

EXPOSICIÓN Y CRÍTICA AL ANÁLISIS DEL ACTO DE INTELECCIÓN PRIMORDIAL DE ZUBIRI

EXPOSITION AND CRITIQUE TO THE ANALYSIS OF THE ACT OF PRIMARY INTELLECTION OF ZUBIRI

Dr. Claudio Pastén

Universidad Católica del Norte, Departamento de Teología, Chile,
e-mail: cpasten@ucn.cl

RESUMEN

En este artículo se expone y se critica la concepción del acto de intelección primordial de Zubiri y la metodología utilizada para abordar dicho acto. Su objetivo es mostrar que a pesar de todos los esfuerzos que realiza Zubiri para mantenerse en un análisis del acto de intelección, inevitablemente se desliza hacia una teoría de la intelección, que deja en la penumbra la esencia de la intelección y la mutua congenereidad que supuestamente guarda la intelección con la realidad.

Palabras clave: Acto; análisis; intelección primordial; congenereidad; realidad.

ABSTRACT

this article exposes and criticizes the conception of the primordial intellection act of Zubiri and the methodology used to address such act. Its aim is to show that despite of all the efforts of Zubiri to keep an analysis of the act of intellection, inevitably slives toward a theory of intellection, which obscures the intellection essence and the

mutual congenericity that supposedly keeps the intellection whit the reality.

Key words: Act, analysis, primordial intellection, congenerity, reality.

RECIBIDO EL 20 DE MARZO DE 2017.

ACEPTADO EL 11 DE MAYO DE 2017.

1. La índole esencial de la intelección

La índole esencial de la intelección es un tema central en la filosofía de Zubiri. Tanto es así que algunos de sus intérpretes lo consideran el eje central de la *Trilogía* de la inteligencia. Por ejemplo, Jordi Corominas dice que: “La índole esencial de la intelección sentiente, es, a nuestro juicio, no solamente el eje central del primer libro, sino de la obra entera sobre la inteligencia” (Corominas 2000, 237).

Otros intérpretes, como Antonio Ferraz, han ido aún más lejos afirmando que la esencia de la intelección: la *actualidad*, es la piedra angular que articula el sistema filosófico de Zubiri: “‘Actualidad’: presencia física de algo en la intelección. Presencia física, no mera presencia intencional. [...] Aquí tenemos la noción-experiencia que, como principio, articula en sistema el pensamiento de Zubiri” (Ferraz 1995, 57).

Sea cual sea el alcance que este tema pueda tener en la obra de Zubiri, lo cierto es que resulta fundamental para comprender en qué consiste, en última instancia, el acto de aprehensión de realidad, que es aquí lo que nos interesa dilucidar. Por tanto, ahora explicaremos cómo el filósofo vasco Zubiri responde a la pregunta central de su *noología*, a saber, cuál es la *esencia formal del acto de aprehensión de realidad*.

Esta pregunta, dirá Zubiri, nos ubica de lleno en el tema inicial de su indagación (Cf. Zubiri 1980, 133). Es decir, en la averiguación sobre aquello en qué consiste, en sí mismo, el acto de intelección. A esto respondió diciendo

que la intelección es un modo de aprehensión, y esta es a su vez “el momento según el cuál la cosa inteligida está presente en la inteligencia” (Zubiri 1980, 133-134). Precisamente ese *estar presente sentiente* es el que constituye el acto de aprehensión de realidad. Sin embargo, dicho esto, aún se debe dar un paso más, pues todavía no se aclara en qué consiste *el estar presente en cuanto tal*. Esta pregunta es más radical, pues interroga por *la índole formal del estar presente*. Sin embargo, con ella no nos salimos del tema en cuestión, sino que, por el contrario, no hacemos otra cosa que preguntarnos, esta vez con más precisión y radicalidad, por la índole esencial de la intelección.

Zubiri procede negativamente (Cf. Zubiri 1980, 134) para responder a esta pregunta. Dice, en primer lugar, lo que él considera que no es la índole formal del acto de intelección. Para ello expone la interpretación clásica y moderna de la esencia de la intelección. Sigamos de cerca la argumentación de Zubiri.

Primero, Zubiri señala que el período clásico de la filosofía, desde Platón a los medievales, solamente conceptuó el acto de intelección como “un acto que las cosas inteligidas producen sobre la inteligencia” (*Ibid.*) Es decir, en este período se entendió el acto intelectual como una *actuación* de las cosas en la intelección. Así pues, “para Platón y Aristóteles la inteligencia sería *tabula rassa*, o como ellos dijeron un *ekmageion*, un blando encerado en que nada hay escrito. Lo escrito está escrito por las cosas, y esta escritura sería la intelección” (*Ibid.*). Sin embargo, esta actuación, dirá Zubiri, a lo más explicaría el mecanismo de la intelección, es decir, la *producción* de la intelección, pero no la índole constitutiva de dicho acto. Además, que las cosas actúen así como lo pensaron los griegos y los medievales, con todo lo discutible que pueda ser, no pasa de ser una conceptualización teórica, entre otras, de las que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía sobre el acto de intelección. Pero, en cambio, lo que Zubiri busca no es una *teoría de la intelección*, sino la *índole constitutiva del hecho de intelección que solo se alcanza en un análisis*. Así lo sostiene, por ejemplo, cuando dice que: “La comunicación de sustancias es una teoría, pero no el análisis de un hecho. Como hecho sólo tenemos la impresión de realidad” (Zubiri 1980, 134-135).

En cambio, la filosofía moderna habría atendido al acto en sí mismo más que a la producción del acto de intelección. Sin embargo, dentro de este acto se habría deslizado hacia el momento de *presentación* que posee lo inteligido en la intelección. Presentación que fue conceptuándose de diversas formas dentro de este período. Así, Kant habría entendido este momento de presentación como *posición*. Es decir, para él lo inteligido, para ser inteligido, debe *estar puesto por la inteligencia*. Por ello, la esencia de la intelección no consistiría sino en *posicionalidad* (Cf. Zubiri 1980, 135). En cambio, para Husserl la esencia de la intelección consistiría en *intencionalidad* (*Ibid.*). Es decir, para este la intelección sería solamente un *referirse a lo inteligido*. Y lo inteligido, por su parte, no sería sino el mero *correlato de esa referencia*. Por su parte, Heidegger habría entendido que la índole formal de la intelección consistiría en *desvelación* (Cf. Zubiri 1980, 136). No obstante, ninguna de estas concepciones explicaría en qué consiste el *estar presente* intelectual. Pues el estar presente no se identifica ni con la *posicionalidad*, ni con la *intencionalidad*, ni con la *desvelación*, ya que en “cualquiera de esas formas lo inteligido ‘está presente’ en la intelección” (Cf. Zubiri 1980, 135). Por ello, en el mejor de los casos, estas concepciones simplemente señalarían *distintas maneras* de cómo lo inteligido está presente. Sin embargo, ninguna de ellas nos explicaría radicalmente en qué consiste el *estar presente*, ya que, como señala el autor: “el estar presente de lo ‘puesto’, de lo ‘entendido’ y de lo ‘desvelado’ no es formalmente idéntico a su posición, a su intención y a su desvelación” (Zubiri 1980, 13). Pues, lo puesto *está* puesto, lo entendido *está* entendido y lo desvelado *está* desvelado. Sin embargo, ninguna de estas concepciones reparó en el momento de *estar* del estar presente. Momento que, como señala Zubiri, *es propio de la cosa real* (Cf. Zubiri 1980, 140) *y no de la intelección*. Pues en todas estas formas de presentación la cosa real *está presente*, pero no gracias a su momento de presentación, sino en virtud de su momento de *estar*, que es formalmente anterior al momento de presentación en la misma presentación. Por ello, para Zubiri, “la esencia formal de la intelección consiste en la esencia de este estar” (Zubiri 1980, 136), y no en ser un momento de presentación,

sea este el que fuere. Por estas razones, el estar presente en cuanto tal, se les escapó a los filósofos modernos irremediablemente.

Por lo tanto, la índole formal de la intelección no consistirá ni en actuación, ni en posición objetiva, ni en intencionalidad de la conciencia, ni en comprensión del ser. Porque ninguna de estas concepciones da cuenta, en definitiva, del *estar presente en cuanto tal*.

