos textos que iban “después de los de Física”, si bien esa denominación –ya lo dijimos– es resultado de no haberse hecho cuestión de lo que era la filosofía primera para el Estagirita. Continuábamos con la interpretación de que ese título tuvo grandes repercusiones en la época latina y medieval pues de significar “post-física”¹⁶² pasó a nombrar algo que está “más allá” de la física, esto es, más allá de la naturaleza (φύσις). Así, “Metafísica” se comprendió como “trans-física” haciendo referencia a algo “trascendente”. Y concluimos que el cambio de significado no pudo gestarse sino en un horizonte distinto no sólo al de la filosofía clásica griega sino también al del propio Andrónico.

Ahora, es cierto que en Platón y Aristóteles encontramos a las ideas (εἶδος) y las formas separadas de las cosas sensibles (αἰσθήματα), y en este sentido podríamos decir que también para ellos hay algo separado (χωριστόν), sin embargo, la separación de éstas son siempre gracias a un acto de abstracción (ἀφαίρεσις). Lo que significa que es una separación meramente analítica y no real de lo inteligible, por mor de lo cual es más conveniente nombrar a esta forma de metafísica *trascendental* y no “trascendente”. Las ideas y las formas ciertamente están separadas de las cosas sensibles, pero nunca rebasan el ámbito de la naturaleza, y eso señala que el μετὰ se debe entender como χωρισμός pero «en» τὰ φυσικά (que se entiende como αἰσθήματα). En la idea de naturaleza (φύσις) de los griegos no hay un más allá (μετὰ) en la forma de la trascendencia (χωρισμός) porque φύσις nombra un absoluto (por ser eterna) allende el cual no se puede pensar; en otras palabras, si la naturaleza es “lo que es”, no hay nada más allá (χωριστόν) de ella, y eso termina en que el no-ser (τὸ μὴ ὄν) del que hablan los griegos es siempre un no-ser “intra-sistémico”.

¹⁶² Esto es, algo más allá de los rasgos sensibles de las cosas, como las ideas platónicas o la substancia aristotélica; inmediatamente lo vamos a señalar.

El no-ser absoluto, la nada (ברא, *nihil*), por su parte, es un concepto del pensamiento hebreo sólo posible en una visión no naturalista del mundo. En los griegos no hay nada extra-sistémico; en la tradición teológica judía y cristiana sí lo hay, y por ello el cielo (שמים) y la tierra (ארץ) son realidades relativas. Dios es lo absoluto, pero uno que admite algo más allá de él: la Creación. En la dirección opuesta lo mismo, se acepta un allende (χωριστόν): Dios. Ya sea como habían dicho los primeros apologistas, que es ante-ente (προ-όν) o pre-ser, esto es, que no tiene razón de entidad¹⁶³; como supraesencial (ὑπερούσιε) –diría Dionisio el místico–¹⁶⁴, o como “segregado de todas las cosas” dirá Tomás comentando a Dionisio¹⁶⁵, Dios está más allá (μετὰ) de la naturaleza (φύσις).

El término “metafísica”, entonces, sufrió un cambio en su estructura interna de tal magnitud que de ser un μετὰ de la φυσικά pasó a señalar un μετὰ de la φύσις. μετὰ-φύσις es lo que en la época medieval se entiende como filosofía, y eso quiere decir que el μετὰ en esta nueva filosofía se entiende como *lo trascendente*. La diferencia entre la metafísica griega y la latina es, por consiguiente, imposible de no ser vista y tomada en cuenta. Para los primeros φιλοσοφία significa una búsqueda de la «trascendencia» en la naturaleza, mientras que para los segundos es fundamentalmente un análisis de lo «trascendente». No es mera sutileza conceptual, pues vemos que no sólo el término de la investigación es diferente, también los presupuestos en que se basan ambas tradiciones.

¹⁶³ “Res divina prior est in omnibus differentiis ejus: *est enim super ens et super unum*, etc.” (“La *res* divina es anterior al ente y a todas sus diferencias porque, en efecto, *está por encima del ente, por encima del uno*, etc.”). Cayetano de Thiene, *Comentario a la Summa Teológica de Santo Tomás*, q. 39, a. I, VIII. La cita la encontramos en Zubiri, X., *Naturaleza Historia Dios*, p. 442; y la misma apareció también en Zubiri, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 107.

¹⁶⁴ “Λέγομεν οὖν, ὡς ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὐσα οὔτε ἀνούσιός ἐστιν οὔτε ἄζωος, οὔτε ἄλογος οὔτε ἄνους: [...] οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὔτε τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει, ἢ αὐτὴ ἐστίν, οὔτε αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα, ἢ ὄντα ἐστίν.” (Decimos, en efecto, que la Causa de todo y que existe por encima de todo ni es inesencial ni invital ni irracional ni ininteligente [...] ni es nada de los no-entes ni nada de los entes, ni los entes la conocen en tanto Ella es, ni Ella conoce a los entes en tanto son entes). Dionisio Areopagita, *De mystica theologia*, P. G., IV, 00123-00124; V, 00143-00144.

¹⁶⁵ “[...] qui Deus, cum sit omnium existentium causa, ipse nihil est existentium, non quasi deficiens ab essendo, sed supereminenter *segregatus ab omnibus*” (“Como Dios es causa de todas las cosas existentes, resulta ser una nada de las existentes, no porque le falte ser, sino porque está sobreeminentemente *segregado de todas las cosas*”). Tomás de Aquino, *Commentaria de divinis nominibus*, I, L. 3.

§ 6. 1. 3. *ἡμετὰ-φυσικά ο μετὰ-φύσις?*

De acuerdo a lo que acabamos de decir ¿cómo debemos entender el término “metafísica”? Dado que no hablamos de ir “más allá” de la física sino de ir «en» la física realidad de las cosas de su estrato más inmediato hasta el más profundo, la mejor definición de meta-física parece ser “la búsqueda de la esencia de las cosas en la «profundidad» de su realidad”, sin embargo, esa definición requiere ulterior explicación pues al no ser una noción usual en filosofía estamos obligados a esclarecer su significado.

Comentamos al final de la primera parte que nuestra investigación se centra en la unidad del sistema de notas que está a la base de cada cosa, por tal razón negamos la necesidad de un sujeto subyacente a sus accidentes y, a su vez, dejamos de considerar a éstos como caracteres prescindibles de análisis en la investigación del fundamento de lo real. En su lugar, preferimos buscar el orden, la estructura y el carácter trascendental del sistema sustantivo que denominamos “esencia”. En ese sentido, lo primero que hay que decir es que el prefijo meta- hay que entenderlo como un recorrido descriptivo hacia el fundamento de las cosas, con la especificación de que *lo que hace que haya cosas* está en ellas mismas y, de ninguna manera, se debe tomar como algo “separado”. En segundo lugar, el término -física debe entenderse no como la materialidad de los entes, sino como un carácter formal aprehendido sentientemente en el acto de intelección. Por ese motivo el término “realidad” es el exacto sinónimo de “físico” a menos que por este último se entienda algo así como “objetividad”¹⁶⁶; pero si se conserva el sentido que le hemos dado aquí sin ningún problema podemos manejarlos indiscernidamente.

«Realidad» es, pues, es un modo de cualificar el acto de aprehensión sentiente y el “en tanto que” propio de las cosas en esa aprehensión. Es, por ello, un ámbito donde las cosas pueden ser inteligidas y donde éstas comparecen siendo lo que son. El término “realidad” en ningún caso se refiere a una cosa ni

¹⁶⁶ Se confunde regularmente algo de índole física con lo que “está ahí”, más esa es una denominación objetivista por cuanto su definición está enmarcada por un método que caracteriza al objeto de estudio como *positum*. El *positum* es a lo que apunta la ciencia, más ese carácter no es en ningún sentido primordial en la aprehensión de las cosas puesto que antes que ser algo “delante” es un “algo”, cuestión que nos remite a un modo de ser ya cualificado. “Realidad”, por ese motivo, es un modo de ser y no un carácter de los objetos. Todo *positum* es realidad, pero no toda realidad es *positum*; la realidad es condición de posibilidad de todo “estar ahí” de cada cosa, y por lo tanto no es algo objetivable al modo de una propiedad o accidente.

es una cosa, pero es «en» las cosas su «en propio». En la intelección quiere decir que su acto está modalizado internamente por la estructura sentiente de tal manera que su forma de aprehender las cosas es como “*prius*”¹⁶⁷, y eso indica que es de la propia estructura de la intelección de la que decimos que es real. Igualmente no se trata de que las cosas aprehendidas sean reales, ni que la intelección “ponga” el carácter de realidad a las cosas, sino de que la aprehensión, por su propia estructura, es real, esto es, que «por y desde sí misma» está abierta y capacitada para aprehender su objeto propio. Por supuesto los animales también tienen aprehensión de las cosas, pero la suya es una aprehensión estímúlica, y eso quiere decir que su aprehensión se da en un ámbito que llamamos sensible. El hombre no aprehende algo distinto a lo sensible, pero ese carácter no lo aprehende así, sino como real, lo cual quiere decir que no es que el ser humano aprehenda sensiblemente algo distinto a los animales, más bien que aquello que aprehende lo hace en otro ámbito: de realidad. Eso tampoco significa que aprehenda al par lo sensible y la realidad, sino que lo que hace el intelecto es poner al contenido en otro lugar, lo “coloca” en otra posición, y ese “poder poner” o “poder colocar” es justo lo que llamamos *facultad*.¹⁶⁸ Mientras que lo puesto es *contenido* y el modo como lo puesto está en la inteligencia es

¹⁶⁷ “Lo que [una] roca es *de suyo* no es algo que esté oculto tras las impresiones sensibles, como sostenía el empirismo, es decir, no es algo que está allende lo que los sentidos nos dicen en sus impresiones. De ninguna manera. Podrá haber en la roca muchas cosas que están allende las impresiones, las percepciones sensibles. Evidentemente. Si no, no habría petrografía en el mundo. Pero no se trata de esto. Se trata de que la roca, sea lo que fuere, cuando decimos de ella que es real y que es algo *de suyo*, este *algo de suyo* no menciona, por lo pronto, al que que esté *oculto* detrás de las impresiones sensibles, sino precisamente el modo mismo como las impresiones sensibles de la roca son presentes al hombre. Sentimos como impresión algo que en mi sentir mismo se me presenta como siendo ya *algo de suyo* de la roca. Justamente en esta impresión en cuanto impresión, en este momento del *ya*, consiste eso que he llamado el *prius* en que la impresión misma remite a lo que en ella impresiona por lo que la cosa es *de suyo*. Y justo a esto es a lo que hemos llamado *la realidad primaria y radical*”. Zubiri, X., *Sobre la realidad*, p. 26.

¹⁶⁸ Lo pone “a distancia”; Zubiri lo explica de la siguiente forma: “A lo largo de la serie zoológica, gracias a la formalización, el animal va sintiendo sus estímulos como «nota-signo» cada vez más independientes del animal mismo; estos es, siente el estímulo como algo que va estando cada vez más despegado del aprehensor. Pero esta formalización llega a un punto por así decirlo extremo. El estímulo se ha ido presentando finalmente como algo tan independiente del animal, tan alejado de él, que acaba por «quedar» totalmente despegado de él: la formalización se ha trocado *hiper-formalización*. El hombre es este animal hiperformalizado. «Hiper» tiene aquí un sentido muy preciso: significa, como acabo de decir, que la independencia ha llegado a presentar el estímulo como algo totalmente despegado del animal humano. Entonces la situación animal del hombre ha cambiado por completo. a) En primer lugar es evidente que el despegamiento ha ido tan lejos que el estímulo mismo ha perdido su mero carácter signitivo. El contenido del estímulo ya no es formalmente signo de respuesta. Lo fue mientras estaba signando: ser signo consiste en ser algo signitivamente pegado al animal. Por tanto al estar despegado, el estímulo ya no es formalmente signo. El contenido ya no tiene por formalidad propia la estimulidad. Ya no es «nota signo». Es el carácter fundamental del «hiper» de la hiperformalización: la independencia hasta llegar al completo «estar despegado», al completo distanciamiento. El hombre es el animal del distanciamiento. Su hiperformalización le determina a estar sintiendo, y por tanto a estar en cierto modo en lo sentido, pero a estar distanciadamente. Este distanciamiento es el momento esencial de la hiperformalización”. Zubiri, X., *Inteligencia y realidad*, pp. 69-70.

formalidad, la capacidad de poder poner en un ámbito específico lo aprehendido es *facultad*, por esa razón hay que afirmar que no es lo mismo algo que se da “por” la aprehensión que “en” la aprehensión. El carácter de realidad en ningún caso es algo “puesto-por” la aprehensión, antes bien es un «modo de ser»; y puesto que un “modo de ser” nunca puede ser objeto de intelección, sino lo supuesto por la intelección en orden al poder, las cosas son reales «en» la aprehensión. Pero donde «en» significa, primero, que las cosas son «en y por sí mismas», y eso quiere decir que son *ellas* las que abren ese ámbito que llamamos «realidad»; y segundo, que siendo así como son «en propio» es como se dan en la aprehensión.¹⁶⁹

Ahora bien, puesto que la intelección es un acto internamente cualificado por su propia estructura sentiente, su realización se debe entender como la actualización de su “poder poner” en el orden de la realidad, esto es, en el ámbito de lo que es «en y por sí mismo». Lo que se quiere decir es que no es el contenido lo que modaliza el acto (no es que porque el contenido es sensible el acto de aprehensión quede modalizado como sensible), sino que es la “habitud” la que impone ese carácter, esto es, la situación en que se encuentra el sentiente. Sobre esto comúnmente se piensa que en el acto de sentir se aprehende lo sensible, pero más bien hay que decir que es «en» el ámbito de lo sensible donde se aprehende el contenido de las cosas; en el caso específico del ser humano esa aprehensión –acabo de decir- se da en el ámbito de la realidad. Expliquémoslo de otra manera: no es que el hombre aprehenda lo sensible, sino que aprehende las notas en otro ámbito distinto del que lo hacen los animales que carecen de inteligencia, por lo cual valdría más decir que la aprehensión no es “de” la realidad, sino «en» la realidad, y si es cierto que lo sensible puede ser aprehendido en la realidad, sólo puede ser como

¹⁶⁹ “[...] en la aprehensión primordial se actualiza la cosa. No se trata de que haya una cosa allende su aprehensión y que ésta sea la aprehensión de aquélla en sí misma; se trata, por así decir, del contenido mismo de la aprehensión: del color visto, del sonido oído, de la textura acariciada, o de un conjunto de notas aprehendido unitariamente. Si hay o no un referente de la cosa aprehendida más allá de la aprehensión, es algo que no se plantea cuando se analiza este modo de intelección. Pero no se requiere tal referencia para afirmar la realidad plena de la cosa aprehendida, en la aprehensión, sí, pero plenamente real, pues nos está presente en propio, con unas notas que se nos imponen como siendo “de suyo” tales como nos están presentes”. Ferraz, A., “Filosofía, ciencia y realidad: apuntes zubirianos”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, 2005, pp. 79-89.

un modo radical de ésta (ver eso es parte del trabajo de la ciencia). El animal –sólo para que no haya malentendidos– sólo puede aprehender el contenido en un ámbito: el de la sensibilidad.

Pongamos un ejemplo: cuando decimos que el calor calienta lo caliente del calor no es “por” la aprehensión, todo lo contrario, es «en» la aprehensión, y es así porque hablamos de una aprehensión-*sentiente*¹⁷⁰, no puramente conceptual. En la aprehensión-*sentiente* el calor se presenta como siendo, «de suyo», caliente, y eso quiere decir que la intelección es la actualización de la realidad de las cosas en mi sentir. El carácter calentante del calor es un modo radical de éste, si bien no el único, otro es emitir luz, iluminar y, en ese sentido, porque estamos más allá del carácter sensible del calor es que lo podemos aprehender como algo «en propio». De no ser así estaríamos encadenados a su ser sensible, pero eso no pasa porque en tanto percibimos el calor en el ámbito de realidad estamos separados de su modo radical. Esa separación es justo la «trascendencia». La trascendencia es un logro de nuestra estructura *sentiente* por cuanto está modalizada por la intelección¹⁷¹, y eso nos muestra que el carácter trascendente del ser humano no es un *a priori* sino el resultado de la evolución de la φύσις a lo largo de miles de años. Pero el ejemplo no acaba allí porque como percibimos que el calor es «más» que calentante, eso señala que lo percibimos como siendo más «en y por sí mismo», y lo percibimos de esa manera porque así es «de suyo», lo que indica que «en» las cosas mismas hay una propia trascendencia hacia otras cosas, la cual no es al modo de la separación (χωρισμός) sino en el orden de la «respectividad».¹⁷² Ese tipo de trascendencia es, en rigor, «trascendentalidad»¹⁷³, en un momento lo explicaré con más detenimiento.

Para concluir este apartado hay que decir que todo lo sensible es real, pero no todo lo real exige ser sensible, tal es el caso de la esencia; la unidad sistemática de las notas que constituyen una cosa es

¹⁷⁰ No olvidemos que hablamos siempre de un sentir-*intelectivo* o una intelección-*sentiente*, como establecimos al principio de esta segunda parte.

¹⁷¹ Ver nota 168.

¹⁷² Véase nota 38.

¹⁷³ Esto último no cae en el realismo externo porque el error de éste es pensar que podemos conocer el o los ámbitos que les corresponden a las cosas fuera de la intelección, mas si los tienen o no es algo que el hombre no puede conocer por principio. Puesto que todo ámbito es un modo de ser, el ser humano nunca podrá conocer otros ámbitos ajenos al real a menos que cambie su estructura *sentiente*, pero si eso pasa dejaría de ser humano y hablaríamos de otro ser viviente. El error, entonces, del realismo ingenuo no está en que se piense que se pueden conocer las cosas como son “en sí mismas”, el error está en que pensaron que las cosas se podían conocer en sí mismas en un ámbito ajeno al de la intelección, es decir, ajeno al modo de ser en que está instaurado el hombre.

real, pero no algo sensible, y allí está el problema porque muchas veces esa imposibilidad de aprehender la esencia cayó en un logicismo, pues se pensó que la esencia debía ser algo conceptual, allí está Aristóteles con su τὸ τί ἦν εἶναι (Aristóteles, 1998, p. 19). Ahora bien, la esencia lógica puede ser la expresión eidética de las cosas siempre y cuando se entienda que está sujeta a lo que llamaremos “probación de realidad”¹⁷⁴, en ese uso restringido se puede aceptar la fórmula, pero si lo que queremos es llegar a la esencia real de las cosas es necesario traspasar el plano lógico, «en» las cosas mismas, hacia su fundamento. Y es así porque se dice «en» las cosas, lo que implica que el meta- de esta «Metafísica» no apunta a una realidad externa sino a la *realidad profunda* de las cosas que aprehendemos en su intelección. Una primera definición de Metafísica por este carácter es, entonces, *la búsqueda de la trascendencia¹⁷⁵ en la realidad «de suyo» de las cosas a partir de su expresión mundanal hasta su orden y sistematicidad esencial.*

§ 6. 2. El carácter «trascendental» de la metafísica de la realidad.

De acuerdo a lo apuntábamos en el principio de esta segunda parte, tenemos que precisar la idea de filosofía aclarando cada uno de sus términos. Ya hicimos –de alguna manera- algunos adelantos analizando el concepto de “metafísica”, pero falta precisar todavía qué significan los términos “trascendental” y “estado constructo”, por lo tanto, insto a revisar cada uno de ellos y exponer si hay alguna relación.

El término “trascendental” tiene una larga historia en filosofía y es utilizado en muchos sentidos. Como hemos intentado en esta tesis, no iremos a la discusión del concepto a través de sus diferentes interpretaciones, más bien hay que ir al problema mismo y encontrar su estructura metafísica. La pregunta que abrirá el análisis es la siguiente: ¿Dónde se encuentra la trascendentalidad?

¹⁷⁴ En el capítulo 7 explicaremos con más detalle qué es “probación de realidad”.

¹⁷⁵ La trascendencia es siempre «en» la realidad misma y no fuera de ella, por más que la tradición haya conceptualizado el meta- como algo que está “después de la física” o “después de lo sensible”, nosotros no nos adscribimos a tal postulado. La realidad de las cosas no es algo post-físico ni trans-físico, sino –permítaseme la expresión- intra-físico, pero con la salvedad de que ese intra- es meta- pues es «allende-en» y nunca “allende-de”; es una trascendencia intrasistémica si se quiere ver, todo lo trascendente que se quiera pero siempre «en» las cosas y «en» la aprehensión.

En la filosofía entendida como metafísica existe la idea de que siempre en los entes, además de su talidad (cualidades o caracteres contingentes), hay “algo más” que buscar: desde el “ser” hasta los diferentes sentidos que pueda albergar el τόδε τι. Luego comentan que a ese “algo más” se le ha dado el nombre de “ser” (εἶναι, *esse*), “principio” (ἀρχή), “entatividad”, “objetividad”, “sentido”, entre otros, y a continuación que eso que se busca y no nos es directamente accesible es “de” las cosas si bien no se reduce a ninguna de ellas ni a su totalidad. Las diversas propuestas metafísicas –repito– no difieren allí, de hecho podríamos decir que ese es su problema filosófico por excelencia ya que la cuestión del “fundamento” de las cosas ha estado desde sus orígenes. Ahora bien, entrando de lleno al problema veamos que el tema del fundamento tiene dos facetas: una trata de describir cómo funda, es decir, se encarga de señalar las exigencias metafísicas de todo principio para ser condición *sine qua non* de todo ser; y la otra más bien trata de ver cómo es el fundamento, esto es, qué estructura interna posee. Ambos problemas no son sino parte de una misma cuestión: la esencia del fundamento, ya sea que vayamos por una vía o por otra el asunto es el mismo porque el fundamento tiene la cualidad de estar en cada una de las cosas sin agotarse en ninguna ni en su totalidad, y eso es precisamente lo que nos interesa.

El fundamento, en la postura clásica, para poder ser efectivamente “lo que hace que haya cosas” debe poder *trascender* las categorías entitativas, es una visión del fundamento donde su carácter trascendente es el decisivo. ¿Por qué? Cómo lo sabía Aristóteles y sobre todo los filósofos medievales, si el fundamento es un ente, aunque sea divino, excelso o preeminente, no deja de ser *un ente más*, y eso nos lleva indefectiblemente a la contradicción o al infinito; la solución es postular un principio que sea base de toda entidad. En ese sentido, el fundamento como algo trascendente debe tener por lo menos tres características: 1. no ser un ente; 2. no dejarse determinar por ninguna categoría entitativa (y por lo tanto ser algo separado de ese ámbito, donde se ve su carácter vertical); y 3. tiene que ser algo que está en todos los entes pero que no se agota en ninguno (su rasgo horizontal). Esto es con lo que a grandes rasgos podemos identificar al fundamento en la filosofía tradicional. Ahora bien, nosotros no estamos en contra de la primera y tercera premisa, porque ciertamente el fundamento *en tanto fundamento* no puede

ser sino trascendente, y en orden a fundamentar debe estar en los entes de alguna forma; pero la segunda exigencia no podemos aceptarla porque no es necesario que trascendencia se entienda como “separación”. Como hemos visto, el concepto admite, sin perder rigurosidad, el carácter de *trascendentalidad*. A continuación trataremos de mostrarlo.

Sabemos que “trascendentalidad” puede hacer pensar que se está mentando el orden de los conceptos, en virtud de que todo concepto tiene la cualidad de significar a un conjunto de cosas que comparten rasgos específicos, es ver la trascendentalidad desde su rasgo “horizontal”. Un ejemplo de esta postura es la de Tomás de Aquino para quien el concepto de “ser” es el más excelso de los conceptos, ya que en él todas las cosas coinciden –ya lo veíamos al mero principio de la segunda parte, cuando hablábamos de la entificación de la realidad. En su visión el ser es donde todo lo real coincide, y eso cumple con las exigencia que señalábamos, se ve la coincidencia (que no identidad) entre fundamento y trascendentalidad, el fundamento debe por fuerza ser trascendental para ser fundamento, es –digámoslo así– una condición que ni él puede evitar. Claro está que ser trascendental es sólo uno de sus rasgos, porque el fundamento siempre excede no sólo horizontal pero también verticalmente a lo fundado, es decir, es algo separado ya que estando en cada uno de los entes, sin embargo, cobra autonomía (por no ser exclusivo de ninguno). Dicho de una manera más sencilla el ser está *en* los entes pero como su fondo, de ahí que el Doctor Angélico diga que el ser no es propiamente creado, sino la razón formal de la creación.¹⁷⁶ Pues bien, lo que nos quiere decir Tomás es que el “ser” es el ámbito *en y desde* el cual todo lo real “es”, por ello no se le pueden atribuir categorías entitativas, porque él es la condición de posibilidad de lo ente. No es un carácter, una propiedad ni nada por el estilo sino el fondo *en y por el cual* los entes pueden existir.

Dicho esto, debemos aclarar que esa no es la postura que adoptamos aquí pues todo concepto, para poder ser trascendental, tiene por necesidad que dejar de lado las propiedades accidentales de los objetos en orden a obtener su definición, y allí está el problema porque su horizontalidad le viene de

¹⁷⁶ Ver nota 147.

una deficiencia frente a la realidad que quiere aprender. En el esquema planteado la trascendentalidad surge de la irrealidad del concepto, y ese es su error. El fundamento es horizontal pero no conceptivamente, sino de manera real (real como hemos entendido aquí la palabra). Por ello la trascendentalidad, más allá de lo que establezca la tradición, le viene a los entes por ser todos un sistema sustantivo de notas que *en y por sí mismo* es «realidad». Lo que se quiere decir es que la existencia no es un *a priori*, sino el resultado de la coincidencia de estar en un ámbito común, coincidencia que se da por la propia estructura sustantiva y no por caer en alguna definición. Toda concepto es *a posteriori*, y eso quiere decir 1. que el ente ya es algo antes de ser definido; y 2. que todo ente posee “de suyo” las condiciones para existir, lo cual indica que la trascendentalidad es un «logro». El fundamento de cada ente -como habíamos dicho- es su interna *unidad, coherencia y sostenibilidad*, pues son esas las condiciones ontológicas necesarias y suficientes para que toda cosa pueda ser “algo”¹⁷⁷. Luego, como tales condiciones son de cada ente en orden a “poder ser”, resulta que su horizontalidad es un carácter *propio* pero que comparte con todas las demás cosas que también las tienen. Así, su ser común es algo logrado y lo es *en y por sí mismo*. La trascendentalidad, entonces, es un carácter apoyado en su sistema sustantivo y estructura categorial. Carácter que por estar en todos los entes y ser en lo que coinciden, emerge como ámbito donde las cosas pueden comunicarse. La trascendentalidad es, finalmente, un carácter *a posteriori* de todos los entes que cobra autonomía como ámbito, y precisamente por estar en todos y no agotarse en ninguno, los trasciende como fondo dejando a los entes ser lo que son. Es un logro en el que coinciden todas las cosas y por el cual su existencia es «horizontal».

Todo esto nos indica que *trascendencia* y *horizontalidad* son momentos de la «trascendentalidad» de cada cosa y no conceptos *a priori* que les impongan un modo de ser. Si nos apoyamos en la estructura y sistematicidad de las cosas nos damos cuenta que la trascendentalidad es algo que está en cada una de ellas, pero precisamente por eso es un ex- de todas que queda como fondo en y desde el cual “son” lo que son *por sí mismas*. La trascendentalidad no les añade nada, al contrario, las deja ser, y por dejarlas ser

¹⁷⁷ Lo desarrollamos en los párrafos 5.6 y 5.7

es un añadido, pero un añadido en ellas que les permite estar abiertas a otras cosas. Por esta razón, por ser un excedente en las cosas mismas donde pueden ser lo que son, la trascendentalidad es el ámbito que posibilita la “sistencia” (sistere) de toda cosa entre otras. Luego, porque cada cosa es más que sí misma en ese ex- que es la trascendentalidad, la reactualización de su realidad en el ámbito trascendental es lo que llamamos ex-sistencia. La ex-sistencia, así, es un modo de ser logrado por cada cosa gracias a su sistema sustantivo y estructura categorial, en el ámbito de la trascendentalidad.

Por trascendentalidad hay que entender, pues, el fondo de las cosas que les permite ser lo que son y comunicarse entre sí. Con esta definición nos separamos de la concepción tradicional del término y damos un paso más en la comprensión de lo que entendemos por “metafísica”. Falta por ver qué significa el tercer término, es lo que veremos a continuación.

§ 6. 3. *El carácter «constructo» de la metafísica de la realidad.*

A lo largo de estas páginas hemos querido proponer una concepción no dualista de las cosas, expresábamos al mero principio de la tesis que no parece haber una razón de peso para caracterizar las cosas como compuestos de substancia y accidentes. En su lugar nos inclinábamos por un sistema sustantivo de notas donde la esencia, los modos radicales, la trascendentalidad y el modo de ser propias, esto es, el “de suyo” no son sino momentos estructurales de cada cosa. Al par, señalábamos que para entender la constitución y el modo de aprehender las cosas hay que traer a la luz el ámbito donde se expresan, pues éstas no son meras abstracciones que puedan ser entendidas independientemente del “dónde” que les conviene. Decíamos, por ejemplo, que en el modo de concebir el mundo de los filósofos griegos hay una congeneridad entre las cosas naturales (φύσει ὄντα) y la naturaleza (φύσις); así como en

la filosofía creacionista la hay entre *ens creatum* y *esse*; y lo mismo se puede decir de la modernidad, porque el *ob-jectum*¹⁷⁸ pende directamente de que al hombre se le tome por *sub-jectum*.¹⁷⁹

No se puede, sin embargo, pensar lo mismo de los sistemas filosóficos del siglo XX porque en ellos hay un cambio en la concepción misma de lo que significa “filosofía” que modifica grandemente los planteamientos clásicos. Sólo por mencionar uno está el caso de la fenomenología donde a “aquello que nos hace frente” se le ve como “cosa-sentido”, es decir, se ve como algo *siempre-ya* dentro de un marco de referencia, y por extensión se afirma que el ámbito en que se muestra es de “significatividad” (en el cual las cosas son comprendidas o interpretadas). El problema con esa forma de plantear las cosas es que sólo funciona en su propio paradigma, y es que si quisiéramos utilizar el esquema planteado en cualquier otra “corriente filosófica” fracasaríamos irremediabilmente. En un momento explicaré esto utilizando la denominación “ente”. Para decirlo con palabras más simples: en la filosofía del último siglo hay un impulso por multiplicar nuevos ámbitos de ser de tal modo que cada uno postula un tipo de objeto de estudio distinto, lo que lleva a que sus sistemas y el contenido que soportan sólo sirven “de puertas adentro”.

Por razón de lo anterior, sería injusto y hasta promiscuo tomar sólo un concepto para agrupar en él las diferentes y a veces hasta contrarias propuestas que se suscitaron a lo largo del siglo; aunque esa imposibilidad no clausura el intento de discutir su modo de proceder porque no deja de ser problema que para las filosofías del último siglo, unas más que otras, toman a la conciencia como facultad autónoma y aprueban *nemine discrepante* que el problema del fundamento es asunto acabado en la “metafísica clásica”. Además, y aún si nuestra crítica no ha lugar, las distintas vertientes filosóficas

¹⁷⁸ Claro está que no es la única forma, también puede ser la cosa un *positum*; pero, de cualquier modo, lo que hay que notar en las formas modernas de concebir el mundo es que siempre está presente el “horizonte creacionista”.

¹⁷⁹ En este sentido, estamos de acuerdo con E. Gilson cuando menciona que “Hay, pues, razones históricas para poner en duda la separación radical de la filosofía de la religión de los siglos posteriores a la Edad Media; en todo caso es muy justo preguntarse si la metafísica clásica no se ha nutrido de la substancia de la revelación cristiana mucho más profundamente de lo que se dice. Plantear la cuestión en esta forma, es sencillamente plantear en otro terreno el mismo problema de la filosofía cristiana. Si por la revelación cristiana se han introducido ideas filosóficas en la filosofía pura; si algo de la Biblia y del Evangelio ha pasado a la metafísica; en una palabra: si no es posible concebir que los sistemas de Descartes, de Malebranche o de Leibniz hubieran podido constituirse tales cuales son sin la influencia de la religión cristiana no hubiese obrado en ellos, es infinitamente probable que la noción de filosofía cristiana tiene un sentido, porque la influencia del Cristianismo sobre la filosofía es una realidad”. Gilson, E., *El espíritu de la Filosofía Medieval*, p. 25.

contemporáneas presuponen, no un ámbito común, pero sí un modo de proceder válido *desde y por el cual* se comprenden las cosas, y allí toma cuerpo nuestro análisis porque, a nuestro entender, la filosofía ha ido por el camino de tomar al contenido como índice de los modos de ser, olvidando por completo la formalidad que le concierne. Ese equívoco, o cuando menos olvido, ha llevado por entero a creer que el pensar filosófico tiene por necesidad que flexionarse sobre un contenido determinado para ganar autonomía y validez: la regionalización de la realidad es la puerta de entrada a las ontologías regionales, a la especialización. Pero para nosotros esa vía nos parece claramente apresurada, pues detrás de todo contenido permanece intacto el fondo *desde y por el cual* propiamente “hay” cosas de las que hablar.

Lo que se quiere decir es que, antes de analizar las cosas, hay que “hacer ver” el ámbito desde el cual emergen y están capacitadas para ser “algo”, pues en lo que podamos decir de él está la razón de proponer un contenido con tales o cuales características. Si la filosofía tiene por bien atender a las cosas, hay que esclarecer el «cómo» pero sobre todo el «dónde» las aprehende; puesto que el ámbito de las cosas no es algo separado de ellas sino el fondo donde “pueden ser”, es necesario retrotraernos hasta su origen pero *in re*. El equívoco de la tradición está en que han pensado que el ámbito es tan sólo una extensión –por así decirlo– del contenido, en el sentido de que porque el contenido lo aprehendemos de una manera determinada, su ser queda marcado con el signo de su cualidad. En palabras más simples, se piensa que porque el contenido es sensible, el ámbito es sensible; o porque el contenido es inteligible, el ámbito también lo es. Pero ese es un falso razonamiento porque el ámbito de toda cosa queda determinado no por el modo de ser de sus cualidades sino *por la forma en que son* eso que son, es decir, tanto el contenido sensible como un supuesto contenido inteligible –si lo aceptáramos– tendrían que estar en un ámbito *determinado por la forma* en que ellos mismos se presentan, por ejemplo, dijimos antes que las notas son la expresión trascendental de la unidad del sistema, pues bien, aplicando eso a los contenidos sensibles e inteligibles de los objetos hay que decir de ellos que son posibles de ser *en y por sí mismos* sólo en un ámbito constituido por ellos mismos, esto es, que su ser *así* (*en y por sí mismos*) no es un carácter añadido por un ámbito externo en el que “caen”, sino que por ser cada contenido *en y por sí*

mismo, es que ésta su *forma de ser* abre el ámbito donde pueden ser inteligidas “en tanto que” sensible o inteligible. Tomando sólo el caso de los contenidos sensibles, no es que el color rojo caiga dentro de la categoría cualidad por ser sí mismo algo sensible, sino que porque el rojo es *en y por sí mismo*, por ello abre el ámbito de lo que es «en y por sí mismo», y es allí, en el ámbito, donde se puede inteligir como cualidad, esto es, “en tanto que” sensible. En ese sentido, lo sensible del rojo *en tanto color* es un momento segundo comparado con su ser *en y por sí mismo*. Gracias a que el rojo es *en y por sí mismo* es que entonces posee la capacidad de ser perceptible, si bien esa posibilidad está atada a una sensibilidad que lo presencie, pero en todo caso su perceptibilidad no depende metafísicamente de una facultad sensitiva, sino –repito– de su ser *en y por sí mismo*. ¿Qué se quiere decir con todo esto? Que ese ámbito donde las cosas son *en y por sí mismas* es lo que llamamos “realidad”. Pero como ese ámbito no es uno entre otros sino el ámbito que supone toda categoría, este ámbito es, en última instancia, no un modo de ser entre otros, sino el modo de ser de todas las cosas. ¿Por qué? La razón es que en él las cosas se presentan *en y por sí mismas* y en él son *sí mismas*, lo cual quiere decir que los contenidos sólo pueden ser “en tanto que” sensibles e inteligibles en el ámbito de lo real. De allí que la filosofía se equivoque con respecto a la formalidad que les concierne, pues en tanto pueden expresarse en el ámbito de realidad, los contenidos sensibles e inteligibles son *per excellence* «reales». El ámbito, pues, no sale directamente de la categoría donde cae el contenido: el ámbito sensible no es una extensión de los contenidos sensibles, sino de la forma de presentarse ese contenido: «en y por sí mismo». Las categorías, por ello, no son modos de acusar el ser, sino expresiones trascendentales del único modo de ser, esto es, modos de acceder a lo que es «en y por sí mismo». Así pues la discordia en filosofía regularmente nace del modo de considerar el ámbito donde se encuentran las cosas, pero eso es por creer que éste es sólo una extensión de ellas; pero si podemos llevar la discusión hasta su *límite* es posible encontrar la formalidad que hace de las cosas *nuestro asunto*: puesto que sólo podemos considerar las cosas en el ámbito al cual está abierta la sensibilidad-*intelectiva*, es ocioso pensar en cómo son fuera de esa formalidad.

Ahora bien, dentro del ámbito real ¿cómo son las cosas? El idioma griego tiene varios términos para referirse a las cosas según la actividad y el campo práctico del cual se trate, así por ejemplo tenemos fenómeno (φαινόμενον), cosa (πράγματα, χρέματα, τὸ ὄν), cosa particular (τόδε τι), cosa compuesta (οὐσία), cosas artificiales (τέχνη ὄντα), cosas naturales (φύσει ὄντα), etc.; asimismo en latín tenemos *ens*, *entia*, *res*, *substantia*, *realis*, *realitas*, etc.¹⁸⁰ Es notorio y a la vez problemático darnos cuenta que hay muchas formas para referirnos a las cosas en el mundo; pero todavía una mayor dificultad es comprender por qué en la antigüedad tenían la costumbre de trasladar conceptos de una tradición a otra. En las reediciones de la *Septuaginta*, Filón de Alejandría, San Juan, Pablo de Tarso, Mario Victorino¹⁸¹, entre otros, recurrían a términos “extranjeros” cuando su lengua no alcanzaba a aprehender una realidad en específico o también las veces que introducían una nueva cualidad en un ente. Esa actividad tiene en lo que yo llamaría “proceso de creación de mentalidades” un fondo filosófico importante. La apropiación de conceptos no es sólo una cuestión estilística o erudita sino que conviene más con aquello que se quiere transmitir, lo cual remite a un modo de experiencia que exige la postulación de nuevas formas de acceder a lo real.

Damos por cierto, verbigracia, que la palabra *ens* es la justa traducción de τὸ ὄν, pero tal vez no sea así, porque el contenido del “ente” y sus implicaciones ontológicas no están únicamente en la mentalidad latina, ni en la griega, y es muy probable que ni siquiera en su conjunto porque ¿de dónde obtuvo la mentalidad latina los conceptos de nada absoluta, Dios único y creación? Conocemos la historia de las ideas greco-latinas pero acaso falta una genética sobre todo de aquellas que hacen

¹⁸⁰ Un texto muy interesante referente al origen la palabra “realidad” es el de Germán Marquínez Argote, *Historia de la palabra realidad desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*, Editorial El Búho, Bogotá, 2006.

¹⁸¹ Es interesante observar que Mario Victorino emplea una fórmula griega para declarar algo que sólo tiene sentido en la mentalidad creacionista; cuando enumera ciertos rasgos de Dios (no sistemáticamente) como principio emplea términos en su lengua natal tales como *praeintelligentia*, *praeexistens* o *praeexistentia*, pero cuando señala la condición –permítaseme la expresión- extra-ontológica de Dios lo hace con la palabra πρῶον. ¿Cuál es el motivo por el que prefiere esta forma? Es probable que el Africano se diera cuenta de la problemática de señalar la realidad de Dios y su diferencia ontológica a través de un lenguaje que entifica la realidad, y por ello recurre al término griego. No quiero decir que el término en griego sí aprehenda la realidad extra-sistémica de Dios, sino que al introducir un término ajeno a su idioma quizá pensó que se podría alcanzar a notar la diferencia entre los *ens-creatum* y *Deus-πρῶον*. Por supuesto, esto último no deja de ser una especulación, pero –como venimos sosteniendo- lo que conviene al *ens* y sus implicaciones ontológicas sólo es comprensible en el horizonte dentro del cual es entendido.

referencia a realidades y actividades no presentes en sus cosmo-visiones. En ese sentido, de todos los significados que podemos atribuirle al concepto griego τὸ ὄν parece que ninguno alcanza a señalar la referencia constitucional hacia Dios y la nada (*nihil*) que alberga el término *ens*. Por más que filológicamente queramos encontrar una identidad, es cierto que ese sentido no está en la palabra griega a menos que caigamos en una procroneísmo. Es relativamente común encontrar estos casos, principalmente en textos antiguos ya que los traductores utilizan ciertos conceptos que no siempre convienen con las nociones filosóficas de que provienen.¹⁸² La palabra *ens* en sus primeros usos remite a dos ideas ajenas al pensamiento griego: por un lado a un Dios único y creador, y por otro, a la nada absoluta, razón por la cual no es exacto decir que es el término apropiado para traducir τὸ ὄν, antes bien, esas implicaciones las encontramos en la expresión de origen hebreo דבר בורא (cosas producidas) que se utiliza en el mismo contexto que מאין (desde la nada).¹⁸³ Es verdad que Aristóteles nos podría decir que τὸ ὄν se emplean en varios sentidos, pero lo cierto es que ninguno de ellos alcanza a señalar las peculiaridades que pretende el concepto *ens*. A fin de cuentas el error no es de Aristóteles sino de aquellos que pretenden comprender e interpretar con “ente” lo que significaba τὸ ὄν; y en eso no hablamos sólo de la filosofía moderna y contemporánea, el mismo Pablo de Tarso practica esta injusticia, no porque entendiera el concepto griego desde la mentalidad latina, eso es absurdo, sino porque interpreta el pensamiento metafísico de los filósofos griegos desde su propio horizonte, el

¹⁸² Valentín García Yebra, que por otro lado fue un excelente filólogo cuya enorme empresa de traducir la *Metafísica* de Aristóteles es por demás loable, cae en un error grave cuando nos comenta “Los filósofos antiguos, medievales y renacentistas de expresión latina usaron *ens* en el mismo sentido en que Aristóteles había usado el participio griego” (García Yebra, V., *Metafísica de Aristóteles*, Prologo a la segunda edición, XLIV), puesto que lo contenido en la idea latina excede talitativa y formalmente lo expreso en su antecedente idea griega.