Pues bien, hasta aquí hemos dicho, siguiendo a Zubiri, aquello en que no consiste la esencia formal del acto de intelección. Sin embargo, aún está pendiente la explicación positiva de aquello en que consiste dicho acto. Zubiri nos da la siguiente respuesta: “La esencia formal de la intelección sentiente es esta mera actualidad” (Cf. Zubiri *Ibid.*). Para aclarar esto Zubiri procede por pasos contados. Primero aclara la noción de *actualidad*. Luego, en qué consiste la *actualidad intelectualiva*. Después en qué consiste la *actualidad sentiente*. Y, por último, qué es unitariamente la actualidad en la intelección sentiente. Sigamos los pasos de su argumentación.

2. La actualidad

En primer lugar, Zubiri comienza aclarando que la palabra actualidad, y lo conceptuado en ella, no debe confundirse con la noción de *acto* empleada por la filosofía aristotélica y medieval. Pues ellos solo habrían atendido con esta noción a la *plenitud del ser de algo* y también, aunque en forma derivada, a la *acción*. Pues algo, gracias a que posee su ser en plenitud puede actuar sobre sí mismo o sobre lo demás, de manera que Zubiri prefiere llamar a la noción clásica de acto *actuidad*, para que así no se confunda con su noción de actualidad. En palabras de Zubiri:

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 esto es ante todo una

denominación impropia. A este carácter debe llamarse más bien *actuidad*. Actuidad es el carácter de acto de una cosa real (Zubiri 1980, 137).

Zubiri debe hacer esta distinción, pues la noción clásica abandona el ámbito del mero análisis del hecho de aprehensión, ya que solo da cuenta de realidades que estarían allende el hecho de aprehensión y no de la aprehensión misma. Por lo tanto, solo es una noción metafísica y no una noción experiencial como la que él acuña:

Este estar presente lo determina más Zubiri al señalar que es un estar *físico*, y para nombrar esta presencia física acuña el término ‘actualidad’. Encierra este término un concepto cardinal en el pensamiento Zubiriano. Pero no se olvide que Zubiri está describiendo el acto intelectual como se da en la experiencia que busca ser radical. No se trata de una construcción teórica, conceptiva, realizada *ad hoc* con el fin de dar solución a problemas filosóficos secularmente planteados (Ferraz 1995, 57).

Por tanto, el vocablo “actualidad” no haría referencia al carácter de “actuidad”, entendido clásicamente como acto, sino al carácter de *actual*. Es decir, “a una especie de presencia física de lo real” (Zubiri 1980, 137). La filosofía clásica no habría reparado en esto, y por ello no habría realizado la distinción entre ambos caracteres (*Cf. Ibid.*). Distinción que para Zubiri resulta esencial: “A mi modo de ver, la diferencia es esencial y de rango filosófico. Actualidad es un momento físico de lo real, pero no es momento en el sentido de una nota física suya. El momento de acto de una nota física suya. El momento de una nota física es *actuidad*. Su otro momento es también físico, pero es *actualidad*” (Zubiri 1980, 138).

Ahora bien, para el autor la esencia de la actualidad consiste en el estar presente de una cosa real, desde sí misma, por ser real (*Cf. Zubiri 1980, 139*). Por ello, a pesar que distingue actualidad y actuidad, aclara que ambos momentos no son independientes. Pues la actualidad es un *estar* presente. Y ese estar “es

el carácter mismo de lo real” (Zubiri, 1980, 140). Por tanto, *solo habrá actualidad de la actualidad*, esto es, de la realidad:

Lo cual significa, por tanto, que la aprehensión (como actualidad que es, vamos a mostrarlo enseguida) es siempre y sólo actualidad de lo que es ‘en propio’; esto es, actualidad de la realidad, de la actualidad. Por tanto, toda actualidad es siempre y sólo actualidad de lo real, actualidad de una actualidad, es un ‘estar en actualidad’” (Zubiri 1980, 140).

Zubiri distingue muchos tipos de actualidad, por ejemplo: la actualidad de los virus en aquellos hombres que los estudian (*Cf.* Zubiri 1980, 138), la actualidad de la sequedad de un trozo de cera en el agua (*Ibid.*), la actualidad del hombre entre otras personas y la actualidad del hombre en la luna (*Ibid.*), etc. Sin embargo, la actualidad que le interesa aquí es la actualidad intelectual: “Entre las mil actualidades que una cosa real puede tener, hay una que aquí nos importa esencialmente: es la actualidad de lo real en la intelección” (Zubiri 1980, 141). La índole esencial de esta actualidad intelectual es justamente lo que ahora debemos esclarecer.

3. La actualidad intelectual

Zubiri nos dice que abordará este tema aclarando primero qué es la actualidad intelectual en cuanto actualidad, para luego aclarar en qué consiste esta en cuanto intelectual.

3.1. La intelección en cuanto actualidad

Para realizar esta tarea Zubiri comienza negativamente mostrando lo que la actualidad intelectual no es en sí misma. Para luego mostrarnos positivamente como se articula con los otros momentos que conforman la actualidad intelectual: el momento de *presentidad* y el momento de *realidad*. De esta manera, quiere evitar falsas interpretaciones.

- a) En primer lugar, nos dice que la actualidad, de la actualidad intelectual, “no es una relación entre el inteligente y las cosas inteligidas” (Zubiri 1980, 143). Pues la actualidad no es relación sino el establecimiento mismo de los relatos:

Si yo ‘veo esta pared’, esta visión no es una relación mía con la pared. Todo lo contrario: la relación es algo que se establece entre yo mismo y la pared ya vista. Pero la visión misma de la pared no es relación, sino algo anterior a la relación. Es una actualidad, repito, en la visión misma, puesto que es en ella ‘en’ la que estoy viendo la pared. Y esta visión en cuanto tal es actualización. Actualidad es más que relación: es el establecimiento mismo de los relatos. Actualización, en efecto, es un tipo de *respectividad* (*Ibid.*).

Ahora bien, esta actualidad intelectual es *respectiva* y no *relacional* porque “se funda en primera línea en la apertura no de la intelección, sino de la formalidad misma de realidad” (Zubiri 1980, 144). Formalidad que, como ya hemos dicho, es constitutivamente abierta. Abierta a su contenido y abierta a ser más que su contenido, en una misma apertura (*Cf.* Zubiri 118-123). Es decir, es *apertura respectiva a la suidad mundanal*. Por lo tanto, algo solamente puede estar presente a la intelección gracias a que ese *algo que se presenta es real* y, su vez, también lo es *el acto mismo de intelección*.

- b) En segundo lugar, la actualidad intelectual no es *presentidad*. Porque la actualidad no consiste principalmente en el momento de *mera presencia* del estar presente, sino en el momento de *estar* del estar presente. Pues la presencia es siempre presencia de algo que *está* presente a la intelección desde sí mismo. Por tanto, ese momento de *estar* no puede estar determinado por la mera presencia. Porque, como dijimos, es un momento de la misma cosa real que se presenta. Por esta razón, el momento de mera presencia no se identifica formalmente con el momento de estar, sino que este se funda siempre en el estar físico de un contenido real que se hace presente. Por ello, no puede pensarse que la realidad inteligida solo tenga realidad en virtud de su mera presencia en la intelección. Pues si así fuese la realidad solo se presentaría en la intelección como si fuera real (*Cf.* Zubiri 1980, 145). En

cambio, aquí “no se trata de que lo aprehendido pretenda ser real o parezca serlo, sino de que lo aprehendido es ya ‘de suyo’ y es por tanto real” (Zubiri 1980, 173). Pues lo real, como ya hemos visto, se presenta en la intelección como *siendo en propio lo que ya era antes de la intelección*. Es decir, se presenta teniendo una riqueza que no se agota en su mera presencia intelectual. Por ello: “En la percepción misma, por tanto sin salirnos de ella, su momento de presentidad se halla fundado en su primario modo de actualidad. Ser percibido no es sino el momento de presentidad de la actualidad, del ‘estar en actualidad’” (Zubiri 1980, 145).

- c) En tercer lugar, la actualidad y la realidad no tienen el mismo rango. Ya que, a pesar de que ambos son momentos constitutivos de toda intelección, *la realidad siempre tendrá una primacía formal respecto a la actualidad*, pues, esta siempre estará fundada en la realidad. Porque toda actualidad intelectual es solo actualidad de *realidad*. Además, toda realidad, posee un momento de *prius* respecto a la actualidad en que ella queda inteligida. Por tanto, siempre se actualiza como *siendo real antes de haber sido actualizada* (Cf. Zubiri 1980, 146; 1978 15-16).

En definitiva, el momento de actualidad, de la actualidad intelectual, consiste en ser un *tipo de respectividad en que lo real está presente teniendo una prioridad formal respecto a la actualidad en que se presenta*. Ahora, nos resta aclarar en qué consiste la actualidad en tanto que intelectual.

3.2. La actualidad en cuanto intelectual

Como he dicho, la intelección para Zubiri es intrínseca y formalmente sentiente. Por lo tanto, deberemos analizar la actualidad intelectual tanto en su momento *intelectivo* como *sentiente*. Solo después de estas aclaraciones explicaremos unitariamente en qué consiste la actualidad de la intelección sentiente. Sigamos al autor en su argumentación.

Zubiri aclara que lo formalmente propio de la actualidad intelectual, en cuanto intelectual, consiste en ser *mera actualidad* (Cf. Zubiri 1980, 146-149).

Esto quiere decir, que lo presente en la intelección *simplemente está presente*. O sea, *no hace más que estar presente en ella y nada más*. Esto significa, en primer lugar, que en la intelección lo inteligido se actualiza como real, no en el sentido que lo inteligido se presente en la intelección con la misma realidad que tiene en el mundo, pues como ya se ha visto, aquí *realidad debe entenderse como un carácter que tiene lo inteligido en la intelección*. En palabras de Zubiri:

Porque decir que la intelección es mera actualización de lo real puede prestarse a un equívoco tan grave que casi me atrevería a llamarlo mortal. Consistiría en interpretar esa frase en el sentido de que las cosas reales del mundo se hacen presentes a la inteligencia en su misma realidad mundanal. Esta idea fue expresamente afirmada en la filosofía griega y medieval, pero es rigurosamente insostenible y formalmente absurda. Las cosas reales del mundo no tienen por qué estar presentes en cuanto tales en la intelección (Zubiri 1980, 146-147).

Por tanto, la intelección simplemente *actualiza lo inteligido en su propia formalidad de realidad*. Es decir, *simplemente lo hace presente como de suyo en la intelección y nada más*.

Pero también, significa que la *realidad de lo actualizado en la aprehensión solamente está presente en ella y nada más*. Lo que significa que cualquier actuación que se haya producido entre el aprehensor y lo aprehendido, para que lo inteligido quede como real en la aprehensión, “no concierne a la formalidad propia de éste” (Zubiri 1980, 148). Por tanto, el carácter de realidad no puede ser un carácter interpretado ni elaborado por el aprehensor (Cf. Zubiri 1980, 149).

Además, este carácter de *mero quedar* significa que la *formalidad de realidad en la intelección reposa en sí misma* (Cf. Zubiri 1980, 148). Es decir, *solo está presente en y por sí misma*. Mas, que la realidad de lo inteligido repose en sí misma no significa, como se ha pensado clásicamente, que tenga en sí misma su fin (*Ibid.*). Pues afirmar esto ya implica desviarse hacia una conceptualización metafísica de la realidad (Cf. Zubiri 1980, 148-149). Y como ya vimos, lo

que Zubiri se propone es *analizar la índole formal de la actualidad intelectual tal como ésta se presenta en la intelección* (Cf. Zubiri 1980, 149).

En definitiva, lo formalmente característico de la actualidad intelectual, en cuanto tal, es ser *mera actualidad*. Lo que significa que en esta actualidad no se presentan los mecanismos que hacen que lo real esté actualizado en la intelección. Sino que lo *real simplemente está actualizado como real reposando en y por sí mismo*. Lo que quiere decir que en la intelección la realidad “es realidad y nada más que realidad” (*Ibid.*).

Ahora bien, revisemos en qué consiste la actualización intelectual en su momento sentiente.

3.3. La actualidad en cuanto sentiente

Como vimos, para el autor la *intelección consiste en la mera actualización de lo real*. Pero como para Zubiri esta intelección es de suyo sentiente, y como lo constitutivo del sentir es ser impresivo, resulta entonces que la *intelección debe hacer presente lo real impresivamente*. Sin embargo, surge la pregunta acerca de cómo lo impresivamente aprehendido puede ser mera actualidad de algo real y no simplemente *una afección nuestra*. Para responder a esto Zubiri procede por pasos.

Primero, nos aclara que si bien las impresiones son nuestras, ellas poseen un momento de *alteridad* en virtud del cual *lo que impresiona se presenta como siendo completamente otro en la aprehensión intelectual*. Por tanto, si bien es cierto que aquello que nos impresiona nos afecta, y esta afección es algo nuestro, no es menos cierto que lo que nos afecta nos afecta como *algo absolutamente otro en la impresión intelectual*. Pues, el momento de afección y de alteridad no pueden desarticularse:

[...] la impresión tiene un momento de afección del sentiente y un momento de alteridad de lo sentido. [...] Aquellos dos momentos no pueden dislocarse. Impresión no es sólo afección, sino presentación de algo ‘otro’ en afec-

ción: color, sonido, sabor, etc. Por tanto que las cualidades sensibles sean impresiones nuestras significa que en el momento impresivo nos es presente algo otro (Zubiri 1980, 150).

Por ello, las impresiones en el ser humano no son simplemente meras representaciones de las cosas sino algo estrictamente real (Cf. Zubiri 1980, 151).

En segundo lugar, nos dice que este momento de realidad aprehendido en las impresiones, *no consiste en una serie de actuaciones de los receptores del aprehensor y de las cosas aprehendidas*. Pues lo que el aprehensor formalmente siente no son estas actuaciones, sino simplemente *la cualidad sentida en tanto que real y nada más*. Por ello, para Zubiri el sentir humano simplemente consistirá en *tener presente, en tener actualizado lo sentido como real* (Ibid.) Por esta razón, la cualidad más fugaz será sentida por el ser humano como real (Cf. Zubiri 1980, 180-181).

En tercer lugar, nos señala que si las cualidades sensibles son aprehendidas por el ser humano como reales, esto indica que *la realidad no puede ser entendida como una zona de cosas que están más allá de las impresiones humanas*: “Esta realidad, digo, es formalidad. Por consiguiente, realidad no es una ‘zona’ especial de cosas, por así decirlo. Esto es, no se trata de una zona de cosas reales que estuviera ‘allende’ la zona de nuestras impresiones. Realidad no es un estar ‘allende’ la impresión, sino que realidad es mera formalidad” (Zubiri 1980, 152).

El profesor González, a su vez, señala lo siguiente: “La ‘realidad’ no designa, por tanto, la zona de cosas situadas más allá de nuestros actos, sino la manera en que las cosas se actualizan en los mismos. De ahí que la filosofía de Zubiri no pueda confundirse con ningún realismo clásico” (González 39).

Zubiri insiste mucho en que la realidad no es una zona de cosas. Pues para él, *la realidad no es más que formalidad de realidad*. Por ello, ya no se puede hacer la distinción entre las impresiones humanas y la realidad, sino entre *realidad en impresión y realidad allende la impresión*. Pero aquí ya no se trataría de

contraponer dos zonas de realidad, sino simplemente de distinguir *dos modos de ser real*:

El camino de la realidad que queda abierto ante el hombre en la intelección sentiente, en la impresión de realidad, no es un camino ‘hacia’ la realidad, sino un camino que arranca de la realidad misma aprehendida hacia la realidad no aprehendida; pero no como dos realidades autónomas, pues no existe indicio alguno que nos permita suponer una cesura en cuya virtud tuviera sentido hablar de dos realidades, una aprehendida y otra no aprehendida. Lo cual no significa que *toda* la realidad esté inmediatamente dada, sino que lo real inmediatamente aprehendido tiene la misma condición de realidad que lo real posible no inmediatamente dado y, para nosotros, hombres, sólo inteligible en conexión y respecto con lo inmediatamente aprehendido impresivamente. Ya estamos en la realidad y la realidad está en nosotros (Ferraz 60-61).

Por tanto, para Zubiri *la realidad es un carácter que las cosas poseen tanto en la impresión como más allá de ella*. Carácter que simplemente consiste en ser *de suyo*:

¿Qué es esta realidad que ‘se’ divide en realidad en la percepción y realidad allende la percepción? Ya lo hemos visto y repetido una y otra vez: es ser ‘de suyo’ lo que es, serlo ‘en propio’, es decir, ser reidad. [...] Las cosas allende la percepción son reales no por ser cosas ‘allende’, sino por ser ‘de suyo’ lo que son allende. Las cualidades son reales en la percepción porque son ‘de suyo’ lo que en ellas está presente. Realidad no es ni cosa ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera formalidad: el ‘de suyo’, la reidad (Zubiri 1980, 182-183).