¹⁸³ Es aceptado de forma unánime por la tradición judía y latina que el término ברא sea traducido por “creación ex nihilo”. Cf. Rabí Moshé ben Najmán (Rambán), *Comentario al Pentateuco*; Rabí Menajem Mendel Schneerson, *Likutei Sijot*, Vol. I (Bereshit), p. 3; de Aquino, T. *Suma Teológica*, q. 45; Asensio, F., et al., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Antiguo Testamento I: Pentateuco*, p. 26; Rivera, Rubén S., “Qué significa “Bereshit” en Génesis 1:1”, en *Revista Bíblica Mexicana*, pp. 69-82. El texto referido es *II Libro de los Macabeos*.

creacionista.¹⁸⁴ Entonces ¿que camino hay que tomar? Lo cierto es que si bien *ens* fue empleado en un horizonte distinto, propio de una mentalidad naciente que se consolidaría como Cristianismo, lo implícito en el término, esto es, el contenido, debe mucho a la cosmovisión hebrea. Claro está que en el sincretismo de los primeros siglos se enriqueció y empobreció de manera incalculable, aunque nada de eso impide ver que detrás de los conceptos que utilizó la filosofía latina y que en algún sentido también la impulso tengan un pasado ajeno no sólo a la misma filosofía sino hasta de su cosmovisión. Habría que investigar más sobre eso, pero aunque por el momento no lo hagamos no podemos dejar de reconocer que la diferencia ontológica es un problema que sólo se presenta, y eso quiere decir que sólo es pertinente, en la filosofía creacionista. Ese problema surge a la hora de diferenciar la realidad de Dios de los entes creados, por lo cual toda la filosofía de los primeros siglos de nuestra era, desde los padres griegos hasta Francisco Suárez, pasando por Santo Tomás y Cayetano es una filosofía de la diferencia; y eso quiere decir que no hay razón por la cual hablar de “ente” y por extensión tampoco de “ser” en la filosofía griega. En los griegos vemos, en cambio, un pensamiento enraizado en la Naturaleza (φύσις), que surge y vuelve a ella, que se preocupa por la permanencia y la unidad de todo “lo que es”. En su virtud, sería más apropiado decir que es una filosofía de la “movilidad” pues en su desarrollo vemos una continua preocupación por comprender la dialéctica entre lo que perece y lo que no cambia. El nombre que le pongamos, al final, es lo menos importante, porque lo que queremos hacer notar es que el ámbito que presupone es *a radice* distinto del que luego instauró el pensamiento cristiano. Así, pues, los términos *ens* y τὸ ὄν no son idénticos ni intercambiables pues su contenido es propio y eso indica que

¹⁸⁴ “Pues está escrito: Destruiré la sabiduría de los sabios, Y desecharé el entendimiento de los entendidos. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este siglo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo? Pues ya que en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios mediante la sabiduría, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación. Porque los judíos piden señales, y los griegos buscan sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, para los judíos ciertamente tropezadero, y para los gentiles locura; mas para los llamados, así judíos como griegos, Cristo poder de Dios, y sabiduría de Dios. Porque lo insensato de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres”. Pablo de Tarso, *I Epístola a Corintios*, 1:19-25. Además está lo dicho en Romanos: “[...] porque lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa”. Pablo de Tarso, *Epístola a Romanos*, 1:19-20. También *I Epístola a Corintios*, 2:5; *Epístola a Colosenses*, 2:8.

son comprensibles únicamente en el ámbito que les da sentido. Aún con eso, hay algo que los hace ser comunes y entonces es menester indicar qué se quiere decir con ello.

Como apuntábamos, allende las diferencias en su contenido e implicaciones ontológicas sigue presente el hecho de que en cada modo de las cosas presentimos un fondo que las hace posibles. Claro está que en cada tradición filosófica ese fondo o ámbito tiene sus particularidades, mas no se trata de comprenderlos por el contenido que guardan, sino por la forma en que se expresan en ese ámbito. En el ámbito de realidad –decíamos páginas arriba– las cosas, más allá de que sean sensibles, se presentan como siendo *en y por sí mismas*, y eso no es ninguna conclusión sino un dato «en» la intelección. En el momento de aprehensión tenemos que las cosas son de esta o aquella manera porque así están presentes, en mi visión de una cosa coloreada el color no es algo puesto por mi inteligencia y mucho menos por la vista. El color es la actualización como modo radical de una nota de la cosa en la actualidad de mi visión, es la presencia de su realidad en la mía, es reactualización. En esta reactualización hay dos momentos, uno es que la cosa efectivamente está «presente», es «ella» la que me afecta; otra es que esa cosa *está presente por sí misma*, poniendo el acento en el «estar», porque la cosa no está porque yo la ponga sino porque es *ella* la que «por sí misma» está. El color rojo está en mi visión siendo *lo que es: siendo rojo y siendo por sí mismo color*. Uno es la talidad, el otro la formalidad. Ahora, como resulta que no veo sólo colores sino cosas coloreadas, cada una de sus notas se hacen presentes de la misma forma: están todas siendo *lo que son*, y como lo que son es *la cosa misma*, no hay cabida ya para un sujeto detrás de su mostración. Lo que hay es una unidad-*constructa* de notas que dependen unas de otras, esto es, su unidad no les viene por un sujeto subyacente sino por su misma condición de «poder ser»; porque cada nota no tiene por separado la autonomía de hacerse presente en la intelección, su relación con las demás notas es exigitiva y no sólo circunstancial. Eso quiere decir que para poder ser “esto determinado” (cosa) las notas tienen por necesidad que ser sistema *por ellas mismas*, es su condición metafísica; de otro modo, si su «poder ser» les viniera de fuera su ex-sistencia sería deudora. Es, por ejemplo, la tesis del Cristianismo y en gran medida también de la fenomenología; mas nada exige,

ateniéndonos al mero dato de la intelección, que sea de esa forma. El creacionismo es un dato, sí, pero sólo un dato de fe; no un dato de la razón; y nosotros no tenemos por qué aceptar dogmáticamente algo que no se muestra en el acto de aprehensión.

El término “constructo” señala, pues, la estructura de las cosas *desde* la intelección-*sentiente* «en» el ámbito de realidad; pero como ni este ni los conceptos de trascendentalidad y allende tienen autonomía por sí mismos, deben entenderse en *unidad-estructural*, esto es, como términos relativos y con el contenido que les hemos dado aquí. Con esto finalizamos y tenemos ya qué quiere decir “metafísica trascendental”, ahora no hay más que ponerla en juego en un análisis de la experiencia y el horizonte de intelección.

CAPÍTULO 7

Qué es la experiencia en una metafísica trascendental.

A continuación haremos un análisis de la experiencia desde la propuesta que hemos venido elaborando. Por basarse en la definición de acabamos de construir en el capítulo anterior muchas de nuestras afirmaciones quedarán en el límite de la tradición, pero eso creemos no será inconveniente pues de lo que se trata es de acceder a la realidad *desde otro comienzo*. No se trata, por tanto, de seguir una línea discursiva ya terminada, sino intentar pensar el asunto mismo que nos ha traído hasta este punto y aún reclama esclarecerse. Para llegar a una idea concisa de lo que es el horizonte de intelección y su función a la hora de conformar nuestra mentalidad, es tarea primaria mostrar el fundamento a partir del cual se alza y obtiene el poder de ser lo sobreentendido en el logos. Ese fundamento –lo declaramos al principio de la tesis– es una experiencia primordial que no siempre ha sido atendida en la historia de la filosofía; a pesar de ello, hay indicios de su presencia y su capacidad de elevar a facultad las potencias que bien supone toda antropología. Si, entonces, atendemos a su modo de ser y lo que conviene a su orden, quizá encontremos la puerta de entrada a una distinta forma de comprender la realidad en la que estamos inmersos.

El plan a seguir está, pues, anunciado, empezaremos con una descripción de la experiencia, pero como todavía no sabemos qué es en esta propuesta, no será ocioso distinguirla de otras nociones cercanas. Posteriormente se dirá qué es ella formalmente y concluiremos con su articulación con el horizonte. Tómese en cuenta que la primera parte tuvo como objetivo, además de distinguir nuestro objeto de estudio, preparar al lector para esta sección más técnica y, por consiguiente, menos académica. Eso no nos excusa de aclarar cada uno de los conceptos que hasta ahora no hemos utilizado, pero también indica que no reiteraremos las definiciones si en lo que se ha desarrollado quedaron manifiestos. Recuérdese también que viramos el análisis para ir por un camino de “dentro hacia fuera” pero siempre *en la intelección-sentiente* de las cosas y en su modo de presentación propia. Por último, no

dejemos de lado que nos comprometimos por completo con el sistema filosófico de Xavier Zubiri, aunque eso no significaba una total sumisión a sus conceptos. Entendido esto, comencemos.

§ 7.1. *En dónde se ubica la experiencia.*

Antes de entrar al tema de la experiencia tenemos que hacer un breve comentario sobre aquello que es lo experimentado, porque el “objeto” sobre el que cae la experiencia no es del todo evidente con lo que hemos dicho hasta aquí si bien de algún modo está implícito. Hemos establecido la estructura esencial de cada cosa, pero hace falta mostrar dónde ocurre la experiencia –por así decirlo-, pues podría pensarse que está presente desde un inicio, es decir, desde la aprehensión primordial, pero no es así, por lo cual tenemos que decir lo siguiente. Cada cosa, decíamos al final del capítulo anterior, es un sistema de notas en unidad estructural, autónomo y autosuficiente, que guarda una coherencia y un orden consigo mismo y está abierto trascendentalmente a otras realidades. Además, esa realidad, por ser *en y por sí misma*, se hace presente en el campo que abre desde su propiedad como trascendencia y en él no sólo coincide sino hasta se comunica¹⁸⁵ físicamente con otras realidades.

Ahora bien, como cada realidad es *más que sí misma*¹⁸⁶, debemos ser precisos a la hora de considerar esa excedencia y según el modo de aprehensión porque en ella se juega precisamente la posibilidad de su esclarecimiento. Un primer modo de ese ex- propio de cada cosa es el campo¹⁸⁷, y como éste es la apertura de una cosa hacia otras pero *en la aprehensión*, el modo de intelección en ese campo se denomina logos¹⁸⁸. Es así porque hablamos de cosas recogidas y reunidas por su carácter sentiente pero en referencia con otras cosas (no hablamos de la aprehensión de las cosas individualmente, porque

¹⁸⁵ “En la aprehensión primordial se actualiza la cosa, pero decir esto sólo no describe totalmente la estructura del acto intelectual en su modo primordial. Es cierto que se actualiza la cosa, pero también se actualiza la inteligencia, y, en definitiva, el animal humano en tanto que inteligente. La intelección no es simplemente un acto de actualización sino un acto de coactualización, es un *estar* presentes unitariamente lo aprehendido y el aprehensor. Esta situación radical es un radical estado de comunicación. El problema no es cómo se alcanza la realidad, sino cómo, a partir de esa radical comunicación de la realidad humana consigo misma y con la realidad otra se desarrolla un proceso de distanciamiento, de extensión y de profundización, proceso que genera el conocimiento científico y el conocimiento filosófico”. Ferraz, A., “Filosofía, ciencia y realidad: apuntes zubirianos”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, 2005, pp. 79-89.

¹⁸⁶ Ver párrafo 5.7

¹⁸⁷ Ver nota 29.

¹⁸⁸ Ver nota 27.

ese paso ya quedó establecido como el acto primordial de intelección¹⁸⁹); el campo es una excedencia en las cosas pero por su poder ser sentidas, es decir, por su poder ser sensibles, en su virtud, el logos de que aquí hablamos es sentiente, un logos-*sentiente*.¹⁹⁰

Pues bien, tenemos el aspecto individual y campal de las cosas que corresponden a nuestros modos de aprehensión primordial y como logos; pero aún falta un paso porque las cosas también tienen una referencia afirmativa, resultado de su ser *en y por sí mismas*, pero retroactiva, producto de su ser *más que sí mismas*, a su fundamento como pura y simple realidad. En este sentido, las cosas ya no son sólo *reales*, ni *en realidad*, sino son *en la realidad*. Es un tercer eslabón *en la realidad-profunda*. Esta tercera dimensión de las cosas, por ser la excedencia coincidente en las cosas de poder ser *más que sí mismas*

¹⁸⁹ Ver notas 29, 119, 170 y 186.

¹⁹⁰ “Desde la radical perspectiva que ha abierto Zubiri, lo trascendental no es ser sino realidad. Todo lo que se aprehende en y por el sentir específicamente humano, todo lo que se aprehende en inteligencia sentiente tiene un contenido diverso: un color no es un sonido ni una dureza, y hay multitud de colores; y un sistema de notas, un lápiz, por ejemplo, no es como otro sistema de notas, un árbol, por ejemplo. Pero el sentir está constituido en unidad por la unidad de la formalidad de realidad, el verde es realidad virídea y la dureza es realidad dura, etc.; no se es real por ser verde o duro, sino que se es verde o duro porque se es realidad virídea o realidad dura. Lo trascendental no es el ser o la condición de objeto sino la realidad como formalidad de toda aprehensión intelectual. Y lo que destaca Zubiri no es el rasgo de comunidad. Para Zubiri, lo que determina la realidad como trascendental es su carácter de “ex”, de expansión. La realidad aprehendida por la inteligencia sentiente, que es la inteligencia humana, desborda toda diferencia de contenidos, de tal manera que: 1). La formalidad de realidad es en sí misma algo abierto. Por eso la cosa real, la cosa aprehendida como algo “de suyo”, es “más” que su contenido. Decir “realidad” es siempre dejar en suspenso una frase que por sí misma está pidiendo ser completada por “realidad de algo”. 2). Como la realidad es formalidad abierta, no es realidad sino respectivamente a aquello a lo que está abierta. Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan sólo respectivamente a esto o lo otro. La realidad no es una magna cosa, ni un piélago en el que estén las cosas. 3). La formalidad de realidad está abierta respectivamente, en primer lugar, al contenido. No al contenido en abstracto, sino al contenido de la cosa, al “suyo”. 4). Pero la apertura no es respectiva solamente al contenido [...] Veamos un ejemplo. Si yo aprehendo algo intelectivamente, la cosa aprehendida me estará presente como algo que es “de suyo” y no como un mero estímulo capaz de provocar en mí una determinada respuesta. Se trata de la aprehensión de una cosa con unas notas que se me imponen “en propio” y no de una posición que hago yo; en su estar presente, la cosa me aparece como no dependiente de ninguna clase de designio mío, es “de suyo”, es “en propio” como me está presente, es real. Pero en virtud de la apertura, de la respectividad de la realidad, cabe preguntar, en un momento ulterior a la aprehensión inmediata de la cosa en sí misma, qué es esa cosa aprehendida como real. Si inteliijo la cosa dentro del campo de realidad, la determinaré, por ejemplo, como un color: lo que me está presente es un color y no un sonido ni un olor, o es un sistema de notas que denomino como lápiz o como árbol. La realidad de la cosa aprehendida –su realidad– refiere a otras realidades. Si éstas no se hubieran dado también, no podría determinar la cosa como esto o lo otro. Por tanto, no sólo he aprehendido la cosa como algo real, sino que la respectividad me la ha hecho aprender entre y desde las otras cosas del campo. Pero hay más. Al aprehender la cosa, por el hecho básico de que aprehendo realidad, hay una remisión desde ella no ya a otras cosas del campo sino a la realidad misma en su carácter unitario, es decir, al mundo, pues el mundo es la unidad de respectividad de todas las cosas en cuanto que reales. Inteligir una cosa así, como un momento del mudo, es inteligirla desde su fundamento, es inteligirla como poseyendo unas notas según las cuales está presente en tanto que realidad entre las otras cosas reales y en virtud de las cuales se configura su presencia en el campo. En este modo, la intelección va más allá del campo, pues las notas atribuidas a la cosa no tienen presencia inmediata, por ejemplo, la concepción del color como flujo de fotones o como proceso ondulatorio”. Ferraz, A., “Filosofía, ciencia y realidad: apuntes zubirianos”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, 2005, pp. 79-89.

pero como pura y simple realidad¹⁹¹, es el “mundo”.¹⁹² No hay que confundir campo con mundo, ni éstos con la dimensión individual. Esta tercera dimensión de la realidad es producto del *poder ser* de las cosas como pura y simple realidad que en la intelección, sin embargo, no puede ser más que *posibilidad* (Zubiri, 2001-3, pp. 139-142); y es así porque como lo experimentado es la realidad-*en-profundidad*, no tenemos para inteligir más que lo que “podría ser” (en un momento explicaré qué significa este término). Como en este momento tenemos sólo la mostración del “poder ser” de las cosas como mera *posibilidad*, no puede ser objeto de intelección del logos ni, mucho menos, de la sensibilidad; esta referencia de las cosas a su fundamento como lo que “podría ser” únicamente puede ser buscado por la “razón”. Razón es, en este análisis, la *apropiación* de las cosas como “podrían ser” *en la realidad*; es un modo de intelección que no aprehende las cosas individualmente (intelección primordial: sensibilidad), ni con respecto a otras cosas (intelección campal: logos), sino en referencia a su fundamento (intelección mundanal: razón). Este tercer estrato es, pues el mundo, y en él es donde se ubica la experiencia, ¿por qué? es lo que viene a continuación.

§ 7. 2. *Aprehensión sentiente y experiencia.*

La *aprehensión-sentiente* nos instala en el ámbito de la realidad, esto es, porque en ella aprehendemos los caracteres talitativos y formales de toda cosa real, es el primer eslabón del proceso-*sentiente*. Antes dijimos que el hombre tiene un “modo de habérselas” con la realidad, una forma de instauración, pues bien, aquí es lo mismo, sólo que ahora hay que notar que *desde y por* esta *aprehensión* se abre la posibilidad de la «experiencia», no como mero sentir sino como “probación de realidad”. Expliquemos su significado inmediatamente.

¹⁹¹ “En la impresión de realidad, en efecto, aprehendemos no sólo que este color es real, que este color es su realidad [...], y no sólo lo que es en realidad este color respecto por ejemplo de otros colores, o de otras cualidades, a saber que este color es rojo [...], sino que aprehendemos también que este color rojo es real respecto de la pura y simple realidad, por ejemplo que es fotón o onda electromagnética. La impresión de realidad es pues también impresión de pura y simple realidad. Es decir, aprehendemos en impresión no sólo que la cosa es real, y no sólo lo que esta cosa real es en realidad, sino que aprehendemos también que esta cosa es pura y simplemente real en la realidad”. Zubiri, X., *Inteligencia y razón*, p. 12.

¹⁹² “El mundo no es el conjunto de las cosas reales (eso sería el *cosmos*), ni es lo que el vocablo significa cuando se habla de que cada uno vivimos en nuestro mundo, sino que es el mero carácter de realidad pura y simple”. *Ibidem*, p. 19.

La experiencia es «probación» de la realidad como momento del mundo, quiere decir esto que es un momento posterior a la sensación-*intelectiva* si bien no independiente. Es cierto que sin sensación no hay experiencia, pero ésta no es tan sólo un momento de aquélla pues mientras la sensación tiene como acto formal la aprehensión-*impresiva* de lo real; el acto formal de la experiencia es la probación «física» de la realidad a través de una ejercitación discerniente (Zubiri, 2001-3).

En lo dicho hay varias cosas que entender, primero: que la experiencia tiene autonomía frente a la sensación por valerse de lo irreal¹⁹³ para constatar y, en última instancia, «probar» la realidad-*inteligida*; luego, por ser probación, la experiencia es un «logro», esto es, alcanza la realidad-*profunda* y se dirige retroactivamente a la realidad sentida como campo¹⁹⁴, lo cual quiere decir que no sólo porque su objeto es distinto la experiencia se diferencia de la sensación, también es que la dimensión en que se mueve no es el de la mera realidad-*inteligida*, sino en un marco de referencia, en la totalidad de las cosas sentidas; y en tercer lugar, porque la experiencia se instala en una dimensión distinta al de la aprehensión-*individual* y *campal* no hablamos tanto de acto sino de un “movimiento” en la intelección. La experiencia es intelección-*en-profundidad*, y por ser tal una *actividad* ejecutada retroactivamente sobre el marco de referencia de las cosas sentidas, es actividad-*sentiente*.

¹⁹³ “Irreal no significa no tener nada que ver con la realidad, sino tener que ver con ella liberando su contenido. Desde la realidad, lo irreal es realmente irreal; es la realidad actualizada en simple aprehensión. Desde el contenido mismo, lo irreal es lo que se realiza en la realidad en modo de «sería» [...] «Sería» no consiste en ser ni una condición ni tan siquiera una posibilidad en sentido estricto. Los perceptos, los fictos y los conceptos, no son formalmente posibles: son lo real en retracción de contenido”. Zubiri, X., *Inteligencia y razón*, p. 140. “Irrealidad no es mero no tener realidad. Si la cosa irreal no tuviese nada que ver con la realidad. La cosa no sería «irreal» sino «arreal». Ser irreal es pues una manera de tener que ver con lo real [...] lo irreal no reposa sobre sí mismo sino que reposa sobre lo real. Todo lo irreal está constituido por «des-realización». Y el «des» no es un puro momento negativo: si lo fuera, repito, la cosa no sería irreal sino arreal. Por tanto es un «des» positivo: es la positiva inclusión en la realidad en forma de «des». Es, por así decirlo, realización en forma de «des» [...] Desrealizar no es suspender «la» realidad, sino suspender el contenido que aquí y ahora es real, suspender aquello en que está realizada «la» realidad. Ahora bien, realidad es el «de suyo». Por tanto «la» realidad es un «de suyo» que de suyo puede realizarse en esta o en otra cosa. La cosa real ya no es «de suyo» aquello en que «la» realidad se realiza «en realidad». Entonces surge la irrealidad. La irrealidad es el modo des-realizado de estar en «la» realidad”. Zubiri, X., *Inteligencia y logos*, pp. 91, 93.

¹⁹⁴ “La formalidad de realidad es abierta desde sí misma en tanto que realidad: una única impresión de realidad aloja los contenidos más diversos. Esta apertura es la trascendentalidad: no es un concepto de máxima universalidad, sino una comunicación física de realidad, por tanto un momento de comunicación. En virtud de esa apertura, toda cosa es «de suyo» real tan sólo respectivamente a otras: toda cosa real abre desde sí misma un *campo de realidad*. No se trata de una relación extrínseca entre las cosas sino del momento formalmente constitutivo de apertura de cada cosa real en tanto que real. Cada cosa real tienen, pues, dos momentos. Uno, el momento por así decirlo individual de su propia realidad; otro, el momento de abrir un campo, el momento campal. Son dos momentos de una sola realidad: todo lo real es individualmente y campalmente real, y es aprehendido siempre en estos dos momentos”. *Ibidem*, p. 14.

Hay que tener cuidado en este último punto porque nos puede llevar a pensar que porque la experiencia es un momento de la intelección, se suscribe totalmente a ésta. Completamente falso. Inteligir es un acto de la inteligencia-*sentiente*, es su acto formal, radical y exclusivo. Inteligir es aprehender las cosas reales *en tanto que reales*. Pero la intelección, además de aprehender la formalidad de las cosas (al igual que la talidad), nos instala en un ámbito distinto al de la pura estimulidad animal, ya lo habíamos mencionado. La intelección abre el ámbito de la realidad y nos deja siempre en ésta, cierto, pero eso no quiere decir que sea toda ella la misma, en absoluto, la realidad tiene dos dimensiones: un *aquende* y un *allende*.¹⁹⁵ ¿En qué se diferencian? No hablamos de una realidad externa y una realidad interna, que quede bien claro, sino de una realidad inmediata y una realidad profunda, pero «en» la aprehensión. Entonces ¿de dónde nace esa diferencia? Es que la aprehensión primordial nos instala en el ámbito de la realidad pero no nos dice nada de ella, esa es función del logos y la razón. Tenemos, por un lado, pero «en» la misma aprehensión, la realidad «de suyo» de las cosas y, por otro, la realidad de las cosas «en un campo» y «en un mundo». Una es *la realidad individual de cada cosa*, otra *la realidad de cada cosa frente a la realidad de las otras cosas*, por último, *cada cosa abierta a su pura y simple realidad*. Visto dimensionalmente una cuestión es lo que es esa cosa «realmente», otra lo que es «en realidad» y finalmente lo que es esa cosa «en la realidad».

Pues bien, hablamos de tres dimensiones de la realidad donde las cosas son en cada una algo “propio” que puede o no contener diferencias con respecto a los otros estratos pero que, a la larga, pertenecen a una y la misma realidad. Las dimensiones «individual» y «campal» de las cosas se complementan con su dimensión «mundanal»; y este esquema se identifica con las formas de

¹⁹⁵ “Hay realidad «en» la percepción, y realidad «allende» la percepción [...] Lo que hay que contraponer es dos zonas de cosas reales: cosas reales «en» la percepción, y cosas reales «allende» la percepción. Pero la realidad de estas cosas reales no consiste solamente en esta allende la percepción, sino en estar en ella «de suyo», porque realidad no es sino la formalidad del «de suyo»” Zubiri, X., *Inteligencia y Realidad*, p. 182.

aprehensión de las cosas: tenemos sensibilidad, logos y razón.¹⁹⁶ La experiencia se ubica en el tercer escalón, en el mundo y le conviene a la razón. La experiencia es un momento en la intelección que se ejecuta *desde* ella (no desde la sensibilidad ni desde el logos), y es un ejercicio discerniente que recae sobre la realidad-*en-profundidad*. ¿Por qué? En función de que la razón debe “probar” físicamente si las cosas en su respecto mundanal se “corresponden” con su respecto campal.¹⁹⁷ Precisamente por esto la experiencia no es aprehensión primordial, sino una actualización de la razón-*sentiente*, no hablamos por tanto de una mera actualización, sino de que “lo real actualiza lo que «realmente es»” (Zubiri, 2001-3, p. 225). Esto quiere decir que actualizamos la realidad de una cosa referida a otras dentro del mismo ámbito de la realidad. En este ámbito los rasgos de esta cosa que estamos inteligiendo se perfilan justamente por su referencia a otras, es un ejercicio de constatación de la realidad con vistas a su probación. Decimos que es una constatación porque, en cuanto tal, ese perfil es irreal (Zubiri, 2001-3, p. 225), donde “irreal” no es algo que carezca de existencia propia, sino que es un “perfil”, un conjunto de rasgos que se insertan en la cosa real a la espera de su probación en lo real. Y es así porque lo irreal no es otra cosa que lo que “sería” esta cosa en la realidad, es decir, lo irreal se inserta en lo real actualizándose como realización (Zubiri, 2001-3, p. 226); esa realización, que en pocas palabras es “inteligir la realidad del sería”, es en lo que consiste “ser constatación” (Zubiri, 2001-3, pp. 222-228).

Posteriormente, debemos probar si lo irreal se inserta en lo real; no es suficiente con que haya constatación, también necesitamos “ir probando” aquella realización en el mundo, es decir, se trata de

¹⁹⁶ “El análisis de la intelección que desarrolla Zubiri en la trilogía que dedica a esa tarea, revela en el acto de inteligir una estructura modal. El modo de intelección más simple estructuralmente es lo que llama “aprehensión primordial”; un modo más complejo es la intelección como logos, que incluye la aprehensión primordial; y el modo máximamente complejo, incluyente del logos y, por tanto de la aprehensión primordial, es la intelección como razón. La diversidad de modos de la intelección se funda en la diversidad de modos en que una cosa aprehendida intelectivamente puede estar presente en la aprehensión. En efecto, podemos aprehender algo y quedar atentos, atentos a la cosa aprehendida en sí misma, sin relación a otras cosas. Si llamamos con Zubiri “actualidad” al estar presente la cosa en la intelección, diremos que en la aprehensión primordial la cosa se actualiza en sí misma, sin relación a otras. En cambio, en la intelección como logos una cosa se aprehende, está presente, se actualiza no sólo en sí misma sino en relación con otras, entre otras, dentro de un “campo de realidad”. Finalmente, una cosa ya actualizada campalmente puede actualizarse, puede inteligirse desde su fundamento; es la intelección como razón”. Ferraz, A., “Filosofía, ciencia y realidad: apuntes zubirianos”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, 2005, pp. 79-89.

¹⁹⁷ Por ello también no se trata de dos zonas de realidad independientes, sino de dos momentos de la realidad como formalidad; “allende” y “aquende” no se deben comprender sino con referencia a la percepción: el allende es “allende en la percepción”, el aquende es “aquende en la percepción”.

probar si aquello que “sería” también “podría ser”. Son cosas distintas pues de lo que se trata en esta segunda instancia es que necesitamos saber si esa realidad se inserta en el mundo *físicamente*. En el primero momento tan sólo actualizamos ciertos rasgos de una cosa por su referencia a otras, y quiere decir que es un momento de irrealización de la realidad. Ahora bien, esa irrealidad se inserta en la cosa real pero no es una inserción física, ¿cómo podría ser?, pensar algo así es quimérico; no, de lo que se trata es que esa irrealidad nos da un “perfil” de lo que sería una realidad en el mundo, y para ello necesitamos hacer la probación de ese perfil irreal en el mundo. El momento de probación es un ejercicio que trata de ir a la realidad allende en busca de lo que “podría ser” una cosa en el mundo, esto es, ir de la realidad aquende a la realidad allende pero no en busca de una identidad (si se da o no es algo que por el momento no vamos a discutir) sino en busca del ejercicio de probación (Zubiri, 2001-3, p. 235). Pues bien, ese “atravesar la realidad de un extremo a otro probándola” es la esencia de la experiencia. Una definición provisional podría ser que *la experiencia es una ejercitación, un atravesar la realidad probándola*. Por supuesto aún falta el para qué. Veamos eso.

Es importante diferenciar y delimitar claramente lo que estamos discutiendo, no buscamos con el ejercicio de la experiencia una identidad, eso debe quedar bien claro, porque no se trata de un recorrido lineal de A a B, eso es imposible, el conocimiento no es lineal, no es que vayamos de un “sería” a lo que “efectivamente es la cosa”, así se pensó el saber en una cierta época: *adecuatio intellectus et rei*. Mas ese no es nuestro objetivo ni nuestro supuesto, el conocimiento no tiene esta forma, por el contrario, es *el ejercicio discerniente de la razón que va probando la realidad*. No podemos, por ello, privilegiar el fin, porque no hay tal cosa como fin del recorrido. Nuestro camino va de una realidad a otra probando en cada caso lo que es *esta cosa*, pero la probación nunca termina. Podemos, en todo caso, llamar “conocimiento” al recorrido de la razón que va de una realidad a otra, pero no podemos pensar al conocimiento como un camino que parte de A para llegar a B, eso es metafísicamente imposible, por ello los medievales y después la razón moderna nunca pudieron solucionar el problema de la adecuación. No es que enfrentemos dos realidades, una interna y otra externa, sino de la probación de la realidad aquende de

una cosa con «su» realidad allende. En otras palabras, de lo que se trata es de saber si aquello logrado como realidad mundanal encuentra su probación física en el campo, esto es, si lo que “sería” una cosa encuentra un referente en la realidad campal (Zubiri, 2001-3, p. 235). La experiencia involucra un ejercicio en dos momentos –si se puede decir así–, primero vamos de lo sentido al mundo como algo logrado, y luego regresamos con la ayuda del “sería” al campo de realidad. Es lo que entendemos aquí por experiencia, pero para que no queden dudas digamos algo más.

La realidad que es objeto de experiencia no es la realidad-*inteligida* en aprehensión primordial, es decir, no se trata de “nuda realidad”, sino de la realidad como “momento del mundo”. La diferencia entre una y otra se puede ver desde dos lugares distintos. En primer lugar, debemos entender que realidad es formalidad, esto es, por realidad se debe entender el modo de quedar las cosas en la inteligencia, es el «de suyo». En este sentido, la inteligencia sentiente aprehende las cosas como siendo «en propio», esta definición se puede entender como lo que son las cosas *en y por sí mismas*, siempre y cuando se adopte una postura realista crítica, la cual hemos explicado en capítulos anteriores. Luego, la realidad-*inteligida* no es objeto de experiencia porque es la realidad-*sentida-en-impresión* por la inteligencia-*sentiente*; pero la realidad de la experiencia tiene que ver con el momento mundanal, esto es, aquella realidad que se ha logrado a través de la “irrealización” de la nuda realidad. Por supuesto, una no está separada de la otra, pero tampoco son idénticas, la realidad de la experiencia se experimenta *como momento del mundo*, es así porque lo irreal está inserto en aquello aprehendido primordialmente. La realidad lograda es objeto de la experiencia, y es sobre ella que la razón discierne. No vayamos a pensar que ese logro es algo así como una cuasi-creación, es decir, “realidad lograda” no significa que se esté creando una nueva realidad, sino que se alcanza una dimensión de la realidad no dada en la aprehensión primordial. Este logro es un logro de “profundización”, es *inteligir-en-profundidad* una realidad, o puede ser también una *aprehensión-profunda-de-realidad*.

En otras palabras, tenemos en un primer momento una *aprehensión primordial de realidad* que nos instala en el ámbito de las cosas reales; posteriormente las cosas se muestran *como pertenecientes a un*

campo; por último, está el momento donde esas cosas reales sentidas se muestran como momento del mundo. Allí se encuentra la diferencia formal entre intelección y experiencia o, si se quiere, entre aprehensión-primordial y aprehensión-profunda-campal y mundanal. Luego, la aprehensión-primordial o “mera actualización” es anterior (estructuralmente) y fundante de la “actualización de la realidad profunda” que hemos llamado experiencia. Mas no pensemos que es una segunda actualización distinta y por lo tanto separada de aquella, no, la experiencia es un proceso que se funda en la realidad primordial que se dirige a la realidad mundanal que hemos llamado mundo pero en la misma cosa aprehendida para probar retroactivamente a través de un ejercicio discerniente la coincidencia o discrepancia de su realidad mundanal con su expresión campal. No son dos actualizaciones, sino dos momentos de una misma actualización: el momento de «aprehensión» de una realidad campalmente y el momento de «discernirla» frente a otras de acuerdo a lo que “podría ser”. Uno es el momento de lo que es una cosa “en realidad”, el otro momento lo que es esa misma cosa “en la realidad”; pero vamos de lo que esa cosa es en la realidad (el mundo) como un “sería” hacia lo que esa cosa es en realidad (el campo) a través de un “podría ser” probando si hay coincidencia o no.

Para no dar pie a anfibología anótese lo siguiente. Realidad significa preeminentemente ser «de suyo», es decir, estamos hablando del carácter formal de lo que queda en la inteligencia; por otro lado, ser «en realidad» significa lo que es una cosa en el mundo, esto es, frente a otras cosas reales; finalmente, ser «en la realidad» es esa cosa abierta a sí misma como pura y simple realidad.¹⁹⁸ La experiencia toma como objeto esto último pero irrealizado como un “sería”. Con ello lo que queremos saber es “cómo podría” ser ese objeto del mundo frente a lo que aprehendí primordial y campalmente. Al contrario de la aprehensión-primordial que lo único que hace es darnos el dato de que «la realidad está ahí», el logos y la razón nos van a decir qué es esa cosa «en realidad» y «en la realidad». El conocimiento, así, es un ejercicio de constante probación, es actividad de la razón en el marco de las cosas sentidas, es

¹⁹⁸ Un interesante artículo sobre el tema es el de Ruiz Calvente, M., “El *Urfaktum* de la intelección sentiente según Xavier Zubiri: el noema es alter qua realitas”, en *The Xavier Zubiri Review*, Volume 2, 1999, pp. 79-82.

marcha «en» la realidad de las cosas desde su aquende hacia su allende. Es –como dije– probación de lo que es el mundo en el campo.

Pues bien, con esto ha quedado de manifiesto el qué de la experiencia y su dónde en la que hay que insertarla; ahora hay que ver su estructura interna porque en la historia de la filosofía se la ha confundido con sentir. Pero recuérdese que ahora nos aproximamos desde una visión unitaria y sistemática de la realidad, por lo cual es menester ahondar en su esencia y forma de expresión.

§ 7. 3. *¿Qué es entonces la experiencia?*

Con lo que hemos dicho, debe quedar claro que la experiencia es el lugar natural de la realidad, esto es, donde sucede –por decirlo así– el comercio con las cosas. Esta experiencia básica tiene tres dimensiones que es menester analizar: 1. tiene un contenido; 2. se da en una situación y 3. supone un horizonte. Pero antes de entrar a esta cuestión señalaré un par de cosas.

Intelección no es lo mismo que experiencia ya que –como dijimos– ésta necesita dar un rodeo por lo irreal para poder ser: a) una probación física; y b) una fijación hacia lo profundo; por tanto, la intelección como *aprehensión de realidad* si bien es anterior estructuralmente a la experiencia no se da sin ella. Toda intelección conlleva una experiencia y es por ello que tenemos ante nosotros en el mundo no cosas-reales sino cosas-sentido. La aprehensión primordial de realidad es el primer y único acceso que tiene el hombre a la realidad, pero eso no significa que en su intelección de la realidad tenga ya acceso a su esencia. En el mundo, esto es, inmediata y regularmente nos enfrentamos con cosas-sentido, porque las cosas se nos muestran siempre en un ámbito de significación. Ahora bien, esas cosas-sentido tienen siempre como fundamento su realidad profunda, no es gratuito que algunas cosas sirvan para algo y otras no. Pues bien, para nosotros lo que importa allí es que si bien nuestro trato con el mundo se da en un ámbito de sentido, eso no nos debe llevar a concluir que nuestra aprehensión sea primordialmente significativa. Para poder tener un trato significativo con las cosas necesitamos estar ya *en y con* la realidad, es cierto que el pensamiento sólo puede aprehender las cosas como “algo”, y ese algo

únicamente puede darse como circunspección de una cosa en el seno de las demás, pero eso es así porque la aprehensión depende esencialmente de un modo de ser y un “horizonte” primario de las cosas en el cual la inteligencia está originariamente instalada, y justo por ello se puede dar a “esto” el sentido de “algo”.

La experiencia, y por esto se dan comúnmente las equivocaciones en su concepción, no es de ninguna forma un acto, sino un “modo de habérselas” del hombre con la realidad, un ejercicio, o mejor, una actividad (ἐνέργεια) a partir de la cual se puede vislumbrar el fundamento de las cosas-sentido. En ese panorama, una de las consecuencias de reducir la experiencia a acto (sea éste de percibir o de concebir, como conjunto de datos de conciencia), es sustantivarla injustificadamente; pero la experiencia no tiene sustantividad por sí misma, sino que es un modo del “haber” de la inteligencia en la realidad. En el nivel del *proceso sentiente* del único “acto” de que propiamente podemos hablar es de la intelección de las cosas reales por parte de la inteligencia-*sentiente*; después, claro, hay otros “actos” como el de concebir, significar, etc., pero estos siempre estarán fundados en aquél y, por lo tanto, son secundarios, no en el sentido de ser menos importantes sino en el de que suponen algo previo y ya no se ejecutan como parte del proceso sentiente, sino como *pensamiento*.

La experiencia fundamental que buscamos, pues, no debe entenderse como la mera percepción de las cosas, aunque no pocas veces se ha tomado así. Antes bien, la experiencia de que estamos hablando es el *modo de habérselas* del hombre con la realidad en la cual se privilegian ciertos aspectos de las cosas y se discriminan otros. Éste acto único de aprehensión en el cual “quedan” las cualidades sensibles y su formalidad es la base sobre lo cual podemos decir que lo experienciado no es algo dado sino precisamente algo *logrado*. Por ello, tener experiencia no es formalmente sentir sino tener una «probación física de la realidad». Pero eso trae una dificultad porque esa probación, por ser parte de un proceso, no se da sino en un marco de referencia –ya lo dijimos–, y con ello surge el problema de que la experiencia supone un «poder» por el cual efectivamente puede probar esto y aquello; pero al contrario

de las facultades, en la experiencia ese poder no es *apropiación*, sino “horizonte”, por consiguiente, hay que mostrar la interna articulación de la experiencia con su poder y lo que le conviene por principio.