Ahora bien, la realidad es realidad en la aprehensión y allende esta, en virtud de su carácter *transcendental*. Carácter que, como ya he dicho, consiste en que *la realidad jamás se agota en su contenido pues lo excede en él mismo*. Este

carácter de apertura, si bien se actualiza en la aprehensión, no depende de dicha actualización. Por ello, desde la aprehensión el ámbito de realidad puede remitir a cualquier realidad, ya sea que esté aprehendida o se encuentre más allá de la aprehensión:

Lo real sólo está físicamente presente en la aprehensión, pero la formalidad de realidad con la que lo real está presente en la aprehensión es constitutivamente abierta desde cualquier cosa real, sin que la física presencia en la aprehensión se dé como una condición de esa apertura. Así, la apertura no está constreñida a la aprehensión. Se *da* en la aprehensión y sólo en ella, pero *desde* ella trasciende hacia cosas reales allende la aprehensión. Bien entendido que esas cosas sólo serán inteligibles en su respectividad a lo inmediatamente dado en la aprehensión (Ferraz 66).

Por ello, entre ambos modos de ser real no se produce un hiato. Pues el aprehensor simplemente transita, por así decirlo, por el mismo ámbito transcendental, es decir, por la misma realidad para averiguar en qué consiste el contenido más allá la aprehensión. Sin abandonar, por ello, el ámbito de la realidad: “Es lo que llamo realidad en profundidad. La cual, sea lo que sea, es siempre realidad ‘en propio’. Cuando más nos alejemos de la aprehensión primordial, tanto más problemática se hace no la realidad sino su contenido” (Zubiri 1978, 26).

Sin embargo, el aprehensor puede averiguar en qué consiste el contenido aprehendido allende la aprehensión, porque está siendo llevado por la realidad misma de lo aprehendido. Realidad que lo lanza a sumergirse en ella y así averiguar qué es el contenido más allá de la aprehensión, sin que por eso abandone, como dijimos, el ámbito transcendental de la realidad: “[...] es lo real mismo en impresión de realidad lo que nos está llevando realmente hacia un ‘allende’ lo percibido. Por tanto, no es un ir a la realidad allende la percepción, sino que es un ir de lo real percibido a lo real ‘allende’” (Zubiri 1980, 153).

No obstante, esto no significa que la averiguación de lo que es el contenido más allá de la aprehensión esté asegurada desde el comienzo, pues esta averiguación siempre será algo problemático:

Que el verde de la hoja remite por ser real a una unidad respectiva de lo real como tal no es un problema es un dato. El problema –científico o metafísico– es el contenido de ese verde visto en cuanto momento de ‘la’ realidad, en cuanto momento de la unidad de respectiva de lo real que es el mundo. Precisamente, la investigación de ese contenido es la tarea de la razón como modo de intelección (Ferraz 66).

Pues la misma transcendentalidad nos obliga a ir a tientas en esta averiguación, ya que al dejarnos situados en un ámbito inespecífico, los caminos que podemos escoger, para determinar en qué consiste el contenido más allá de la aprehensión, son casi infinitos. Y, además, aunque pudiéramos recorrerlos todos nunca agotaríamos la riqueza de la realidad:

Pero esta realidad se muestra en todo contenido concreto como algo que, estando en él, excede de su concreción, como algo que va más allá de lo dado, generando así un ámbito inespecífico que desborda la contingencia de cualquier contenido; el grave problema –en realidad, el problema interminable– consiste en recorrer de modo diferenciado los caminos que están exigidos por ese carácter transcendental con el que aparece la realidad en las cosas. Esos caminos son casi infinitos, se mueven en ámbitos con alcance y pretensiones muy diversas y ninguno de ellos –ni la suma de todos ellos– agotan la riqueza insondable de la realidad (Pintor-Ramos 110).

En cuarto lugar, nos dice que estos modos de ser real no deben ser entendidos como dos casos de un concepto general de realidad (Cf. Zubiri 1980, 152-153). Para Zubiri *la realidad no es un concepto*, sino un momento físico de las cosas: “[...] realidad en cuanto realidad no es un mero concepto [...] Ciertamente, tengo un concepto de la realidad en cuanto realidad, pero este con-

cepto nunca es lo primario” (Zubiri 1980, 214). “Realidad no es un *concepto* transcendental, no es que sea un concepto que transcendentalmente se realiza en cada cosa una de las cosas reales, sino que es un *momento real y físico* [...]” (Zubiri 1982, 19). Por tanto, el momento sentiente de la intelección, en cuanto sentiente, también “es mera actualización de realidad” (Zubiri 1980, 153).

En definitiva, tanto por lo que tiene de sentiente como por lo que tiene de intelectivo, el acto de intelección sentiente es *mera actualización de realidad*. Por lo tanto, el momento que le confiere unidad formal a este acto es la *actualidad*. Entonces, debemos averiguar cuál es la índole esencial de esta unidad de actualidad.

4. La unidad formal de la intelección sentiente

Hasta ahora, siguiendo a Zubiri, simplemente hemos expuesto la actualización intelectiva desde la perspectiva de *lo que se actualiza en la aprehensión de realidad*. Es decir, hasta aquí simplemente hemos analizado el acto intelectivo unilateralmente. Ahora nos compete abordar también el *acto intelectivo desde la perspectiva del aprehensor*, puesto que solo de esta forma habremos abordado la esencia del acto intelectivo en forma completa.

4.1. La comunidad de actualidad

Zubiri comienza su aclaración haciendo hincapié en que en todo acto de intelección sentiente, no solo se actualiza la realidad de lo aprehendido, sino que *a la vez se actualiza la realidad del acto de aprehensión*:

Ante todo, en la intelección sentiente es actual, es decir, está presente, la realidad de lo inteligido. Pero no es sólo esto, sino que al estar presente lo inteligido, por ejemplo al estar presente esta piedra, no sólo *veo la piedra* sino que *estoy viendo* la piedra. No solamente ‘está vista’ la piedra, sino que

‘estoy viendo’ la piedra. Es la unidad del estar presente la piedra y del estar presente mi visión (Zubiri 1980, 155).

“Mi propio acto de intelección sentiente es un acto real, es una realidad. Y esta realidad está actualizada con la realidad de la cosa en la misma actualidad que ésta” (Zubiri 1980, 157). Por tanto, no se trata de dos actualizaciones sino de *una sola actualización común*; es decir, de un mismo momento de actualidad visto desde la aprehensión y visto desde lo aprehendido.

“La actualidad de la intelección es la misma actualidad de lo inteligido. No hay dos actualidades, una la de la piedra y otra la de mi visión intelectual, sino una misma actualidad. La actualidad en inteligencia sentiente es, pues, ‘a una’ actualidad de lo inteligido y de la intelección. Es una misma actualidad” (Zubiri 1980, 155).

Ya hemos dado un paso, siguiendo a Zubiri, pero nos falta aclarar en qué consiste esta mismidad. Sigamos al filósofo vasco en su argumentación. En primer lugar, Zubiri nos dice que *esta mismidad de actualidad es idénticamente la misma*; es decir, que la actualidad de lo inteligido y de la intelección es *numéricamente la misma*. Por lo tanto, no se trata “de dos actualidades iguales, sino de una sola *actualidad común* de lo inteligido y de la intelección” (Zubiri 1980, 155-156). Sin embargo, a pesar de que esta actualidad es idénticamente la misma, no anula por ello la diferencia que existe entre lo inteligido y el acto de intelección: “Aquello que es actual es evidentemente distinto: lo inteligido es distinto de la intelección. [...] Si se quiere, hay dos cosas actuales distintas en una sola actualidad” (Zubiri 1980, 156).

En segundo lugar, Zubiri nos dice que en esta *mismidad de actualidad radica la esencia formal de la intelección* (Cf. Zubiri 1980, 156). Por tanto, la intelección es, en última instancia, *comunidad de actualidad*. Comunidad que no debe ser entendida como una teoría de la intelección, sino como algo que se obtiene en el mero análisis del acto intelectual. Por ello, esta actualidad no debe entenderse como una acción común que produce lo inteligido y la intelección. Pues esta conceptualización no sería más que una construcción metafísi-

ca que abandona, por lo mismo, el ámbito de lo actualizado en la intelección. Y además, sea ella cierta o no, la única forma de poder saberlo es que se nos actualice de alguna forma en la intelección. Por esta razón, la actualidad no será sino el fundamento que posibilitará el conocimiento de dicha acción común, si es que la hay. Por ello, *acción común no es formalmente lo mismo que actualidad común*. Por lo tanto, si la esencia de la intelección consiste en la comunidad de actualidad, ello significa que *la realidad del acto de intelección está actualizada en la misma actualización en que se actualiza la realidad de lo inteligido*. Sin embargo, esto último debe ser explicado con mayor detención.