§ 7. 4. *La relación entre experiencia y horizonte.*

Con lo dicho ya alcanzamos una definición de experiencia pero aún no termina el asunto porque el análisis exige que hagamos clara la distinción entre ésta y horizonte. Es esencial hacerlo en este momento porque allí se encuentra la vuelta a la “facticidad”; mas hay que ir con cuidado porque podríamos confundir fácilmente uno con otro, por ejemplo, a partir de lo que acabamos de decir se puede concluir que el horizonte es el puro momento interno de delimitación de la realidad llevado a cabo por la αἴσθησις, pero eso no es correcto, por supuesto que tiene ese rasgo pero no se agota en él, hay que ir más allá si no queremos terminar sustantivando a la sensibilidad (ya que la tomaríamos como una facultad autónoma y con ello caeríamos –una vez más– en lo que Zubiri llama la “logificación de la intelección”). De inicio estaríamos tentados a afirmar que el horizonte se da con la mera aprehensión de las cosas por la facultad sensitiva, pero no es así, es cierto que ἐμπειρία es un modo de experiencia y que la μνήμη juega un papel importante en su formulación, sin embargo, es insuficiente porque se basa en una concepción de la sensibilidad como facultad autónoma, esto es, independiente de la intelección. Por haber pensado que sensibilidad e inteligencia son facultades separadas no sólo Aristóteles sino incluso la corriente empirista caen en un grave error: olvidan que no sólo el contenido, también la formalidad es aprehendida en el acto de sentir; y ese aspecto es imprescindible para nosotros porque ahí la experiencia encuentra precisamente su modo de ser como “haber”.

Al principio de nuestra investigación decía que el horizonte tiene un fundamento, y que no íbamos a entrar en ese tema por considerar que rebasaba los límites de nuestra búsqueda. Ahora bien, visto de otro modo, todo horizonte tienen como fundamento la experiencia del hombre, pero no una experiencia al modo de actitud o intencionalidad sino como un “modo de habérselas” con la realidad de las cosas y la suya propia. Pues bien, esta experiencia fundamental es el origen de toda intelección

campal y mundanal, no tanto por dotar de contenido a la inteligencia-*sentiente*, sino por crear un ámbito donde las cosas pueden ser inteligidas. No quiero decir que el horizonte sea algo así como un medio por el cual la inteligencia puede “alcanzar” la realidad (eso es parte de la aprehensión primordial, si bien no es tanto un alcanzar como un «estar en») sino que el horizonte es lo que posibilita a la inteligencia *sentiente* *inteligir de una manera determinada*. Este acto tiene distintos momentos, el momento de experiencia nos da la posibilidad de inteligir en profundidad –ya lo habíamos dicho-, y con ello nos hace accesible el campo respectual y mundanal en que se encuentran; en ella horizonte, campo y mundo son estructuras bien distintas con función propia: el campo es un “medio” que no hace otra cosa que “permitir ver” las cosas reales con una cierta peculiaridad (por su referencia a otras); el horizonte es el ámbito mismo donde la intelección tiene ya ante sí las cosas reales que pueden ser objeto de significación; y el mundo un ámbito de las cosas resultado de su pura y simple realidad. Es así que el horizonte es un momento estructural de la experiencia pero que en ningún momento puede reducirse a la mera campalidad.

Uno podría pensar que estamos hablando del horizonte como eso que en filosofía se conoce como el problema de las categorías, pero no es del todo correcto. Las categorías están supuestas en toda intención, como por ejemplo al preguntar por el color de algo, allí por lo menos una categoría está supuesta, pero de lo que se trata no es de encontrar los modos en que se acusa la realidad de las cosas porque nos estaríamos metiendo en los elementos que conforman a la realidad como *tal* realidad. El horizonte no es el ámbito de las categorías sino un momento de la intelección de las cosas reales que, sin embargo, no se da sino cuando tenemos experiencia de ellas. Esto quiere decir que el horizonte no es un conjunto de conceptos, por muy primarios que sean, por el contrario, es lo supuesto en todo concepto como condición de posibilidad. Las categorías, por su parte, son siempre de la realidad y en ese sentido están fundadas en la “suidad” de las cosas, en el «de suyo». En todo caso, si de categorías queremos hablar, habrá que hacerlo de categorías de la realidad, no del ser; son cuestiones muy distintas porque en el primer caso la estructura de la realidad está sostenida por ese momento de las cosas que llamamos

sustantividad, mientras que en el segundo caso están sostenidas por el logos, pues son un modo de acusar el ser de las cosas. Pero, aún así, aquí no hablamos ni siquiera de las categorías reales, el horizonte en ningún momento está determinado por ellas. El horizonte es algo distinto, es un momento trascendental de las cosas mismas y la intelección y no las condiciones metafísicas de algo para ser tal; es algo constituido por las cosas reales aprehendidas en la inteligencia. ¿Qué quiere decir eso? Es problemático, sin duda, y es justo lo que trataremos en el capítulo siguiente, pero antes de pasar a su trato tengamos en cuenta las siguientes consideraciones.

Primeramente, en la investigación he rechazado la caracterización del horizonte como “horizonte visual”; es cierto que el horizonte “hace ver”, pero esto lo puede lograr sólo gracias a que él mismo permanece oculto. El horizonte hace ver sin ser visto. El horizonte es totalidad, pero una totalidad que por ser tal no es propiamente vista. Por tal cuestión nuestra investigación es doblemente problemática porque se trata de violentar a las cosas reales para poder “entrever” su horizonte, y ese violentar no es sino un acto de “retorsión” de la realidad para poder vislumbrar su momento de diafanidad. Además, si tenemos en cuenta que el horizonte no es una “cosa”, el problema se hace aún más grande porque no hablamos de la relación entre dos cosas sino un momento constitutivo de la propia intelección.

En segundo lugar, lo que constituye al horizonte no es el momento de delimitación porque éste es sólo un aspecto por el cual puede ser un “donde”, pero para poder ser “donde” antes debe ser un “en”; por lo cual es en su propia constitución, en tanto que principio de inteligibilidad, donde está intrincado el problema de la conformación de la realidad mundanal. Por ello, nuestra tarea es la de encontrar los principios del horizonte, aquello que lo constituye como ámbito no sólo de la intelección pero también de las cosas reales.

Luego está que el horizonte forma parte de la experiencia pero no es idéntico a ella; ya habíamos establecido que experiencia no es “sentir”, sino probación física de la realidad; pues bien, ahora debemos afirmar que el horizonte es aquello en que la inteligencia “puede experimentar”, pero

privilegiando el momento de “poder” sobre el acto de probación. Son dos momentos de un mismo acto pero que no se confunden ya que si la experiencia es el modo de habérselas con la realidad en forma de una probación física es porque el horizonte permite esa posibilidad. El horizonte no es tanto un momento posterior de la experiencia como el ámbito «en» donde toda experiencia puede ser «experiencia-física»; es el primer escalón –por decirlo así– de la experiencia de la realidad. Gracias a que tenemos un horizonte que posibilita nuestro trato con las cosas es que podemos estar en una situación determinada. Pero repito, horizonte y experiencia no son dos actos distintos sino dos momentos de un acto único. Hasta aquí, pues, las anotaciones y ahora es tiempo de aclarar el modo de constitución del horizonte y su condición de «poder» en la experiencia.

CAPÍTULO 8

El momento de constitución del horizonte.

En este capítulo lo que nos concierne es ver cómo se constituye todo horizonte de inteligibilidad pero *en y desde* el acto de aprehensión de realidad. Para ello, tendremos que dar cuatro pasos, cada uno de los cuales nos mostrará un momento de esa constitución y su articulación con los demás. También nos hace falta analizar qué es un principio de inteligibilidad y cómo se determina, para ello no hay más que dar un breve repaso a los que han sido los diferentes horizontes de la filosofía a lo largo de su historia. Por último, esclareceremos el papel de la historia en la conformación tanto de horizontes como de su principio y lo que conviene a su estructura.

§ 8. 1. *La constitución del horizonte en el acto formal de aprehensión.*

Lo primero es distinguir entre horizonte y campo ya que, puesto que uno es momento del otro, pueden llegar a confundirse. El horizonte es una estructura interna al campo respectual pero de puro “poder”, basta con revisar un poco lo que hemos dicho en capítulos anteriores para darnos cuenta de su diferencia. En primer lugar, el horizonte no posee contenido específico, sino que es la pura capacidad (poder) del estar abierta mi intelección hacia las cosas reales y la índole ontológica de las cosas de hacerse presentes en mi visión; es una estructura inserta en el campo respectual pero que surge de la aprehensión de las cosas reales. No es una mera abstracción ni el mero límite del campo, sino una estructura que capacita a la inteligencia para inteligir la realidad. Explicuemos esto inmediatamente.

Todo límite no sólo es limitante sino también tiene “limitación”, es que la inteligencia no sólo tiene un límite interno, también sucede que la realidad, por ser como es *en y por sí misma* se convierte en una limitación para la propia inteligencia de tal manera que ésta no puede experimentar más que aquello que le está dispuesto. La limitación de todo horizonte está también dado por aquello que abarca. Ahora bien, esa limitación no sólo es negativa pues justamente porque es lo que limita, con ello *posibilita*; la

inteligencia “puede” inteligir porque está capacitada, y esa capacitación le viene justo de su estar limitada *en y por* lo limitante. Lo limitante, pues, no es algo externo a ella, todo lo contrario, actúa como limitación pero *en* ella, y lo hace *en y por sí mismo*; es decir, porque las cosas limitan a la inteligencia, ésta queda abierta a eso que es su limitación. Limitada así por la limitación que son las cosas, la inteligencia queda abierta a ellas, esa apertura es exactamente su «poder».

Pues bien, en esa condición de apertura las cosas son para la inteligencia su horizonte. Antes habíamos llegado a que el poder visto del lado de las potencias les permite «apropiarse» de la realidad elevándolas con ello a facultades; ahora vemos el mismo momento pero del lado de las cosas, si bien hemos insistido en que es –por así decirlo– el otro lado de la moneda. Capacitada la inteligencia por las cosas éstas “quedan” en ella siendo su horizonte, pero ese quedar no es indeterminado, sino que porque quedan siendo *en y por sí mismas*, esto es, «realidad», las cosas modalizan el acto de inteligir de una peculiar manera: no tenemos mera intelección, ni intelección-de, sino intelección-*real*. ¿Cómo es esto? Tenemos que dar un pequeño rodeo para entenderlo. Aristóteles nos había dicho que en la inteligencia no queda la piedra sino la forma de ésta¹⁹⁹, aquí es lo mismo salvo que independientemente de qué entiende por “Forma” el Estagirita, para nosotros eso que queda en la facultad intelectual es a lo que llamamos *realidad*.²⁰⁰ Pero, además, hay otra cosa, porque no es lo mismo “lo que queda” que el “modo de quedar”, y es éste último el que nos interesa. Lo que queda es realidad, pero el modo de quedar la realidad en la inteligencia es «formalidad». Realidad es un «modo de ser»; formalidad un «modo de quedar». Ahora, como la formalidad es el acceso onto-epistémico a todo modo de ser, resulta que ésta queda siempre determinada por el modo propio de las cosas-*aprehendidas* abriendo con ello un ámbito de intelección. Pero como la determinación es por un modo de ser y no por un contenido, la apertura es *trascendental* y no meramente talitativa. ¿Pero apertura trascendental hacia dónde o hacia qué? Por lo que hemos dicho, esa apertura es hacia las cosas, o mejor dicho, como la apertura fue posible por ellas,

¹⁹⁹ “ἀνάγκη δ’ ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἶδη εἶναι. αὐτὰ μὲν δὴ οὐ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος.” (“Pero éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta”). Aristóteles, *De Anima*, 432 b 28-29.

²⁰⁰ Para comprender por qué «realidad» recuérdese lo dicho sobre el tema en el apartado 7.2.

no es tan sólo apertura-hacia, sino apertura *en y por ellas mismas*, es apertura *horizónica*. Así, entonces, la apertura que permite al hombre inteligir es *real, trascendental y horizónica*; son los tres momentos que constituyen al poder en el orden de la experiencia.

Pero aún falta algo, porque el horizonte de las cosas que capacita a la inteligencia en forma de poder no es algo que se entienda, sino que es lo *supuesto* en toda intelección. Como el “acto de inteligir” no es indeterminado sino todo lo contrario –lo acabamos de decir–, las cosas posibilitan a la inteligencia a inteligir de un modo específico: *realmente*. Ya que la inteligencia-*sentiente* está abierta al horizonte de las cosas que son *en y por sí mismas*, es decir, las cosas-*reales*, la intelección en el ser humano es –por definición– *intelección-real*; lo cual significa que el hombre no entiende “la” realidad sino *en-la-realidad*. El horizonte es condición *sine qua non* para la inteligencia en orden a inteligir; es el ámbito *en y por* el cual entiende.

En segundo lugar, ciertamente el horizonte determina los límites de la aprehensión de las cosas reales, pero no acaba allí, porque precisamente por ser un momento de circunspección de las cosas reales en la inteligencia se inscribe en ésta pero como momento estructural del mundo en cuanto tal. Ya lo habíamos dicho anteriormente, el horizonte es lo que permite la intelección de las cosas reales en el mundo; como momento de la aprehensión *sentiente* tiene como objetivo primario y primordial la posibilitación, como causa, de la intelección mundanal de los objetos. En este sentido, alberga una pequeña pero significativa diferencia con respecto al campo pues mientras éste es una dimensión de las cosas producto de su reunión con otras por su respectividad, esto es, resultado de la realidad de cada cosa frente a la realidad de las otras cosas, el horizonte es tanto lo que queda en intelección *campal* como una estructura de la inteligencia en orden al poder.

Expliquémoslo por esta otra vía, el horizonte se sostiene del campo indudablemente pero gana autonomía frente a él por rebasar la mera respectividad; por supuesto, esa autonomía no alcanza a ser total, mas es suficiente para capacitar a la inteligencia –digámoslo así– a que *entré* al mundo. Claro está

que no es exactamente un “entrar” sino un “estar”, ahora, como de estas expresiones se puede interpretar que el hombre “está en un mundo” es mejor aclararlo.

El acto de intelección tiene varios momentos, lo venimos repitiendo desde el inicio, hay una aprehensión primordial, una intelección campal, una intelección mundanal y un acto de probación que llamamos experiencia. Todos estos momentos no están separados, antes bien forma parte del “acto de inteligir” la realidad, pero en cada uno de ellos podemos distinguir analíticamente los procesos por lo cuales se constituyen y funcionan. En el caso del horizonte tenemos que por ser el «en» donde queda el hombre por sus estructuras sentientes y a partir de su acto de inteligir, su modo de existir no puede ser más que «en un mundo», pero teniendo en cuenta que está en él *en y por sí mismo*.²⁰¹ Hay que entender bien que mundo hay aún cuando no haya ser humano y eso porque –no es ocioso repetirlo– es una dimensión de las cosas producto de su carácter de pura y simple realidad. Lo que se quiere decir, entonces, es que el hombre “está situado” en un mundo por sus estructuras sentientes, y lo está *en y por sí mismo*, donde ese “en y por sí mismo” acusa precisamente su *modo de ser* y la *condición* que tiene en la realidad. El hombre puede “estar” y “tener” en un mundo porque primordialmente *es y está* «en» la realidad, en consecuencia, el ser humano *está en la realidad mundanalmente*. Es así porque el horizonte es la apertura de la realidad, producto de la congeneridad entre cosas e inteligencia, en forma de poder hacia el mundo.

En tercer lugar, mientras que el campo es un ámbito de realidad, el horizonte es un ámbito de intelección. La diferencia no es superficial pues mientras el primero es un momento dimensional de las cosas determinado por ellas mismas, el segundo es una estructura que determina a las cosas aprehendidas de una peculiar manera, y es así porque el horizonte no sólo abarca, también reúne y ordena. ¿Cómo abarca, reúne y ordena el horizonte a las cosas reales? Ese es propiamente el tema. En la aprehensión de las cosas tenemos que éstas no está solamente “juntas”, muy por el contrario, todas ellas conforman un “panorama”, es el primer eslabón del ámbito de intelección. Reunidas las cosas en el

²⁰¹ No que esté allí porque tenga una condición de “arrojado” ni mucho menos se piense que el mundo es algo donde “cae”; todavía más, ni siquiera es el mundo un excedente de su propia sistencia.

horizonte constituyen para la inteligencia aquello que tiene a la vista y con lo cual puede efectivamente hacer algo. La disposición de las cosas pende de su efectivo «estar» y no sólo de una mera posibilidad enarbolada por la inteligencia. Nada que esté fuera del horizonte puede ser objeto de intelección y posterior uso, es la más elemental certeza de la estructura panorámica del horizonte.

Pero además –como acabo de decir– ese panorama no sólo «está», sino que está allí «dispuesto» de manera específica, y eso ocurre porque la aprehensión de las cosas no es en ningún sentido caótica; en la visión de un paisaje, por ejemplo, vemos las cosas con un cierto orden, conexiones e implicaciones que no tienen nada que ver con las relaciones que puede establecer epistemológicamente la inteligencia. Una montaña es un conjunto de elementos que posteriormente la inteligencia puede conocer dispuestos *en y por sí mismos* de una determinada manera. Y eso precisamente es la dependencia que hay por parte del acto intelectual en la interna disposición de las cosas que se le presentan. Sinopsis y sintaxis no son estructuras independientes de la inteligencia sino un modo de estar presentes las cosas y por las cuales podemos efectivamente aprehenderlas. Sería un error pensar que en el acto de inteligir sólo el contenido “queda” a disposición, en absoluto, si el contenido es algo que es posible de señalar, calcular, medir, cualificar, etc., es precisamente porque también “quedan” en la aprehensión las relaciones formales –por decirlo así– que el contenido tiene con su modo radical.

En la filosofía tradicional se piensa que el contenido es algo que queda a disposición de la inteligencia para que esta haga algo con él, pues el contenido *por sí mismo* no tiene sentido, es la crítica al realismo ingenuo y la entrada al criticismo; pero eso es a todas luces un equívoco porque las estructuras cognitivas de la inteligencia no son *a priori* ¿cómo podrían serlo? Se piensa que las categorías son aquellas estructuras *a priori* del entendimiento que dan orden a la realidad pero ¿es eso cierto? Ya hablamos en la primera parte de este problema. El caso es que aquí no hablamos de los modos de acusar el ser, sino –utilizando el lenguaje de la filosofía tradicional– de la relación de dependencia que tiene el contenido con su propia categoría; porque la cuestión dista de ser obvia, si el color colorea es porque no tiene más ser que coloreando, fuera de ese ámbito preciso no tiene oportunidad alguna de existir –y eso

no es ninguna obviedad-, los contenidos están exigidos por las categorías pero intrínseca y autónomamente. El color rojo no puede ser más que cualidad, no puede ser cantidad ni lugar, y eso es porque la realidad *en y por sí misma* está ordenada así, no porque la inteligencia lo quiera de esa manera. La disposición de las cosas, su forma de estar reunidas y su orden no es algo azaroso, es la radical forma de ser *en propio* y su *modo de presentación*; las estructuras de la inteligencia, en consecuencia, no son sino el resultado de las relaciones formales de la realidad consigo misma. Nuestra aprehensión es, gracias a eso, *determinada*; tenemos una intelección condicionada, y por ello *posibilitada*, por el mundo en que habitamos. El ser humano no es sujeto trascendental, eso es quimérico, pues sin ningún contenido ni relaciones formales la inteligencia no sólo estaría vacía, eso es lo de menos, lo más grave es que no tendría sustentabilidad ontológica. Y eso nos señala, primero, que las cosas-*reales* como totalidad, es decir, la realidad, no es algo externo a su propia constitución, al revés, es lo radicalmente constitutivo de su ser pero no como condición de posibilidad y mucho menos como mero contenido, sino como poder en orden a tener *sistencia*; y luego, que el horizonte, por ser un ámbito de intelección resultado de estar trascendentalmente abierta la inteligencia por las cosas-*reales*, es su lugar propio donde efectivamente puede *ex-sistir*. Así, pues, *panorama*, *sinopsis* y *sintaxis* son la estructura interna del horizonte como ámbito de intelección y lo que lo constituye como «poder» en la inteligencia en orden a *ex-sistir*. Es la radical apertura del hombre en el mundo y lo que está siempre supuesto en el acto de inteligir.

Pero con eso no basta, porque todavía queda ver que la supuesta relación entre inteligencia y realidad es mucho más que eso, es *congeneridad*; no sabemos si “más allá” de la inteligencia las cosas tengan sustantividad por sí mismas, es lo más posible, sin embargo, nunca podremos alcanzar ese nivel de intelección puesto que nuestro modo de conocer está limitado por nuestro modo de ser. Más esa limitación de ninguna manera es una insuficiencia, como lo hemos mostrado al principio de este párrafo, toda limitación es *capacitación* y eso quiere decir aquí que no tenemos argumento alguno para decir que nuestra forma de conocer las cosas contiene alguna deficiencia en comparación con su modo de ser “externo”; y es así porque de hecho no hay exterioridad alguna en la congeneridad. El problema

del conocimiento, hemos insistido en esto desde el principio, no es resultado de postularlo como una relación de A a B, sino que es un mero problema de desarrollo interno, es un problema de método, porque aunque de principio está todo lo que son las cosas *en y por sí mismas* en el acto primordial de aprehensión, no podemos conocerlas *de inmediato* en su totalidad. Pero insisto, de ninguna manera es una deficiencia ontológica por parte de la inteligencia, es la mera insuficiencia de un método que ha sido restringido en su búsqueda por criterios externos a su propia marcha y la promiscuidad de encontrar resultados en orden a tener productividad. Insuficiencia no es deficiencia, pues mientras la segunda señala una in-capacidad ontológica y estructural de la inteligencia de tal manera que *por lo que es* no puede conocer las cosas como son *en y por sí mismas*; la primera indica únicamente la imposibilidad de conocer una cosa como es *en y por sí misma-de inmediato*, pero de ninguna forma coarta la posibilidad de conocerla en algún momento. Las filosofías tradicionales han seguido el camino de la deficiencia y por ello se han quedado con un concepto de conocimiento reducido y una acepción de realidad como “externa”. Nuestro camino no es ese pues de ningún modo aceptamos la exterioridad de la realidad ni una deficiencia ontológica de la inteligencia; por el contrario, afirmamos la realidad como estructura interna a la inteligencia a modo de poder y a ésta como capacitada para apropiarse de la realidad como *es en y por sí misma*.

Con estos apuntes logramos distinguir al horizonte del campo de realidad y al mismo tiempo mostramos su modo de constitución como estructura. Queda la cuestión de si las cosas en el horizonte tienen un sentido y significación propios o, por el contrario, si de alguna forma les está dado. Es lo que veremos a continuación.

§ 8. 2. *La constitución interna del horizonte y su principio.*

Ahora tenemos que hablar del modo como están las cosas incluidas en el horizonte, y para ello hay que traer un problema que hasta el momento había estado ausente. Se trata de si el horizonte tiene algún sentido y si éste es dado por las cosas que contiene o si hay algo más que lo reifica de una

determinada manera. Hasta aquí hemos visto la estructura ontológica del horizonte, sus momentos internos y la articulación que tiene con el campo respectual, pero aún queda ver si el orden que tienen las cosas les viene de sí mismas. Es complicado pensar que la totalidad de las cosas puede imponer un sentido unívoco en el horizonte pues cada una de ellas es de muy distinta índole. ¿Entre el universo, los planetas que conocemos y un paisaje o la vida animal podemos encontrar un sentido único que los unifique? ¿Y si lo hay, ese sentido es de ellos o de alguna forma les está dado? Es un gran problema porque en nuestra realidad inmediata no nos encontramos sino con cosas-sentido, y eso significa que nuestro mundo está ordenado de una manera peculiar pero quizá no idéntico al orden de las cosas por sus relaciones formales. ¿Cuál es entonces nuestro problema en términos generales? A saber, que el orden metafísico y las relaciones formales de las cosas que obtenemos en aprehensión primordial no siempre son entendidas en el mundo como son «en propio», y es así porque como el horizonte es un ámbito de inteligibilidad y no un mero ámbito de realidad “en sí” (si es que hay algo como eso), su disposición interna depende de algo más que las cosas que contiene.

Pero ¿cómo sabemos eso? A lo largo de la historia tenemos ejemplos de esta búsqueda. Para los filósofos griegos era indispensable pensar en un principio rector, y no sólo generador, de las cosas y el mundo en general, no es necesario ser exhaustivo, a todos nos queda claro esta necesidad del pensamiento helénico. Su postura en este tema fue muy cambiante y eso porque ante la exigencia de hacer coincidir los diferentes ámbitos de experiencia y seres que están presentes en ellos las opiniones fueron desde postular principios metafísicos para explicar la unidad del mundo, como el agua en Tales de Mileto, el logos en Heráclito o las Ideas en Platón –por decir sólo algunos-, hasta aquellos más apegados a la Ética como la felicidad en Aristóteles o el Destino en Homero. En cualquier caso –repito- se buscaba un principio general que rigiera la existencia de los hombres y las cosas.

En la época latina y medieval esta inquietud fue diferente pues al contar con un ser cuya realidad es preeminente con respecto a los entes, el principio rector del mundo en general, las cosas y el hombre, era uno y el mismo: Dios. Aunque de ningún modo hizo más sencillo el problema, es cierto que en este

período las posturas son más uniformes; lo cual representó una ventaja epistemológicamente hablando para los filósofos de la época.

Cuestión aparte es la modernidad pues ante la ruptura espiritual y metodológica que provocó el descubrimiento de las ciencias positivas el principio de inteligibilidad del horizonte de las cosas volvió a ser multívoco, o por lo menos eso aparentaba. No nos metamos en si fue realmente una ruptura o no, concedamos que fue así y digamos que en la época moderna son tan distintos los principios como las corrientes filosóficas. Y eso nos da por pensar que no es cuestión azarosa o arbitraria buscar un principio que reifique las cosas que contiene todo horizonte de intelección. Parece imposible pensar en que el ámbito de inteligibilidad en que el hombre está instaurado no tenga un principio rector que de algún modo sea al mismo tiempo un modo de acceso a la totalidad de las cosas; ciertamente no vivimos en un mundo caótico ni las cosas se nos presentan separadas unas de otras, por el contrario, en nuestro inmediato andar tenemos la certeza de que, de algún modo, todo está conectado y tiene algún tipo de resistencia mundana.

Pues bien, en esa situación hay que preguntar ¿de qué naturaleza es el principio que tiene el poder de unificar las cosas de tal manera que pensemos en ellas como un mundo? Menuda problemática se nos presenta pues –como hemos visto– los principios postulados en la historia de la filosofía son tan diversos que tratar de asimilarlos parece imprudente. Como hemos tratado de hacer en este trabajo, no es pertinente revisar cada uno y sus peculiaridades, sino buscar la estructura que detrás de cada uno les da unidad y semejanza; puesto que todo principio lo es *por sí mismo*, no cabe detenernos en sus aplicaciones, antes bien, habrá que indagar en lo que lo hace ser y saber cuál su índole metafísica. Para ello, no queda más que investigar su constitución metafísica y el modo de su articulación tanto con las cosas como con la inteligencia. Es lo que viene a continuación.

§ 8. 2. 1. *La constitución metafísica de todo principio de inteligibilidad.*

Para iniciar hay que recordar que el mundo es la totalidad de las cosas por razón de su formalidad de realidad y no solamente una totalidad de entes ni él mismo es un ente; es un momento trascendental de las cosas y con la peculiaridad de que en él logran ex-sistir, ya lo hemos explicado.

Ahora bien, nuestra aprehensión de ese mundo no es absoluta sino que está recortada –por así decirlo- por un acto de capacitación en orden a la intelección. Gracias a esa interna y positiva limitación nuestro trato inmediato no es con cosas-*reales* sino con cosas-sentido; la intelección, podríamos decir, está siempre guarecida por el poder que representan las cosas y nos permite “hacer algo” con ellas. El “poder hacer”, en este respecto, no es sino un modo fundado del trato que pende de un horizonte de inteligibilidad y no resultado de un mero “usar”; y en el mismo sentido la capacidad de “ser útil” le viene a las cosas por su formalidad y no sólo por el contenido, y es así porque para que una cosa pueda ser útil debe tener una primera e insustituible condición ontológica: la capacidad de ser inteligida. Esa capacidad no le viene de su contenido, sino –repito- de su formalidad: porque las cosas son reales es que pueden ser inteligidas y entonces servir para algo. Eso nos trae a cuenta que su sentido y su uso están fundados en su ser «de suyo» si bien no siempre coinciden en el orden epistémico. La historia de la ciencia se ha caracterizado por encontrar las relaciones formales que respaldan formas de uso mucho después de que éstas han sido establecidas; en cierta medida la ciencia tuvo como tarea respaldar o refutar esos usos antiguos en orden a ganar credibilidad. La farmacología a través de la química es uno de esos casos y tal vez el más claro, pero no están fuera de esa práctica la astronomía, la física y hasta la filosofía. Las formas de uso y el sentido de las cosas es lo primero en el orden de conocimiento pero lo último en el orden de la realidad, y eso nos indica que detrás de toda forma de trato hay algo que posibilita el mismo en el orden de la facticidad.

Nuestra intelección está limitada por las cosas reales y de ellas le viene su capacidad para ejecutar su acto propio, sin las cosas la inteligencia no tendría sustentabilidad ontológica. Pero eso no quiere decir que sea un mero receptáculo del mundo y que por la acción de las cosas es que tenga

sustantividad. No es eso lo que se quiere decir. La inteligencia-*sentiente* está capacitada por las cosas pero –como habíamos dicho anteriormente- ésta está abierta *en y por sí misma* a la formalidad que sustentan las cosas. Es así porque entre inteligencia y realidad hay congeneridad, no proponemos una realidad externa a la que la inteligencia se dirija o confronte, sino la absoluta unidad entre dos extremos de una y la misma forma de ser. «Ser-real» es el carácter común de estos dos elementos y que se sostiene como ámbito en orden a la capacidad tanto de uno como de otro. Se trata de ver a los elementos de una relación por el ámbito que les posibilita relacionarse y no comenzar por cada uno de los relatos visto independiente del otro. En cualquier relación, aún la más básica, entre la letra A y la letra B se supone siempre un ámbito que los hace coincidir y les capacita para ser inteligidas, en ese caso es el lenguaje; sin la proposición del ámbito los dos elementos no son más que individuos in-capaces, estos es, cerrados a cualquier relación. Es por eso que toda teoría del conocimiento debe comenzar por el esclarecimiento de su ámbito de inteligibilidad y no por el establecimiento de su objeto; ahora, visto con mayor rigor, como ningún objeto se da fuera de un ámbito, la investigación del objeto propio es al mismo tiempo (consciente o inconscientemente) la construcción de un orden de intelección.

Pues bien, de acuerdo a lo anterior aquí hablamos de las condiciones ontológicas de la inteligencia para poder inteligir, pues antes y con vistas a ejecutar alguna de sus funciones superiores nuestra facultad intelectual necesita crear un ámbito de intelección donde efectivamente «poder». Pero el ámbito no es recipiente donde caigan las cosas del mundo y en consecuencia sean inteligidas, y tampoco sugerimos que la inteligibilidad sea un carácter que –por algún proceso no descrito- se le ponga a las cosas, sino la capacidad por limitación (en el sentido que le hemos dado aquí) de la inteligencia-*sentiente* en orden al poder. El horizonte de intelección, que es de lo que a fin de cuentas estamos hablando, es lo supuesto en toda operación del intelecto y lo determinante para que éste logre o no *conocimiento*. Puesto que el horizonte es de las cosas pero en la inteligencia no es preciso asumir ninguna diferencia ontológica, sino todo lo contrario, la congeneridad inexpugnable entre el modo de ser y el modo de conocer.

Eso refiere –para no presentir algún hegelianismo– a la necesidad inquebrantable que existe entre todo contenido y su categoría; el color no se puede conocer más que en el ámbito que lo hace conocible y reconocible. ¿Cómo podríamos ver el color en tanto color desde la matemática? Es metafísicamente imposible tal cuestión; así como es imposible analizar qué es el número en la ciencia psicológica. El ámbito de lo medible, de lo cuantificable, hace posible el número tanto como el ámbito de la física el color. Entendemos, en otro nivel de discurso, la existencia de un espíritu, y algo así como la devaluación monetaria aunque en nuestra cotidianidad no tengamos más que el mero uso de los dos.

Por supuesto cabe que una misma cosa sea posible de investigar en varios ámbitos, tal es la naturaleza de ciertos entes como el sonido, la luz o algún otra realidad física, y eso se debe que a su «ser propio», esto es, su sistema de notas esencial «da de sí», mas eso no ocurre con todos los entes puesto que su ex-sistencia es muchas veces resultado del propio ámbito y no de su sustantividad. ¿Hasta dónde podemos decir que lo que alguna vez se conoció como alma siga teniendo vigencia en el discurso actual de la ciencia? Quizá de lo que padeció en el examen científico fue de no tener resistencia ontológica; en el ámbito de inteligibilidad más riguroso de la ciencia: el método, el alma se diluyó precisamente porque su ex-sistencia era sostenida por un ámbito distinto al que la llevo el discurso positivista.

Las esferas de lo inteligible, en todo caso, resuenan en el mundo de lo real que no se deja contener pero sustenta los contenidos de las cosas y los hace trascender como modos de ser. Es otra vez el problema de las categorías pero vistas como modos trascendentales de la realidad en orden a la existencia; porque todo contenido guarda relación y necesidad con su modo de ex-sistencia, en el mundo somos capaces de orientarnos por *conocimiento*, *usos* y *sentidos*. El horizonte de intelección, por tanto, no es sólo *capacitante* y *posibilitante* sino hasta *creador* de nuestra *forma mentis*, y este aspecto no sólo tiene influencia en nuestras construcciones sociales, como la religión, la moral o la cultura, también en la misma forma estricta de conocimiento que llamamos ciencia. Pero eso también indica que el horizonte no limita nuestra comprensión sino que la impulsa; al contrario de lo que se podría creer el ámbito de inteligibilidad en el que estamos inmersos no tiene como función primordial limitar el pensar,

antes bien le permite trascender sus límites en orden a «poder». La intelección y sus funciones superiores están capacitadas por las cosas que conforman nuestro horizonte pero de ningún modo quedamos atentos a su puro contenido, antes bien sucede que por mor de estar distanciados del contenido de las cosas podemos figurar situaciones y construir objetos que traspasan las determinaciones talitativas del horizonte en el que estamos instaurados. Cualquiera pensaría que estamos hablando solamente de lo que conviene al arte y la literatura, así como las construcciones sociales que llamamos mitos y leyendas, pero la libertad lograda por distanciamiento no se restringe sólo a estas esferas, la ciencia en su punto más alto recurre a especulaciones, probabilidades y postulaciones sobre qué puede ser lo real distanciándose del contenido de las cosas, y lo hace de la misma forma que lo hace la religión. En la raíz metafísica de la libertad religión y ciencia parten del mismo puerto, claro está que después de ese punto su desarrollo es completamente distinto, pero eso no invalida que a la hora de desprenderse de la talidad de las cosas compartan la misma intención.

La libertad lograda por distanciamiento en orden a poder es, pues, el origen de nuestra *orientación* en la facticidad, gracias a ella podemos modelar nuestro pensamiento y enarbolar una *forma mentis* que no esté restringida por el ámbito de intelección en el que estamos inmersos. Pero eso también significa que el mismo horizonte tiene la particularidad de ser moldeable según el conocimiento, los usos y sentidos que tengamos de las cosas. Ese ámbito que nos capacita no es algo fijo e inquebrantable, sino que tiene movilidad y flexibilidad –por así decirlo– de tal manera que puede sostener tanto la objetividad del mundo como nuestro deseo de proyección en él. Una de las propiedades del horizonte y por el cual deducimos su resistencia epistemológica es la capacidad de albergar nuevos entes sin perder orden y coherencia; esa capacidad, empero no le viene exclusivamente por las relaciones formales de las cosas y su contenido, sino porque la totalidad de las cosas en él son comprendidas bajo un mismo principio que las reifica. Ese principio de ninguna forma puede ser un ente, por más eminente que sea, sino que de algún modo el hombre ha pretendido aprehender la formalidad y hacer de ella algo, por ejemplo, sagrado. La objetivación de los modos de ser es el origen de lo sagrado y el punto de quiebre de

todo horizonte, pues aquello que se toma como su principio de inteligibilidad es lo que lo configura, sostiene y contiene. El principio de inteligibilidad rige al horizonte de las cosas y lo reifica de tal manera que se constituye en *nuestro mundo*; porque no tratamos con las cosas como si éstas fueran indeterminadas, la manera como nos relacionamos con ellas no es cuestión arbitraria, sino que responde a un modo inmediato de estar *en* y *con* ellas. Ese modo es posible por las estructuras sentientes que posee el ser humano al igual que por el horizonte de intelección en el que está radicalmente instaurado, por ello más que co-pertenencia hay que hablar de congeneridad.

Este último punto ya es de cierta manera la introducción a nuestro siguiente párrafo porque se trata de indicar que el principio de inteligibilidad tiene un preciso modo de ser, y entonces es menester explicarlo si no queremos caer en abstracciones que en nada ayudan a nuestra investigación. No es de ningún modo un tema distinto, pero sí es preciso describirlo claramente, por lo cual hay que pasar inmediatamente a su análisis.

§ 8. 2. 2. *La constitución del principio de inteligibilidad.*

Decíamos que el horizonte tiene la capacidad de albergar nuevos entes sin perder orden y coherencia, y es que la inclusión de un elemento ajeno no tiene porque significar el completo reordenamiento de éste. Puesto que hablamos de una totalidad de las cosas por su formalidad de realidad, toda inclusión implica una expansión del horizonte, y el único caso donde puede haber reordenamiento es cuando la totalidad se empieza a comprender bajo otro principio, esto es, bajo otro modo de ser. En la historia de la filosofía ha acontecido este fenómeno: en la filosofía griega sabemos que la φύσις era considerada precisamente el modo de ser primordial de las cosas; no era un mero conjunto de cosas ni ella misma era un ente. Cuando Aristóteles hace la distinción entre cosas naturales (φύσει ὄντα) y cosas artificiales (τέχνη ὄντα) está señalando precisamente la formalidad de las cosas, su

condición de posibilidad de existir.²⁰² Pero no pensemos que sólo en él está presente tan claramente el asunto, prácticamente desde Tales lo encontramos, si leemos metafísicamente el famoso fragmento del agua como “principio de todas las cosas”²⁰³ podemos darnos cuenta que en la mente del griego está el buscar aquello que sustenta todas las cosas pero no como ente sino justamente como formalidad. Para ellos el principio (ἀρχή) de todas las cosas no es una substancia sino *modo de ser*.²⁰⁴

Sobre esto quizá Aristóteles no estaría del todo de acuerdo pues según vemos en la *Metafísica* critica a sus predecesores precisamente porque sólo buscaron un principio material para todas las cosas

—τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοι-χεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων²⁰⁵ (Aristóteles, 1998, p. 20)

Ahora bien, el razonamiento de Aristóteles es acertado pero sólo porque dentro de su horizonte de inteligibilidad hay exclusivamente dos ámbitos posibles donde se puede hablar propiamente de cosas: un ámbito inteligible y otro sensible; por supuesto el Estagirita no se adscribe al ámbito inteligible, sino que trata de conjuntar ambos en un sistema. El problema está en que tanto Aristóteles como los filósofos presocráticos (a excepción, quizá, de Anaximandro), cayeron en la tentación de darle un status ontológico a un contenido sensible. Al proponer un principio material: el agua, el aire, el fuego, etc., como aquello que sustenta y al mismo tiempo es el elemento de que son las cosas lo que intentaban era

²⁰² “—μετὰ ταῦτα ὅτι ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία (τὰ γὰρ φύσει οὐσίαι καὶ τὰ ἄλλα). ἢ γὰρ τέχνη ἢ φύσει γίγνεται ἢ τύχη ἢ τῷ αὐτομάτῳ. ἢ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἢ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ), αἱ δὲ λοιπαὶ αἰτίαι στερήσεις τούτων.” (“Digamos a continuación que cada substancia se genera desde otra del mismo nombre (tanto las cosas que son substancias por naturaleza como las otras). Pues las cosas se producen o por arte, o por naturaleza, o por suerte, o por casualidad. El arte es un principio que está en otro; la naturaleza, un principio que está en la cosa misma (el hombre, en efecto, engendra un hombre), y las demás causas, privaciones de éstas”. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 3, 1070 a 4-9.

²⁰³ “Ἀρξὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο, καὶ τὸν κόσμον ἐμψυξον καὶ δαιμόνων πληρῆ”. (Supone que el agua es el principio de todas las cosas y que el cosmos está animado y lleno de demonios). Diógenes Laercio I, 27 (Diels-Kranz 11 A 1).

²⁰⁴ En este punto nosotros tenemos que reconocer una diferencia entre principio y fundamento; principio siempre es principio-de-inteligibilidad y se encuentra en el mundo; fundamento está en las cosas y es la esencia. Pero los griegos no hicieron la distinción y por eso hay una identidad onto-epistemológica entre los dos, el caso más sobresaliente está en Aristóteles.