Para Zubiri que *la realidad del acto de intelección esté actualizada en la misma actualidad en que se actualiza la realidad de lo inteligido*, no es más que la forma en que *el inteligente está en sí*¹. Estar en sí que no consiste sino en la experiencia de *estarse realmente sintiendo*. Si así no fuera, el aprehensor no tendría más que una idea vaga de su acto de impresión. Sin embargo, este estar en sí no debe confundirse con la autoconciencia, pues aquí no se trata de un darse cuenta sino de un *estar sintiéndose*. Estar que es formalmente anterior al momento de conciencia. Pues, solo nos damos cuenta de aquello que nos está presente porque nos está presente. Por ello, este *estar* no puede estar determinado por el momento de conciencia. Además, este carácter de estar en sí no consiste en que el sentiente, después de haber sentido tal o cual cosa, vuelve sobre su acto, sino en que *él está realmente en sí*:

No estoy en mí porque vuelvo, sino que (si de vuelta quiere hablarse) vuelvo porque estoy ya en mí. No se vuelve sobre el acto, sino que se está ya en él realmente. Estoy ya en mí por estar inteliendo sentientemente la cosa. Recíprocamente, nunca puedo estar en mí si no es estando en la cosa. De ahí que estar en mí tenga la misma actualidad que el estar en la cosa: es la común actualidad de realidad (Zubiri 1980, 157-158).

¹ Esta referencia al *inteligente* es compleja, desde el momento que Zubiri decide simplemente analizar el acto de intelección en y por sí mismo, sin desviarse a ninguna otra instancia fuera del acto de intelección.

4.2. La estructura de la actualidad común

Ahora bien, en *la comunidad de actualidad se actualizan dos realidades, la realidad de la intelección y la realidad de lo inteligido*. Por ello, esta comunidad posee un momento de dualidad que tiene *tres momentos o aspectos*, cada uno fundado en el anterior.

En primer lugar, la realidad de lo inteligido queda actualizada *con* la realidad de la intelección y la realidad de la intelección queda actualizada *con* la realidad de lo inteligido. Es decir, *la realidad de la intelección queda co-actualizada en la misma actualidad que la realidad de lo inteligido*. Por ejemplo, cuando sentimos un ruido estamos a la vez sintiéndonos. Por tanto, el primer momento que Zubiri deslinda analíticamente es el momento de *con* (Zubiri 1980, 159).

En segundo lugar, la realidad de lo inteligido *en* la intelección, tanto como la realidad de la intelección *en* lo inteligido están actualizadas *en la actualidad común*. El autor lo refiere del siguiente modo: “Tan presente como la cosa ‘en’ la inteligencia, está presente la inteligencia ‘en’ la cosa” (*Ibid.*).

En tercer lugar, la actualización *de* la realidad del acto de intelección y *de* la realidad de lo inteligido, es *la actualización de la misma formalidad de realidad*. Pues ella, en virtud de su transcendencia, es la misma en todas las cosas. Por esto, la co-actualidad es co-actualidad *de la misma realidad*. Realidad que se presenta, como ya hemos dicho, con un carácter de *prius* en la intelección. Este momento *de* es el tercer aspecto que deslinda Zubiri.

Por tanto, como dijimos, el momento de dualidad de la actualidad común posee tres momentos: un *momento con*, un *momento en* y un *momento de*. Cada momento está fundado en el anterior. Pues, señala Zubiri: “la actualidad como un ‘de’ lo es precisamente por ser actualidad ‘en’; y es ‘en’ precisamente por ser ‘con’” (Zubiri 1980 160). Esto se explica porque el momento que constituye formalmente la estructura de estos tres momentos es el momento de *dualidad (con)* que posee la actualidad común. Y es, precisamente el momento de *con* el que hace referencia a dicha dualidad. Por ello, este momento

(*con*) funda a los otros dos momentos: *en* y *de*. Jordi Corominas lo explica de la siguiente manera:

En una lectura precipitada podríamos pensar que la estructura es primariamente el carácter de ‘con’, de ‘en’ y de ‘de’ de la actualidad que seguidamente explicitará Zubiri. Pero la actualidad no es estructura por tener estos tres caracteres sino más radicalmente por poseer una interna dualidad, por el hecho de que siendo una única actualidad envuelva intrínsecamente una dualidad de realidades actualizadas (IRE 159). La estructura de esta interna dualidad tiene tres caracteres o aspectos distintos, cada uno fundado en el anterior. La estructura dual de la actualidad no tiene necesariamente estos tres aspectos. Sólo el primero, el carácter de ‘con’, es crónico. La actualidad única es esencialmente coactualidad y el ‘con’ expresa precisamente lo común de la actualidad. El segundo aspecto lo adquiere la estructura dual cuando la cosa queda actualizada ‘en’ la intelección sentiente y la intelección sentiente queda ‘en’ la cosa. Se puede estar en la cosa porque previa y fundamentalmente se está ‘con’ la cosa. Y el tercer aspecto lo cobra cuando la actualidad común es además actualidad ‘de’ la cosa y actualidad ‘de’ la intelección misma (Corominas 239).

En definitiva, estos tres momentos constituyen, en última instancia, *la actualidad común*. Ahora bien, estos momentos, dirá Zubiri, descubren aspectos esenciales del acto de intelección que permiten efectuar importantes precisiones.

En primer lugar, el carácter de *co-actualidad* de la intelección sentiente debe entenderse como el *concepto radical de conciencia*. Pues, al quedar inteligida sentientemente la cosa real, queda a la vez, sentientemente *co-inteligido el acto de intelección*. Queda co-inteligido pero “no ciertamente como una cosa más sino en esa forma que expresa el gerundio español ‘estoy sintiendo’” (Zubiri 1980, 161). Y si llamamos, como dice Zubiri, al inteligir ciencia, tendríamos entonces aquí el momento de *conciencia* (Cf. *Ibid.*). Por tanto, para él la *conciencia* es, en última instancia, la “co-actualidad intelectual de la intelección

misma en su propia intelección” (*Ibid.*). Esto significa que si bien es cierto que la intelección no es conciencia, en el sentido moderno, porque *toda conciencia se funda en la co-actualidad*, no es menos cierto que necesariamente *toda intelección es consciente* (Cf. Zubiri 1980, 161-163). Precisamente porque toda intelección es co-actual.

En segundo lugar, el ser humano en virtud de que tiene sentientemente co-inteligida su intelección, siente, es decir, es *consciente que está en la cosa, y a la vez que la cosa está en él*. “Es lo que expresamos a veces cuando para decir que alguien está distraído en un asunto, o que no está impuesta en él, decimos que esa persona ‘no está en la cosa’” (Zubiri 1980, 162). Este es otro aspecto de la conciencia que también se funda en la actualidad común, pues solo podemos estar *en* la cosa porque primero y radicalmente estamos *con* la cosa. Es decir, porque primero la tenemos *co-inteligida* sentientemente junto con la intelección.

En tercer lugar, la actualidad común tiene un momento *de*. En virtud del cual el ser humano tiene *conciencia de la cosa y de su propia intelección*. Pero este momento se funda tanto en la actualidad común como en el carácter de *en*. Pues solamente porque estamos *en las cosas* podemos darnos cuenta *de ellas* (Cf. Zubiri 1980, 163).

La filosofía moderna, según Zubiri, identificó erróneamente la conciencia con la conciencia-de. Pero no solo esto, sino que cometió un error aún más grave, pues identificó la intelección con la conciencia-de. Esto le parece a Zubiri rotundamente falso, pues “solo hay ‘conciencia’ porque hay actualidad común [...] que es el carácter formal constitutivo de la intelección sentiente” (*Ibid.*).

En definitiva, *la intelección sentiente es actualidad común*, y por ello, *posee una estructura dual que envuelve tres aspectos* que le confieren a la intelección un carácter de conciencia. Ahora bien, no debe pensarse que la actualidad común se constituye por la integración de un sujeto y un objeto. Esto no ocurre así, sino al revés. Pues, gracias a que hay actualidad común se puede conceptuar,

aunque impropriamente, la intelección como sujeto y lo inteligido como objeto. En palabras de Zubiri:

[...] por ser actualidad común, es por lo que la intelección sentiente es actualidad de lo inteligido en la intelección, y de la intelección en lo inteligido. En cuanto actualidad de lo inteligido, esta actualidad conduce a una concepción y a un descubrimiento más pleno de lo que tan impropriamente suele llamarse 'objeto'. En cuanto actualidad de la intelección, es esta actualidad lo que conducirá después a descubrir y conceptuar la inteligencia misma, y en general a todo lo que con la misma impropiedad suele llamarse 'sujeto' (Zubiri 1980, 165).