²⁰⁵ “Pues bien, la mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principio de todas las cosas eran los de índole material; pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la substancia pero cambiando en las afecciones, es, según ellos, el elemento y el principio de los entes”. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983 b 6-11.

encontrar el principio formal de la naturaleza; Aristóteles no salva este error pues cuando nos dice que la facultad sensitiva es el único acceso a las cosas sensibles está transfiriendo la razón metafísica de la sensibilidad a su mero contenido, como si la única cualidad de lo sensible fuera “afectar”, lo cual es falso –como hemos visto. Lo sensible no sólo tiene el “poder de afectar”, también y antes de su poder de afectación el contenido es algo *en y por sí mismo*; en otras palabras, todo contenido sensible puede afectar porque es algo *real* antes de caer en la respectividad de lo sensible. Aristóteles se da cuenta que la existencia de “lo sensible” no pende de la sensación, pero sí supone que sin la segunda sería imposible tener un acceso a lo primero; eso no es falso, cómo iba a ser, pero el error está, por un lado, en que la sensación no es sólo una facultad capaz de ser afectada, sino que es una facultad cuya capacidad se define por su poder de «apropiación», esto es, por la propiedad positiva de quedar anclada a la formalidad de su afectante; y por otro, la índole ontológica de lo sensible no se define por su capacidad de afectar, sino por su poder ser *en y por sí mismo*, gracias a ese carácter el contenido sensible efectivamente puede afectar. La razón metafísica de lo sensible está en su «poder» y no en su afectar la sensibilidad.

De esta manera, cuando Aristóteles dice de sus predecesores que definieron el principio de todas las cosas tomando un ente material y llevándolo al orden de los principios, el supuesto de Aristóteles es pensar que la razón formal de las cosas sólo puede ser sensible o inteligible, o el sistema de ambas. Ahora bien, eso no es del todo correcto porque bien se puede plantear la cuestión de que el principio de todas las cosas sea el ser *real*, esto es, ser *en y por sí mismo* y eso no es primariamente inteligible ni sensible, es algo anterior a ambos y que los posibilita, es la razón metafísica de las cosas para lograr la ex-sistencia y lo que abre los ámbitos sensible e inteligible del mundo. Además, sin ese carácter las cosas perderían sustantividad tan pronto como se les pidiera resistencia ontológica.²⁰⁶ El *en y por sí mismo*, el carácter de ser «real» es, pues, el principio de todas las cosas y lo que ha permitido que en diferentes

²⁰⁶ Tal es el caso de los nuevos elementos de la tabla periódica, su existencia está probada, pero sólo en el laboratorio, y eso es porque tales elementos no tienen por sí mismos resistencia ontológica; a la hora que esos elementos logren tener resistencia ontológica abandonarán el laboratorio, pero eso, claro está, es trabajo de la ciencia.

épocas se hayan postulado principios materiales e inteligibles como fundamento de las cosas. En busca de un principio formal se ha caído en el error de proponer los modos de acceso como modos de ser, pero eso –ya lo dijimos- es equívoco.

En la filosofía latina y medieval el asunto se debe analizar de otro modo porque si bien el fundamento de todas las cosas es Dios, su razón formal es la entatividad; en este punto hay que ser más cautelosos porque aunque en el creacionismo Dios es el agente creador de todas las cosas, su principio formal en orden a la existencia, las posturas a lo largo de su desarrollo son un tanto distintas. Gran parte de los primeros filósofos cristianos tienen la idea de que Dios está más allá de las categorías entitativas y por lo tanto no se puede entender bajo su lógica, tienen una idea de la divinidad como pre-ser o ante-ente –lo vimos en el capítulo sexto-; pero para Tomás de Aquino el *ser* es la “razón formal de los entes” (Tomás de Aquino, 2001, I, q. 45, a. 4) y eso quiere decir que en tanto Dios comunicó el ser a todas las cosas éste es algo que les pertenece intrínsecamente: ser es *ser-creado* y por consiguiente Dios no está separado del ámbito de los entes sino que es su acto perfecto como principio formal. En ese sentido lo que debemos entender es que el modo de ser bajo el cual se entienden las cosas es uno bien diferente al que prevaleció en la antigua Grecia; de una concepción naturalista del mundo llegamos a una idea creacionista y eso significa que de considerar las cosas como naturales o artificiales según su procedencia, en el nuevo horizonte instaurado por el pensamiento judeo-cristiano las cosas son en primera línea “entes”. Ese paso no es nada sutil pues cambió no sólo el principio bajo el cual se entienden las cosas, asimismo se presentó un re-ordenamiento del mundo y lo que había en él necesitó una nueva forma de coherencia intrasistémica. El cambio de fundamento implicó el cambio del principio de inteligibilidad de las cosas, y ese momento, que llamamos anteriormente “proceso de creación de mentalidades”, es justo lo que no nos debe pasar desapercibido porque si el fundamento del mundo sufrió una transformación: de la naturaleza a Dios, también el principio desde el cual cobran sentido: de ser cosas-naturales y cosas-artificiales a “entes”. Es importante que no tomemos a la ligera este proceso de transformación de la *forma mentis* ya que allí está el origen de las “épocas” de la filosofía y la

condición de posibilidad de todo enriquecimiento en el orden del conocimiento; y es así porque cuando se insta un nuevo fundamento el horizonte que lo acoge se transforma de tal manera que las cosas que contiene sufren un proceso de re-categorización y no sólo de re-organización. Por la naturaleza misma del fundamento que impone un nuevo modo de ser para las cosas su horizonte se reajusta con vistas a ser *válido, sostenible y resistente*, si no fuera así habría una in-coherencia entre el fundamento y lo fundado que degradaría en escepticismo y, en última instancia, en nihilismo; es, por ejemplo, lo que ha pasado en la época contemporánea. En un momento hablaré de ello.

Pues bien, entre el siglo III a. C. y el siglo IV d. C. hay un radical cambio en el principio de inteligibilidad y el horizonte que lo alberga de tal manera que el pensamiento pasó de ser naturalista a creacionista. Como hemos venido diciendo entre la filosofía griega y la latina y medieval no hay causalismo, y por lo tanto tampoco se puede hablar de progreso ni, mucho menos, de un proceso lógico; detrás de esa transformación está el mero cambio de horizonte a través del reemplazo del fundamento del mundo y lo que le conviene, pero un cambio que no responde de ninguna forma a una teleología. Pero entonces ¿fue producto del azar? En absoluto, ningún evento histórico puede ser resultado del azar pues aunque no tenga dicho suceso un fin, sí posee por naturaleza propia el poder de crear tradiciones que estén en su propio modo de ser. En este punto hay que ir con cuidado porque nos encontramos en el límite de la razón canónica. Es fundamental que nos demos cuenta que todo diagnóstico causalista es *a posteriori*, qué duda cabe, ningún acontecimiento *como acontecimiento* es causa, esto es, ningún evento es causa por sí mismo de otro que tan sólo vemos que le sucede. Por supuesto que los acontecimientos tienen consecuencias, pero eso no lo tienen por ser acontecimiento sino por tener el poder de habilitar consecuencias, es decir, por poder crear posibilidades y ahí está el problema porque siempre pensamos que los acontecimientos son causas *por sí mismos*, pero no es así, efectivamente éstos pueden ser causa pero sólo cuando tienen en su raíz *poder*, el poder de abrir en forma de habilitación diferentes posibilidades. En ese sentido, lo que está detrás de la transformación del horizonte naturalista griego al creacionista es el acto, en forma de poder, que se representa como “tradicición”. La tradición no es de

ninguna manera un cuerpo objetivo, fijo de una vez y para siempre, de ideas; sino el ejercicio de un acto de entrega de formas de estar en la realidad que habilita, precisamente, posibilidades. La historia es un proceso de habilitación (o capacitación) de posibilidades a través de la entrega de formas de estar en la realidad, y el resultado de ello son precisamente lo que llamamos “acontecimientos”. Por esto mismo decíamos que ningún acontecimiento es causa, y por lo tanto tampoco principio, sino ya resultado, pero resultado que se puede convertir o no en tradición, dependiendo si se le apropia o no. Y es que tampoco podemos decir que todo acontecimiento es de suyo histórico, si un acontecimiento resulta serlo es porque la *forma mentis* se lo ha apropiado como algo, efectivamente, *propio*. La historia resuelta es la apropiación de acontecimientos y no simplemente la narración de lo acontecido, hay una gran diferencia pues mientras la segunda es el puro cuerpo muerto de la humanidad, la primera es lo que conocemos como *destino*. Destino es la apropiación de posibilidades por el poder de ejecutar la tradición, pero ejecución que puede o no conservar lo acontecido pues al tener como causa el poder *en tanto que poder*, su único dueño es la libertad. El paso, entonces, del mundo griego al mundo latino tiene como base la libertad, enraizada en el poder, de ejecutar el acto de entregar posibilidades en forma de tradición. Hemos encontrado el principio metafísico de la transformación de la filosofía y el límite de nuestra investigación, pero aún no terminamos porque falta ver qué es la modernidad *en y desde* este análisis.

§ 8. 2. 3. *Validez y sostenibilidad del principio de inteligibilidad.*

Regularmente se piensa que Descartes es el iniciador del pensamiento moderno, otros prefieren decir que comenzó con Francisco Suárez, aquí no lo vamos a discutir porque de nada nos sirve afirmarlo si no ponemos en claro las bases sobre las cuales se alza su filosofía. Vayamos por otro camino que nos parece más productivo. Retomando una idea del filósofo E. Gilson²⁰⁷ parece más que plausible que la filosofía moderna no hubiera sido lo que fue sin la gran influencia del Cristianismo y su pensamiento

²⁰⁷ Véase cita 179.

creacionista. Desde Francisco Suárez hasta Hegel, pasando por R. Descartes, J. Locke, G. W. Leibniz, G. Berkeley, I. Kant, J. G. Fichte, F. Schelling, etc., la filosofía no se entiende sin Dios, o mejor dicho, la filosofía no se entiende sin la presencia de un horizonte creacionista. Las posturas pueden ser muy diversas, los juicios sobre Dios múltiples y a veces hasta contrarios, pero ninguno de ellos deja de percibirlo como principio de inteligibilidad. El pensamiento onto-teológico no sólo no está ausente en los filósofos modernos, sino que hasta podríamos decir que en todos ellos sigue estando presente como fundamento. Ciertamente se puede argumentar también que aunque sigue estando presente en casi todos los sistemas filosóficos el problema de la divinidad, éstos ya no tienen como objetivo fundamental probar su existencia. Mas aunque ya no aparece como tema principal no quiere decir que no tenga peso en cada una de las posturas, de los filósofos que hemos mencionado podemos decir que si bien sus investigaciones son de múltiples temas, todos ellos llevan a Dios como supuesto.

Ahora bien, si es así ¿qué cambió en la filosofía moderna? Por lo que hemos apuntado en estas páginas, debemos concluir que es el horizonte mismo quien sufrió cambios, y es que como dijimos más arriba no siempre se reconfigura totalmente pero cabe el caso de una expansión de sus límites. En la filosofía moderna presenciamos un fenómeno de suma importancia: el sostenimiento de la realidad-fundamento, que nos señala el hecho de que la *forma mentis* se apropió del modo de habérselas, esto es, del modo de ser del pensamiento latino y medieval y construyó *en y desde* él una tradición propia. La primera evidencia de toda apropiación es la validez, y es por ella que vivimos la tradición como *nuestra*, cuando reconocemos a la tradición así, es que la historia puede ser *mía*, es el espíritu de *mi* vida. Pero ocurre que como la tradición es un ejercicio libre, también puede resultar que no reconozca a la historia y la señale como ajena, extraña o hasta impuesta; no siempre estamos a la altura de los tiempos, y eso es por la radical libertad que albergamos en nuestro propio modo de ejecutar lo tradicional. La rebeldía ante lo canónico no es por ello un modo de estar fuera de la historia ni atentar contra la causalidad de lo vigente, sino una posibilidad que la misma tradición habilita. En ese sentido, el espíritu moderno no es la rebeldía azarosa y radical de la libertad sino la apropiación positiva de lo tradicional en forma de

poder. La razón por la cual los filósofos modernos pudieron contemplar un modo propio de acceder a la realidad y que está por detrás de sus juicios es que se apropiaron de forma libre del horizonte de inteligibilidad creacionista, pero donde libertad no significa azar y mucho menos “sin sentido”. La apropiación va mucho más allá pues para que un acontecimiento pueda ser apropiado se tiene que empezar por aceptársele, lo cual quiere decir que para los filósofos modernos el horizonte creacionista era una posibilidad válida sobre la cual se podía ejecutar la libertad. Y es que apropiarse de la historia no significa asumirla acríticamente, aunque regularmente se le entienda así, más bien es la incorporación de la tradición como posibilidad viva, y justo porque se le toma como algo que me pertenece es que puedo ejecutarla libremente en el marco del espíritu. Esa libre ejecución de la tradición sobre el espíritu es la puerta de entrada del pensamiento moderno a la historia; la modernidad es propiamente el acto solemne del creacionismo pues no sólo lo valida, también lo sostiene y re-constituye. El suceso que abre la posibilidad de la época moderna es la asunción de Dios en el cuerpo vivo de la tradición, y es por ello que éste ya no sólo es el espíritu sino también principio de la ciencia. Así, la modernidad redefinió los límites del horizonte creacionista y lo habilitó como historia, una historia apropiada, positiva y viva que dejó al hombre poseerse como libertad. En el marco libre de la ciencia el hombre moderno se sintió confiado ya que estaba convencido que en su origen la divinidad le otorgó el don de la historia, una historia que antes que nada es *suya* y, por serlo, la entiende como espíritu. El tema aún no acaba porque en esa profunda libertad el ser humano no deja de ejecutar su tradición, su destino es seguir apropiándose de su historia y eso lo hace no sólo sosteniendo el fundamento, también resistiendo en él. Es el tema que sigue: la resistencia del marco horizontal de las ideas.

§ 8. 2. 4. *Resistencia del principio de inteligibilidad.*

La situación paradójica en la que se encuentra la época contemporánea es que resistiendo en el marco horizontal de las ideas se vuelve contra él, su estar en el fundamento es un estar-rehusándolo. Como acabamos de decir, la rebeldía es una posibilidad que la misma tradición habilita, y eso quiere

decir que el fracaso de la razón es producto del ejercicio libre de la tradición. Es la apropiación del poder de la tradición desde una nueva posición dentro del mismo espíritu; fue el reposicionamiento del hombre en el creacionismo, rehuendo de él y, sin embargo, viviendo de sus ideas. La ausencia de Dios como fundamento en la ciencia estricta y las filosofías regionales es el paso *secundum* de una teología absoluta, cuya consolidación se dio y permanece vigente en los conceptos y principios de nuestro conocimiento positivo por un proceso de traslape de horizontes. El caso más representativo, y por lo tanto el más grave, es el del concepto ser (*esse*) propio del horizonte creacionista: el término “ser” surge de la mentalidad creacionista y a la hora de llevar a cabo la diferencia ontológica, que no es la diferencia entre ser y ente, sino entre los entes y Dios su creador quien los entifica. En ese sentido, el impulso por dejar atrás la reflexión sobre el fundamento, llámese Dios, llámese “ser”, es la confirmación de la doctrina por el ejercicio libre del dogma en un actividad que llamamos “razón práctica”. Por virtud de ese impulso las filosofías se han declarado libres de toda asunción divina gracias a su ejercicio práctico y estar dirigidas hacia la facticidad. La liberación del pensamiento es un logro *de la historia*, y eso precisamente constituye su punto de partida. Porque nos hemos liberado del yugo de Dios, o de pensar en su realidad, podemos (y en algunos casos debemos) dedicarnos a lo que acontece aquí, en *nuestro mundo*. La ciencia es una *ciencia del mundo*, la filosofía una *filosofía del mundo*, el conocimiento es *de nuestro mundo*; estamos en una época enmarcada por una apología de la liberación, donde la realidad fáctica del mundo es la que im-porta. En ese sentido, las investigaciones sobre el fundamento del mundo son marcadas como fundamentalistas, ortodoxas o dogmáticas. Sin embargo, el supuesto desde donde nace esa crítica es la imposición de que sólo podemos conocer lo que sucede en nuestro mundo, y con la consigna de que cualquiera que hable de fundamento o principio cae en el absolutismo. Pero como comencé este párrafo, esa actitud de ya no pensar metafísicamente es una posibilidad que la misma tradición habilita y, por lo tanto, no podemos en ningún momento decir que es un resultado impositivo del ejercicio de la libertad, por el contrario, nuestro tiempo es el fruto de un espíritu vivo y que por propia voluntad se muestra tan vital como aquel que inició el pensar filosófico. El problema no está, por

ende, en el cómo vivimos nuestra época, y si la rechazamos o nos la apropiamos con todas nuestras fuerzas, sino en pensar que somos el resultado del movimiento del espíritu en su andar histórico, es decir, en creer que el movimiento del espíritu termina en nosotros. Como hemos venido repitiendo a lo largo de estas páginas el causalismo es un mal diagnóstico y una peor excusa, nuestro mundo no es el producto directo, necesario e inequívoco de nuestros antepasados, sino –permítaseme la expresión- el aducto²⁰⁸ de épocas antiguas; y es así porque lejos de habernos separado del horizonte creacionista, nos lo hemos apropiado como nuestro más propio espíritu. El impulso vital de nuestra época es el ejercicio libre de incorporar la tradición, por el mero incorporar; donde no sólo pensamos que todo el pasado es nuestro, sino que nosotros somos la expresión viva de su resolución, nuestro pasado fue para nosotros, vive en nosotros y sólo por nosotros llegará a pervivir. Es la cumbre del causalismo, pero –hay que decirlo una vez más- resultado de la incorporación libre de la tradición en el espíritu.

Así pues los fenómenos de *rehuir al fundamento*, *liberación por ausencia del “ser”* y *dedicación fáctica* son los signos que enmarcan nuestra época y conocimiento en una liberación absoluta del espíritu con vistas a la incorporación del pasado por la mera incorporación. Mi investigación termina, así, con un diagnóstico de nuestra época, el conocimiento y la forma de filosofar. No pretendía sino aclarar el la razón por la cual en la ciencia filosófica se han sucedido diferentes horizontes de inteligibilidad, y con ello comprender por qué la filosofía, en tanto ciencia viva, nunca terminará por agotarse.

²⁰⁸ Quím. El aducto es un compuesto que nace de la combinación directa de dos especies químicas que mantienen en aquel su respectiva ordenación atómica. En otras palabras, es un producto AB formado por la unión directa de dos moléculas A y B, sin que se produzcan cambios estructurales.

CONCLUSIONES

Como he dicho en repetidas ocasiones a lo largo del texto, los “horizontes de la filosofía” nacen de un modo de habérselas específico del hombre con el mundo y por lo tanto no son únicamente categorías enciclopédicas producto del análisis superficial de la historia de la filosofía. Que la fórmula “épocas de la filosofía” sea la primera y más sencilla forma de acceder a su historia no quiere decir que tal nomenclatura carezca de fundamento; por el contrario, si el gremio filosófico ha aceptado esta forma de construir la filosofía y lo que se sigue de ello, no es por una suerte de convenio a ciegas: la filosofía *tiene* historia, y ésta se divide en *períodos*. Es idea común pensar que si bien su pregunta es la misma desde el inicio, el modo de formularla responde a los criterios y el estado del espíritu de cada caso. Así, pues, el concepto no se queda en la pura definición sino que, además, señala el modo como se da la reflexión en su ocasionalidad.

Era menester hacer explícitos los movimientos del espíritu que dieron origen a los horizontes filosóficos, y así lo hicimos mostrando el cómo de los principios según su procedencia. Dijimos entonces que si los pensadores de distintas épocas hicieron uso del análisis no fue para manipular la filosofía sino con la intención de comprender lo implícito en sus referencias. Ese modo de proceder es la esencia del método filosófico, y si bien sólo en el último par de siglos se le ha tomado como tarea autónoma (cuyo resultado es una derivación que soslaya el término del investigar filosófico), la impronta deja la ganancia de un ámbito de reflexión, por primera vez, *propio*. Ante tal efecto no tiene lugar la censura, pues más allá de su ser lo que prevalece es el derecho a ejercerse como posibilidad del pensamiento, y es así porque la misma tradición es quien ha habilitado tal gesto: la crítica. Lo que queda para nosotros es, entonces, el fenómeno de “análisis crítico” como vía metódica, al par de la validez de dicho proceder por incorporación libre y positiva del espíritu.