Tampoco debe pensarse que este momento de actualidad común funda la realidad. Lo que ocurre es todo lo contrario. El *momento de realidad es el que funda la co-actualidad*, porque si bien no hay realidad sin actualidad, que lo actualizado sea real dependerá de *lo real mismo y no del momento de actualización*. Pues lo real se presenta con un carácter de *prius* en la intelección, además, solo puede actualizarse algo en la intelección gracias a que el momento intelectual es un momento abierto. Ciertamente lo es. Pero su *apertura no radica en lo que este tiene de intelectual, sino en lo que tiene de real*. Pues, como ya hemos dicho, la realidad es de suyo trascendental. Por lo tanto, la *realidad es, en definitiva, el fundamento de la actualidad común*.

En definitiva, *la esencia del acto de intelección consiste en la mera co-actualidad*. Mera co-actualidad que no es más que el simple quedar de lo inteligido en la intelección sentiente y de la intelección sentiente en lo inteligido. Actualidad común, que por lo mismo posee una estructura dual que envuelve tres aspectos: *con, en y de* de la actualidad. Aspectos que le otorgan a la inteligencia un carácter de conciencia, que en última instancia, está posibilitado por el momento de realidad. Ya hemos visto en qué consiste el acto de intelección para Zubiri. Ahora nos resta aclarar en qué consiste el método de Zubiri: el *análisis*.

5. El método de Zubiri: El análisis

El análisis es el método (Cf. Corominas 265) que emplea Zubiri para llevar a cabo su investigación acerca del acto de intelección. Este tiene su punto de partida en los *hechos* (Cf. Zubiri 1980, 14). Así lo afirma expresamente, por ejemplo, cuando señala que su análisis sobre el acto de intelección es: “[...] un análisis de los actos mismos. Son *hechos* bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere” (Zubiri 1980, 20).

Estos hechos los quiere *analizar* (Zubiri 1980, 14; 20; 25; 89; 134; 156; 203; 204-205; 285) prescindiendo de razonamientos conceptuales (Cf. Zubiri 13-14), de toda metafísica (Cf. Zubiri 1980, 20), de construcciones teóricas (Cf. Zubiri 1980, 156), de la discusión dialéctica de conceptos (Cf. Zubiri 1980, 25) y de las conceptualizaciones teóricas metafísicas o científicas (Cf. Zubiri 1980, 89). Por esta razón, antes de explicar en qué consiste el análisis deberemos aclarar en qué consiste el *hecho* para Zubiri. Para ello, en primer lugar, comenzaremos analizando sus *caracteres constitutivos* y *en qué consiste en sí mismo el hecho*. En segundo lugar, mostraremos la diferencia entre *análisis de hechos* y *teoría*. Y, en tercer lugar, *las ventajas que posee el análisis respecto de la teoría*.

5.1. El hecho

De partida diremos que los *hechos* son para Zubiri los *positum* que *por su propia índole son aprehensibles para cualquiera* (Cf. Zubiri 1983, 182-183). Lo que nos indica que el hecho posee dos características fundamentales en las que debemos reparar si queremos entender con claridad en qué consiste.

5.1.1. El carácter de *positum*

Ser un *positum* es la primera característica que debe poseer todo hecho para ser considerado como tal. Este carácter, a su vez, debe poseer tres caracteres constitutivos sin los cuales no será considerado un *positum*:

- a) El *positum* debe estar *actualizado en la intelección*, es decir, debe estar presente en la aprehensión de realidad. Esto significa que el *positum* es un carácter que tiene *lo real en la intelección* “sea cualquiera su forma de actualización” (Zubiri 1983, 180). Por eso, tendrá carácter de *positum*, tanto lo actualizado en la aprehensión primordial como en el logos y en la razón, como veremos más adelante.
- b) El *positum* debe estar *simplemente* actualizado en la intelección. Por ello se opondrá a toda elaboración intelectual, explicación, interpretación, etc. Pues, “no se trata de ir tras lo presente a una cosa que se manifiesta en lo presente, sino que se trata de tomar lo presente en y por sí mismo en su mero presentarse” (Cf. Zubiri 1983, 181).
- c) El *positum* debe estar *tan solo actualizado en y por su presentarse mismo*, lo que significa que lo actualizado será un “simple observable en la intelección” (*Ibid.*).

Por esta razón, para Zubiri, nunca poseerán el carácter de *positum*, por ejemplo: las ondas electromagnéticas, los átomos, una teoría de las sensaciones, el motor inmóvil, la divinidad de Jesús, etc. En cambio, sí tendrán el carácter de *positum*, por ejemplo: las sensaciones, las emociones y las voliciones. En palabras de Zubiri: “[...] el carácter de *positum*. Puede tenerlo también una determinada sensación (dolor, apreciación de un color, etc.), una determinada emoción (tristeza, alegría) o determinadas voliciones (movimientos, articulaciones fonéticas, etc.)” (Corominas 266).

Ahora bien, que el *positum* esté simplemente y tan solo actualizado en la intelección no significa que este tenga que ser necesariamente algo *estático*. Pues, como señala el autor: “El curso más radical de una vida personal, o una realidad que consistiera sólo en acontecer, no por eso dejan de estar presentes, y sólo presentes, en una intelección” (Zubiri 1983, 181).

En definitiva, algo será considerado un *positum* en la medida en que *esté simplemente y tan solo actualizado en la aprehensión en y por su presentarse mismo*,

y sea, por lo mismo, constatable en ella. En virtud de lo cual se opondrá, por su palmariedad, a toda elaboración conceptual.

5.1.2. El carácter de ser aprehensible para cualquiera

Ser por su propia índole aprehensible para cualquiera es la segunda característica que debe poseer todo hecho para ser considerado como tal. Por ello, no basta con que muchos aprehendan un *positum* para que este sea considerado un hecho. Pues algo puede ser aprehendido por muchos, pero no ser *–por su propia índole–* aprehensible para cualquiera. Así, por ejemplo: “Aunque a Cristo le hubieran visto quinientas personas, y aunque este testimonio sea verídico, estas apariciones así observadas no por eso serían un hecho, porque su presunta realidad no podría ser observada por cualquier otra persona [...] sino sólo por los agraciados con ellas” (Zubiri 1983, 183). Por otra parte, algo puede ser aprehendido solamente por una persona, pero no obstante considerarse un hecho. Pues, eso aprehendido, aunque no lo sea más que por una persona, será *por su propia índole* aprehensible para cualquiera:

Así puede ser que de un hecho histórico no haya tenido más que un solo testigo; si nos llega un documento fehaciente de que ese hecho ha ocurrido, y si lo así atestiguado es por su propia índole observable por cualquiera que lo hubiera aprehendido, entonces lo atestiguado por ese único observador es un hecho, *in casu*, un hecho histórico (Zubiri 1983, 182).

Así también, puede haber momentos de nuestra intimidad personal que tengan el carácter de *positum*, por ejemplo, las alucinaciones, los sueños, ciertas dolencias, etc., pero por no ser por su propia índole aprehensibles para cualquiera, no pueden ser considerados como hechos. Zubiri sostiene esto, a propósito de una discusión con su discípulo Ignacio Ellacuría acerca de si la benevolencia y otras dimensiones personales pueden ser consideradas hechos positivos por tener cierto tipo de inmediatez. En ese lugar nos dice:

Yo diría lo que dice San Pablo, aunque dé todas mis riquezas a los pobres, y aunque me entregue a ser quemado vivo por todos ellos, si no lo he hecho

con caridad, no me sirve de nada. Luego, esos actos tienen inmediatez, lo que no la tiene es el amor. Esos actos tienen inmediatez; no nos ha engañado, porque ha dado su riqueza, y el que ofrece su vida hasta ser quemado... inmediatez. Lo que no tiene nunca inmediatez es esa dimensión de amor. El amor no es inmediato. Será verdadero, pero ésta es cuestión aparte (Zubiri 1978 12-13).

Ellacuría quiso señalar que el amor también es inmediato, pero en otra forma, diciendo que hay: “diferentes formas de inmediatez” (Zubiri 1978 13). Zubiri lo corrige señalando: “No. No son diferentes formas de inmediatez. No. Inmediatez no hay más que una, lo demás son artilugios, circunloquios para bordear el problema” (*Ibid.*).