En ese marco teórico nuestro objetivo fue explicitar tanto la estructura del procedimiento como el fondo de su motivación, y para ello consideramos pertinente, en primera instancia, describir el lugar

dónde efectivamente puede “anclarse” la reflexión filosófica, pues no se trata sólo de definir el ámbito que supone toda especulación filosófica sino de *hacerlo comprensible en sus propios términos*; en segundo lugar, se hizo evidente la imposibilidad de comprender el objeto de estudio sin antes “delimitarlo”, y es que lo que nos ocupa posee historia y contenido, pues no es un mero producto abstracto de la conciencia, por lo cual fue exigida la *disrupción de su sentido en orden a reconstituirlo a partir de un nuevo sistema*; en tercer lugar, dado que el fenómeno de reificación no es consecuencia sino causa del procedimiento, tuvimos que señalar el “lugar” y la “situación” que supone toda aprehensión como modo de apropiación, en tanto que ninguna facultad se define por sí misma, había que *exponer de manera clara el modo de habérselas que las sostiene en cada caso*; en cuarto lugar, porque la habitud supone siempre un *peculio profecticio*, era imprescindible poner de manifiesto la diferencia entre “modo de ser” y “modo de acceder”, ya que, en última instancia, la definición de la filosofía se alcanza a la hora de *establecer la esencia de su objeto propio*; y en quinto lugar, porque la esencia del objeto de la filosofía no es lo ganado en el acceso, sino que donde “finaliza” la reflexión filosófica es la aprehensión de aquello que por principio tiene capacidad de entificarse en cada caso, llevamos a cabo *la mostración de las condiciones metafísicas de la realidad*.

Todos estos pasos que se realizaron como *modo* de la investigación nunca pueden interpretarse como su para qué; la cuestión es sencilla, la motivación del análisis nunca es instrumental, más bien decisiva, porque no se trata de concluir en una arqueología ni en una genética, sino en diagnóstico. El diagnóstico como motivación del procedimiento es tarea elemental y seria del filosofar y no se debe tomar simplemente como el producto natural de toda elocución narrativa de la historia de la filosofía. Esa es la razón por la cual los filósofos del último siglo le han prestado atención al diagnóstico, es que como éste dice ya algo del investigar, lo decisivo está en formularlo; si se logra, el procedimiento tiene a bien validar el modo mismo de filosofar ya que de antemano establece un ámbito que le permite ser verdadero sin la necesidad de recurrir a algo externo para ello. Para los antiguos el análisis se dio a veces en forma de diálogo y otras como simple historiografía, pero eso no demerita su labor, es que en tanto el

procedimiento era inconsecuente no concebían su realización como algo trascendental. Para ellos, el análisis era sólo el modo en que la filosofía podía acceder a su ser, que era el de fundamentar. Por qué la filosofía tenía en sus inicios esa función y con el transcurso de los siglos cesó para quedarse con el sólo diagnosticar se explica por el movimiento interno del espíritu. En su transcurrir, la incorporación libre de la tradición se muestra como el acceso privilegiado de los modos de la investigación, consiguiendo así avanzar no sólo en el conocimiento de su objeto sino también y particularmente en el dónde aparece. El movimiento del espíritu de la filosofía ha ganado, al reificar la esencia de su objeto propio, el ámbito desde el cual se aproxima al mundo; siendo cada vez más libre con su propia tradición, el espíritu de la filosofía ha propuesto su historia como único espacio propio y apto de acción. Si eso tendrá resultados satisfactorios o no es secundario al problema pues de lo que se trata es de posicionarse, frente a otro tipo de conocimientos, como válido, pertinente y necesario. Así, pues, las “épocas de la filosofía” no son una mera abstracción de los movimientos del espíritu sino evidencia de su re-creación gracias a la incorporación libre de su tradición. Lo que está detrás de aquéllas es la expresión de la tradición en el espíritu en forma de “experiencia”, y gracias a que hay una efectiva realización de la una en el otro es que la filosofía no cesa en su intento por aprehender su esencia. Y precisamente porque esa expresión es el fin de la filosofía, nuestra condición intelectual es tan original como la de cualquier otra época.

Una vez establecido el horizonte de nuestra filosofía ¿en qué posición se encuentra la *Metafísica Trascendental* que hemos desarrollado? Por lo que se ha dicho hasta aquí la única forma de saber si es un camino viable para la reflexión filosófica es observando los signos de su empeño en los accesos de la tradición. Sólo si permanece en ella como impulso vital alcanzará el estatus de posibilidad del espíritu, pero eso es imposible predecirlo. Lo que no puede ser objeto de duda es su condición de posibilidad y, en ese sentido, elemento inexplorado de un método ya señalado como válido. Las propuestas filosóficas no siempre se convierten en signos del espíritu, y eso porque, en última instancia, la incorporación -como hemos repetido incesantemente- es libre; de tal manera que si no llega a encallar en la tradición no siempre es por su falta de rigor metodológico, sino por la acción de agentes externos que privilegian

unas posibilidades sobre otras. En todo caso, la *Metafísica* que en este texto elaboramos le queda todavía por mostrar sus alcances, y eso sólo podrá saberse en su continuo ejercicio. Con el establecimiento de un nuevo ámbito, distinto del que actualmente está al fondo de las corrientes filosóficas, nuestro investigar gana por lo menos la oportunidad de comenzar a reflexionar desde otro horizonte, lo cual significa que tiene la posibilidad de elaborar un nuevo método y encontrar para él una motivación propia. El por qué consideramos que nuestra propuesta tiene pertinencia y posición dentro del estado actual de la filosofía lo aclara su mismo nombre, a través de la re-significación de los conceptos “metafísica” y “trascendental” esta filosofía tiene como ventajas principales 1) no sostenerse en una visión substancialista de la sensibilidad, 2) superar la caracterización científicista de la experiencia y 3) lleva la discusión de las facultades a un terreno donde la filosofía tradicional nunca se había atrevido. Además, introduce un término novedoso y al mismo tiempo propositivo: el carácter constructo de la realidad que es objeto del filosofar. En la consideración de una construcción de la realidad apartada de los armarios lógico-substancialistas y positivo-cientificistas se llega al término de que a la filosofía nada le impide reconsiderar su camino hasta el punto de dejarlo desahuciado.

ARTÍCULOS

BARROSO FERNÁNDEZ, Óscar, “El objeto de la metafísica en Suárez y Zubiri”, en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLIII Número doble (109/110), Mayo-Diciembre, 2005, pp. 225-240.

CONILL-SANCHO, Jesús, “De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 8, 2006, pp. 93-101.

CONILL-SANCHO, Jesús, “La fenomenología en Zubiri”, en *PHILOSOPHIA*, N° 4 / Enero de 1997.

CORREA, Francisco, “El inicial planteamiento zubiriano de la cuestión de Dios en su artículo ‘En torno al problema de Dios’. Influencia heideggeriana y camino propio”, en *Teología y Vida*, Vol. XLIX (2008), 353- 370.

DÍAZ, Evanivaldo, “La analogía según Tomás de Aquino”, disponible en <http://proyectosofia-ensayosdefilosofia.com> (consultado en 09/01/2009)

ESPIÑOZA LOLAS, Ricardo A., “El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 3, 2000/2001, pp. 121-132.

ETIENNE, Cristóbal, “El trascendental uno en la Suma Teológica I, q. 11”, disponible en <http://proyectosofia-ensayosdefilosofia.com> (consultado en 12/02/2009)

FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio, “Las traducciones en la antigüedad”, en *Sefarad*, Vol 67, No 2 (2007).

FOWLER, Thomas B., “Xavier Zubiri’s critique of classical philosophy”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 1 (1998), pp. 67-73.

FOWLER, Thomas B., *El gran cambio de paradigma: Xavier Zubiri y la revolución científica, 1890-1990*, Comunicación para el Congreso Internacional Xavier Zubiri, Madrid, Julio 1993.

FERRAZ, Antonio, “Filosofía, ciencia y realidad: apuntes zubirianos”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, 2005, pp. 79-89.

GALLEGO, María Ángeles, “Orígenes y evolución del lenguaje según el gramático y exegeta caraita Abu 1-Farag Harün ibn al-Farag”, en *Sefarad* 63, 2003, pp. 43-67.

GARCÍA, Juan José, “Realidad y cosa-sentido en la filosofía de Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 6, 2004, pp. 89-97.

GARCÍA MARQUÉS, Alfonso, “La teoría de la creación en Averroes”, en *Anuario filosófico*, Vol. 19, N° 1 (1986), pp. 37-54.

GONZÁLEZ, Orestes J., “Tomás de Aquino: la aprehensión del acto de ser” (I), en *Anuario filosófico*, Vol. 22, N° 2 (1989), pp. 147-160.

JIMENEZ MORENO, Luis, “Sobre el sentimiento —conocer y querer— en Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, Volume 1, 1998, pp. 31-37.

JUAN PABLO II, Audiencia general del 25 de septiembre de 1985, disponible en <http://www.vatican.va> (consultado en 04/01/2010)

KNASAS, John F. X., “Fides et Ratio and the twentieth century Thomistic revival”, *Catholic Dossier*, November/December 2000.

KNASAS, John F. X., “Fides et ratio and the metaphysical basis of Aquinas’ Natural Law”, disponible en <http://ethicscenter.nd.edu/> (consultado en 10/02/2010)

KNASAS, John F. X., “Thomistic reflections on Stasys Salkauskis’ philosophy of culture”, disponible en <http://www.filosofija.vu.lt/> (consultado en 10/02/2010)

LAÍN ENTRALGO, Pedro, “Xavier Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, 2005, pp. 109-119.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, “El problema de la historicidad del ser en el hombre”, en *Anthropos* No. 201, Anthropos Editorial, 2003, pp. 117-120.

MAZÓN, Manuel, “La visión filosófica de la conducta humana, desde la perspectiva de la Filosofía de Xavier Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 3, 2000/2001, pp. 87-99.

MEJIDO COSTOYA, Manuel, “Beyond Nomological, Hermeneutic, and Dialectical Knowledge: Zubiri’s Radicalization of Scholastic Realism and the Hidden Ground of the Human-Social Sciences”, *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 6, 2004, pp. 61-71.

PÁEZ, ALEJANDRO L.C., “La relación entre acto de ser y creación”, disponible en <http://proyectosofia-ensayosdefilosofia.com> (consultado en 5/01/2011)

PERETÓ RIVAS, Rubén A., “Alcuino de York: Sobre el Alma y sus Dignidades”, en *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, ISSN-e 1676-5818, N° 4, 2004.

PINTOR-RAMOS, Antonio, “Vigencia de la filosofía de Zubiri”, en *Diálogo Filosófico*, 9, N° 25 (1993), pp. 65-70.

PINTOR-RAMOS, Antonio, “Zubiri y la historia de la filosofía”, en *Anthropos* No. 201, Anthropos Editorial, 2003, pp. 147-157.

REYES LINARES, Pedro Antonio, “El papel de la imaginación en el conocimiento de Dios”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 4, 2002, pp. 133-146.

ROMANO RODRÍGUEZ, Carmen, “El ámbito preconceptual en la filosofía de Xavier Zubiri”, en *La lámpara de Diógenes*, Revista de Filosofía, Año 2, No. 4, Vol. 2, julio-diciembre 2001, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 29-32.

RUIZ CALVENTE, Martín, “El Urfaktum de la intelección sentiente según Xavier Zubiri: el noema es alter qua realitas”, en *The Xavier Zubiri Review*, Volume 2, 1999, pp. 79-82.

ROVALETTI, María L., “Filosofía y metafísica en Xavier Zubiri”, en *Revista de Filosofía*, No. 18 (1985), pp. 417-442.

SOTO RIVERA, Rubén, “Qué significa “Beresit” en Génesis 1:1”, en *QOL. Revista Bíblica Mexicana*, 41 (enero-abril 2006), pp. 69-82.

TIRADO SAN JUAN, Víctor Manuel, “En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad”, en *Anthropos*, N° 201 (2003), pp. 173-180.

VELÁSQUEZ GALLARDO, Óscar, “Ideas griegas sobre el alma y la divinidad: un análisis de la doctrina aristotélica”, en *Ars médica: revista de estudios médicos humanísticos*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Programa de Estudios Médicos Humanísticos. (Santiago - Chile). Vol. 4, no. 6 (2002), p. 141-153.

WEBER MOORE, Celeste-Marie, "Human Essence: Existential Concerns and Zubiri's Theory of Open Essence", en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 5, 2003, pp. 87-105.

ZUBIRI, Xavier, "Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía", Conferencia pronunciada el día 1 de octubre de 1980, con motivo de la apertura del curso y de la recepción del título de Doctor honoris causa al cumplirse el primer centenario de la Facultad de teología de la Universidad de Deusto, en *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 56, N°. 216-217 (1981), pp. 41-59.

LIBROS

AGUSTÍN Obispo de Hipona. (1999). *Obras completas II: Confesiones*. Madrid: BAC.

AGUSTÍN Obispo de Hipona. (2006). *Interpretación literal del Génesis*. Navarra: EUNSA.

ALONSO, A. M. (1959). *Temas Filosóficos Medievales*. Santander: Universidad Pontificia Comillas.

ARISTÓTELES. (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES. (2001). *Tratados de lógica, Organon T. 1*. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES. (2003). *De Anima*. Madrid: Gredos.

ASENSIO, Félix, et al. (1967). *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Antiguo Testamento I: Pentateuco*. Madrid: BAC.

AVERROES. (2004). *Sobre el intelecto*. Madrid: Ed. Trotta.

BIBLIA SACRA JUXTA VULGATAM CLEMENTINAM. Consultado el 21 de diciembre de 2010. Disponible en <http://vulsearch.sourceforge.net/html/index.html/>.

BIBLIA SEPTUAGINTA. Consultado el 21 de diciembre de 2010. Disponible en <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/grie/sept/sept.htm/>.

BUBNER, Rüdiger. (1991). *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid: Cátedra.

CASSIRER, Ernst. (2006). *Antropología filosófica*, México: FCE.

CORETH, E.; EHLEN, P.; SCHMIDT, J. (1987). *La Filosofía del siglo XIX*. Barcelona: Herder.

DE PABLO MAROTO, Daniel. (1998). *Espiritualidad de la alta Edad Media*, Madrid: Editorial de espiritualidad.

DESCARTES, René. (2006). *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos.

DIONISIO AREOPAGITA. (2007). *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. Teología mística. Epístolas*. Buenos Aires: Losada.

DIONISIO AREOPAGITA. (2007). *Los nombres divinos*. Buenos Aires: Losada.

DROBNER, Hubertus R. (2001). *Manual de Patrología*. España: Herder.

DÜRING, Ingemar. (2001). *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. México: UNAM-IIFs.

EL TANAJ COMENTADO. (2006). Trad. y coment. Yaacob ben Itsjac Huerin, (Pentateuco y Ketubim). México: Editorial Jerusalem de México.

FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio. (2008). *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

FERRAZ FAYOS, Antonio. (1998). *Zubiri: El realismo radical*, (Col. Historia de la Filosofía 49). Madrid: Ed. Cincel.

GRACIA GUILLÉN, Diego. (2007). *Voluntad de verdad*. Madrid: Triacastela.

GILSON, Étienne. (2007). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.

GILSON, Étienne. (2009). *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: Ediciones RIALP.

GUIGNEBERT, Charles. (1959). *El mundo judío hacia los tiempos de Jesús*. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana.

HEGEL, G. W. F. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: FCE.

HUME, David. (1896). *A Treatise of Human Nature by David Hume, reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A.*, Oxford: Clarendon Press. Consultado el 11 de junio de 2012. Disponible en <http://oll.libertyfund.org/title/342/55081/>.

JONAS, Hans. (2003). *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid, Ediciones Siruela.

LA BIBLIA HEBREO-ESPAÑOL, Versión castellana conforme a la tradición judía por Moisés Katznelson, Vol. I y II. (2007). Tel Aviv: Editorial Sinai.

MARQUÍNEZ ARGOTE, G. (2006). *Historia de la palabra realidad desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*. Bogotá: Editorial El Búho.

MENDEL SCHNEERSON, Rabí Menajem. (24 de Tishrei 5767). *Likutei Sijot*, Vol. I (Bereshit). Buenos Aires: SIJOT en español y Editorial Kehot Lubavitch.

MIGNE PATROLOGIA LATINA. Consultada el 30 de agosto de 2011. Disponible en http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875,_Migne,_Patrologia_Latina_01._Rerum_Conspectus_Pro_Tomis_Ordinatus,_MLT.html/.

NICOLÁS, Juan Antonio; ESPINOZA LOLAS, Ricardo (editores). (2008). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder Editorial, S. L.

NOVA VULGATA BIBLIORUM SACRORUM EDITIO. Consultada el 27 de noviembre de 2010. Disponible en URL http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html/.

OLIVET, Fabre d'. (1996). *La Lengua Hebraica Restituída*, Tomo I. España: Editorial Humanitas, S.L.

OLIVET, Fabre d'. (2003). *El Génesis descifrado*. España: Editorial Creación.

PABLO DE TARSO. *Epístolas paulinas*. Consultadas el 4 de septiembre de 2011. Disponible en <http://www.amen-amen.net/RV1960/>.

PINTOR-RAMOS, A. (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: Universidad Pontificia.

PINTOR-RAMOS, A. (1994). *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia.

- PIÑERO, Antonio. (1991). *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba: Ediciones El Almendro.
- PIÑERO, Antonio. (2006-1). *Literatura judía de época helenística en lengua griega*. Madrid: Editorial Síntesis.
- PIÑERO, Antonio. (2006-2). *Biblia y helenismo*, Córdoba: Ediciones El Almendro.
- PROCLO. (1963). *Institutio theologica* en TLG (4036: 005), "Proclus. The elements of theology, 2nd edn.", Ed. Dodds, E.R., Oxford: Clarendon Press, 1963, Repr. 1977.
- PROCLO. (1975). *Elementos de teología*. Buenos Aires: Aguilar.
- PROCLO. *Liber de Causis*. Consultado el 20 de diciembre de 2011. Disponible en http://hiphi.ubbcluj.ro/fam/texte/liber_de_causis.htm/.
- RAMOS-OLIVEIRA, Antonio. (1972). *Los orígenes del cristianismo y de la Iglesia*. México: Ed. Oasis.
- ROSENZWEIG, Frank. (1997). *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme.
- SHERRAD, Philip. (1959). *The Greek East and the Latin West*. London: Oxford University Press.
- SOTO POSADA, Gonzalo. (2007). *Filosofía Medieval*, Colombia: Editorial San Pablo.
- SPINOZA, Baruch. (2005). *Compendio de gramática de la lengua Hebrea*. Madrid: Trotta.
- THESAURUS LINGVAE GRAECAE (TLG E). (2000). Irvine: University of California.
- THESAURUS LINGVAE LATINAE (TLL). (2008). München: Bayerische Akademie der Wissenschaften.
- TOMÁS DE AQUINO. (1988). *Suma Teológica, I*. Madrid: BAC.
- TOMÁS DE AQUINO. (2001). *Opúsculos y cuestiones selectas, I*. Madrid: BAC.
- TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*. Consultado el 17 de octubre de 2010. Disponible en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html/>.
- TOMÁS DE AQUINO. *De natura generis*. Consultado el 17 de octubre de 2010. Disponible en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html/>.
- TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones Disputatae De Potentia*. Consultado el 17 de octubre de 2010. Disponible en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html/>.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Consultado el 17 de octubre de 2010. Disponible en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html/>.
- VICTORINUS AFRUS. *De Generatione Divini Verbi. ad Candidum Arianum*. Migne Patrologia Latina 008, Col. 1019-1036C (0362-0372). Consultado el 18 de octubre de 2010. Disponible en http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0362-0372_Victorinus_Afrus_De_Generatione_Divini_Verbi_ad_Candidum_Arianum_MLT.pdf.html/.
- VICTORINUS AFRUS. *De physicis liber*. Migne Patrologia Latina 008, Col. 1295-1310C (0362-0372). Consultado el 18 de octubre de 2010. Disponible en http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0362-0372_Victorinus_Afrus_De_Physicis_Liber_MLT.pdf.html/.
- ZERNOV, Nicolás. (1962). *Cristianismo Oriental (Orígenes y desarrollo de la Iglesia Ortodoxa Oriental)*, Madrid: Ediciones Guadarrama.
- ZUBIRI, Xavier. (1980). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (1982). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (1984). *El hombre y Dios*. Alianza. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (1994). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial.

- ZUBIRI, Xavier. (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (1997). *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (1998-1). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (1998-2). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (1998-3). *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (1999-1). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (1999-2). *Primeros escritos (1921–1926)*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (2001-1). *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (2001-2). *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (2001-3). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (2002). *Sobre el problema de la filosofía... (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (2005). *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (2007-1). *Cursos universitarios Vol. I*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (2007-2). *Escritos menores (1953–1983)*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (2008). *Espacio, Tiempo, Materia*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (2010-1). *Cursos universitarios Vol. II*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, Xavier. (2010-2). *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZVI BRETTTLER, Marc. (2002). *Biblical Hebrew for students of modern israeli Hebrew*. USA: Yale University.