Por ello, “todo hecho [...] ha de ser *positum*, pero no todo *positum* es un hecho” (Zubiri 1983, 183). Ya que algo que esté actualizado en la aprehensión, como un color, pero no sea por propia índole aprehensible para cualquiera, como una alucinación, será un *positum* pero no un hecho. Sin embargo, el hecho positivo no debe confundirse con el *hecho científico*. Pues el hecho científico no es simplemente un hecho, sino un *modo de actualización de los hechos positivos en el logos* (Cf. Gracia 204-210). Por ello, para que un hecho sea considerado científico “lo observable por cualquiera ha de estar en cierto modo ‘fijado’. Hecho científico, pienso, es el hecho fijado” (Zubiri 1983, 184). Fijación que consiste en que el hecho científico, además de ser un *positum* que por su propia índole es aprehendido para cualquiera, depende además del sistema de conceptos de una determinada ciencia (Cf. Zubiri 1982, 64-66). Por ejemplo: “[...] si tomamos una bobina, hilos de cobre, una pila eléctrica, y una barra de hierro, veremos que en determinadas condiciones esta barra oscila y su oscilación puede registrarse en una escala. En este caso el hecho científico es la medida de la resistencia eléctrica de una bobina” (Zubiri 1983, 184). En cambio, el hecho positivo consistiría en la simple observación de las oscilaciones de la barra de hierro (*Ibid.*). Por ello, para que un hecho sea científico, a diferencia de un hecho positivo, le es indispensable *la selección de un determinado sistema de conceptos*, en función del cual se puede constatar la

realidad aprehendida. Más aún, los hechos científicos además de estar fijados pueden ser experimentados. Para lo cual se requerirá la intervención de un observador que maneje lo real, ya sea manipulándolo o simplemente observándolo. En definitiva, para Zubiri solo será un *hecho positivo* aquello que está *meramente actualizado en la aprehensión, y es, por su propia índole, aprehensible para cualquiera.*

5.2. El análisis de hechos y la teoría

Debemos comenzar diciendo que para Zubiri el análisis es tarea del *logos*, mientras que la teoría es tarea de la *razón*. Por ello, será imposible aclarar en qué consiste el análisis y la teoría sin aclarar antes en qué consiste el logos y la razón.

5.2.1. El análisis de hechos

La formalidad de realidad posee la característica de estar abierta desde sí misma, pues una misma aprehensión de realidad aloja diversas cosas. Esto permite que las cosas sean aprehendidas como una variedad unificada, pues siendo diversas son igualmente reales; ya que en todas ellas se expande el mismo ámbito inespecífico de realidad (Cf. Zubiri 1980, 151; 1983 19; 1984 97). Por ello no son otra realidad sino *realidad otra* (Cf. Zubiri 1980, 120). Por ejemplo, en un paisaje podemos ver árboles, flores, piedras, cerros, nubes, etc. Sin embargo, este se aprehende precisamente como *un* paisaje real que aloja distintas cosas. Por tanto, gracias a esta apertura toda cosa es de suyo *campal*. Pero además, toda cosa real, en virtud de su momento de suidad, remite a toda otra realidad, real o posible (Cf. Zubiri 1979, 29). Pues ser suya es a la vez no ser otra. Por ello, *toda cosa real lo es tan sólo respectivamente a otras cosas reales*. Por lo tanto, cada cosa real tiene de suyo dos momentos. Un momento de realidad individual y un momento de realidad campal (Cf. Zubiri 1982, 15). Son dos momentos de una misma realidad aprehendida compactamente en aprehensión primordial. Lo que significa que en esta aprehensión ambos momentos están aprehendidos “pro indiviso como momentos de la cosa real

misma” (Zubiri 1982, 15). Sin embargo, hay una modalización (Cf. Zubiri 1980, 253-256) ulterior de la aprehensión primordial de realidad que no solo aprehende las cosas teniendo carácter campal, sino también las *aprehende campalmente*. Es decir, *como cosas que al abrir un campo de realidad quedan inmersas en él*. Aquí, por lo tanto, el momento campal quedaría autonomizado frente al momento individual. Ya no sería únicamente un momento de las cosas reales, sino también un *ámbito* de realidad que aloja dichas cosas. Esto permite inteligir las cosas, no solo en sí mismas, sino también *respecto de las demás realidades del campo*. En virtud de ello no solamente habremos inteligido que la cosa *es real*, sino también lo que la cosa *es en realidad* respecto a las demás. Este momento ulterior de intelección es llamado por Zubiri *logos*. En él la cosa real queda actualizada en un movimiento que la lleva a otras realidades dentro del campo. Pues toda cosa se actualiza *entre y en función de otras cosas*. Este movimiento, no obstante, no depende del aprehensor, sino de la realidad misma:

Es la realidad misma la que al ser aprehendida como real determina su intelección ‘en’ la unidad del momento campal y del momento individual. No es un acto que parte de mí, sino un modo de actualización que parte de la realidad misma en cuanto es formalmente realidad sentida. Es el carácter sentido de lo real lo que nos determina necesariamente a hacernos cargo de lo que algo es en realidad (Zubiri 1982, 16-17).

Por lo tanto, el *logos no es otra cosa que la intelección de unas cosas desde otras dentro del campo de realidad*. Por ello, toda afirmación que realice el *logos* en el campo de realidad poseerá un carácter de *evidencia*. Pues, la evidencia consiste, en última instancia, en la *exigencia con que las realidades aprehendidas nos remiten a ciertas conceptualizaciones² y nos alejan de otras* (Cf. Zubiri 1982, 217-218). Por esto las afirmaciones del *logos* serán *un movimiento intelectual*

² El *logos* para realizar la intelección de unas cosas desde otras debe retraerse a un sistema de aprehensiones que Zubiri clasifica en preceptos, fictos y conceptos (Cf. Zubiri 1982 301ss). Para simplificar la cuestión aquí hablaremos solamente de conceptos.

exigido por las mismas cosas aprehendidas, y no una simple combinación de conceptos (Cf. Zubiri 1982, 224ss). Ahora bien, esta exigencia está determinada por la *fuerza de imposición* con que la realidad se actualiza en la aprehensión primordial de realidad. Pues, es ella la que en última instancia determina que refiramos o no un concepto a una determinada realidad. Sin embargo, la evidencia no es ninguna garantía frente al error. Solo hay una verdad para Zubiri que no admite error: la *verdad real* (Cf. Zubiri 1980, 236-237). Porque ella no depende de ningún sistema conceptual, ya que simplemente consiste en la *mera actualización de la cosa real en la aprehensión primordial*. Por ello no hay en ella posibilidad de error, pues los errores comienzan a la hora de analizar esta realidad con un determinado sistema de conceptos. Por esto, desde el momento en que pretendo inteligir unas cosas reales desde otras en el campo de realidad, se produce la *dualización entre lo inteligido y aquello desde donde se lo pretende inteligir*. Dualización que necesariamente plantea el problema de la *coincidencia* (Cf. Zubiri 1983, 260) entre la realidad actualizada y el sistema de conceptos con los que esa realidad ha de ser campalmente inteligida. Por ello, la evidencia que pueda lograr el logos nunca tendrá carácter apodíctico, pues siempre estará sujeta al error debido a que depende de un sistema de conceptos.

Por lo tanto, para Zubiri el *análisis consistirá en el deslinde o distinción que realiza el logos de unas realidades respecto de otras, tal como estas se actualizan como hechos en el campo de realidad y desde un elenco de conceptos determinado por ellas mismas*. Por esta razón, el análisis simplemente pretende aclarar lo analizado desde un determinado elenco de conceptos que también pertenece al campo de realidad.

5.2.2. La teoría

Por su parte, la teoría es obra de la *razón*. Razón que pretende explicar *qué son las cosas allende el campo de realidad*. Explicación que está *forzada por las mismas cosas reales*. Pues son ellas las que, en virtud de su carácter de realidad, nos llevan a averiguar qué son las cosas más allá de la aprehensión primordial. Para ello, la razón debe construir distintos *esbozos* sobre lo que las cosas

podrían ser en el mundo, es decir, *más allá del campo de la aprehensión* (Cf. Zubiri 1983, 217-222). Por lo tanto, la misma fuerza de imposición, que le exige al logos ciertas conceptualizaciones de las cosas y no otras, es la que obliga a la razón a *marchar hacia el fundamento de las cosas*. Sin embargo, a pesar de que son las cosas mismas las que fuerzan esta marcha, la marcha nunca queda asegurada, pues siempre estará la posibilidad de marchar en otra dirección. Por lo tanto, *las construcciones racionales siempre serán provisionales*. Esto no significa que no puedan ser verdaderas, sino que son verdades, que por su propia índole, siempre podrán ser superadas: “De ahí que la dirección misma de la razón sea siempre provisional. Provisional no significa que no sea verdad; ésta es otra cuestión de la que trataré después. Provisional significa que aún siendo verdad, es una verdad que por su propia índole está llamada no a ser forzosamente derogada, pero sí a ser superada” (Zubiri 1983, 63).

La verdad propia de la razón es el cumplimiento de lo esbozado en el campo de realidad (Cf. Zubiri 1980, 235). Por lo tanto, aquí se trata de una vuelta del mundo al campo, en que lo esbozado, es decir, lo que las cosas reales podrían ser en el mundo, se inserta satisfactoriamente en el campo de realidad (Cf. Zubiri 1983, 300-301). Sin embargo, si bien se puede verificar en una experiencia el cumplimiento de lo esbozado, nunca se podrá verificar si la razón aducida es la única y la verdadera razón: “Entonces resulta que una cosa es verificar en la experiencia el cumplimiento de lo esbozado, y otra muy distinta es verificar que la razón aducida es la única y verdadera razón” (Zubiri 1983, 273). “[...] si en virtud de la razón yo demuestro en un razonamiento contundente, por un silogismo en Barbara, que A es B, B es C, luego A es C, eso se puede comprobar. Yo puedo comprobar que A es C, lo que no comprobaré jamás es la razón de la verdad, pues podría haber otras razones” (Zubiri 1978, 11).

De esto mismo se deriva el carácter histórico de estas verdades. Sin embargo, aquí no se trata solamente de que las verdades racionales estén condicionadas por factores históricos, sino de que *su misma estructura de verificación es histórica*. El cumplimiento de un esbozo no es sino la realización de las posibilida-

des esbozadas, y es precisamente la realización de posibilidades lo que define toda historicidad³. De esta manera, los esbozos verificados van ampliando el campo de realidad (Cf. Zubiri 1983, 56-59; 1984, 248), y el campo así ampliado se convierte en un sistema de referencia para nuevos esbozos racionales.

Ahora bien, debemos dejar en claro que el logos y la razón antes de diferenciarse por su ámbito de aplicación, se diferencian por ser *dos modalidades de intelección*. Modalidades que, sin embargo, están intrínsecamente determinadas por su carácter campal o mundanal. Pues el logos es movimiento y no marcha, porque moviéndose en el campo de la aprehensión no tiene que marchar hacia nada. En cambio, la razón es marcha y no movimiento intelectual, pues tiene que ir más allá del campo de realidad hacia el mundo (Cf. Zubiri 1980, 277ss). Sin embargo, *campo y mundo no son dos zonas distintas de cosas*, sino el *mismo ámbito actualizado en modos distintos* (Cf. Zubiri 1983, 20). Pues el *campo es la misma respectividad mundanal en cuanto sentida* (Cf. Zubiri 1983, 20; 84). Por ello, la distinción entre el logos y la razón no puede interpretarse como dos aplicaciones a distintas zonas de cosas, sino solamente como *dos modos de actualización intelectual*, uno campal y otro mundanal, de las mismas cosas. Por esto, la caracterización de la razón como mundanal no pretende limitarla a una zona de cosas, sino solamente calificar su modo de intelección como marcha.

En definitiva, el *análisis* para Zubiri no consistirá sino en el desglose o distinción que realiza el logos de unas realidades respecto de otras, tal como están actualizadas en la intelección y se dan en el campo de realidad. Análisis que también se efectúa desde un elenco de conceptos que ellas mismas determinan. Por lo tanto, el análisis simplemente quiere aclarar lo analizado desde un

³ El hombre, a diferencia de los demás animales que sólo entregan formas de vida determinadas por factores bio-genéticos, entrega formas de estar en la realidad como posibilidades para aquellos que las reciben. Por ejemplo, entrega religión, modos de pensar, costumbres, etc. Posibilidades que solamente podrá realizar quien las recibe optando, ya sea para aceptar lo recibido, modificarlo o rechazarlo. Por tanto, la dimensión histórica del hombre consiste, en última instancia, en realización de posibilidades (Cf. Zubiri 1983 302-304).

determinado sistema conceptual que también pertenece, igual que lo analizado, al campo de realidad.

En cambio, la *teoría* consistirá en la averiguación de lo qué son las cosas más allá del campo de aprehensión. Averiguación que, no obstante, está forzada por las mismas cosas reales, pues ellas son las que, en virtud de su carácter de realidad, llevan a la razón allende el campo de aprehensión. Para lo cual, deberá construir distintos *esbozos* sobre lo que estas podrían ser en el mundo.

5.2.3. Las ventajas del análisis respecto a la teoría

Ahora bien, debemos preguntarnos qué ventajas posee el análisis que realiza el logos frente a la teoría de la razón, si como ya vimos, las verdades del logos, al igual que las de la razón, nunca serán apodícticas.

En primer lugar, el logos posee una ventaja frente a la razón, pues en él la cuestión de *la verdad se resuelve dentro del mismo campo de realidad*. En cambio, la *razón va más allá del campo*, pues pretende decirnos lo que son las cosas en el mundo. Por ello, en el análisis el error no consiste en la refutación de un esbozo de lo que las cosas reales podrían ser en el mundo, sino simplemente en una *desviación de la coincidencia entre la cosa real y el sistema de conceptos desde el que la queremos inteligir* (Cf. Zubiri 1982, 290ss). Sin embargo, como el análisis solo pretende examinar las cosas reales tal como están actualizadas en la aprehensión, siempre será posible reconocer la verdad y el error de una afirmación apoyándose en la actualidad misma de las cosas (Cf. Zubiri 1982, 308-311). Por eso, siempre se podrá corregir el error mediante conceptos que estén más conformes a la cosa real, sin salirnos del campo de la aprehensión. De este modo, se consigue una *aproximación gradual en la conformidad* (Cf. Zubiri 1982, 319ss, 324ss). Sin embargo, esta conformidad nunca será perfecta, pues siempre habrá más realidades que conceptos desde los que pretendemos inteligir. Por ejemplo, si afirmamos que esta mesa es marrón, no podemos pretender una plena adecuación, porque siempre será posible distinguir innumerables grados de marrón que habría que diferenciar. Sin embargo, como solo nos referimos a este color actualizado en la aprehensión

y únicamente lo queremos inteligir desde un sistema de conceptos relativos al color, podremos afirmar coincidentalmente que la mesa es marrón. Esto da lugar a una afirmación verdadera, mientras que la afirmación de que esta mesa es blanca supondría una desviación en la línea coincidencial de la verdad del análisis. Sin embargo, *el análisis nunca puede pretender evidencias*, pues los conceptos utilizados en él siempre estarán lastrados con el peso de lo antiguo. Porque lo antiguo hace posible aprehender lo que lo nuevo es en realidad, pero tiende con exceso a asimilar lo nuevo a lo antiguo (Cf. Zubiri 1982, 60). Además, la mayoría de los conceptos han sido construidos por la inteligencia (Cf. Zubiri 1982, 104ss). Por tanto, *hay tanta construcción en el análisis como en la teoría*. Por ello, todo concepto utilizado, además de no poder pretender nunca una adecuación plena, debe reconocer también que en su mismo origen hay una creación libre que pudo haberse realizado en otra dirección.

Por esta razón, el objetivo de los análisis de Zubiri nunca fue alcanzar un saber apodíctico, sino simplemente arrancarle a la realidad “algunas pobres esquilas de su intrínseca inteligibilidad” (Zubiri 1980, 15) utilizando los conceptos de que disponemos. Tarea que sin embargo solo es posible porque ya estamos “instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad” (Zubiri 1980, 15). Por ello, solo serán correctos los análisis cuando *los conceptos empleados sean conformes a los hechos que se quieren aclarar*.

En definitiva, el análisis aventaja a la teoría, pues este versa sobre *un hecho actualizado en la aprehensión*. Y además, los conceptos que este utiliza *no pretenden explicar cómo es lo real en el mundo*. Por lo tanto, no tratan de averiguar *qué son* las cosas que están presentes en el campo de realidad. Sino tan solo *aclarar con rigor el hecho analizado desde un determinado sistema de conceptos*. No obstante, como vimos, sus resultados nunca serán una descripción exhaustiva, sino solamente una aproximación al hecho analizado. Pues, tanto el campo de realidad como el sistema de conceptos empleados en el análisis están sujetos a ampliación. Sin embargo, el hecho de *permanecer en el campo de realidad* será la mayor ventaja que este tendrá respecto a la teoría, pues que desde allí se podrá siempre examinar la verdad y el error de un análisis

apoyándose en la *actualidad misma de las cosas*. Por eso, siempre será posible corregir sus errores mediante conceptos que estén más conformes a la cosa real analizada.

Ya hemos explicado en qué consiste el análisis para Zubiri. Ahora nos resta explicar en qué consiste el carácter de *primordialidad* del acto de intelección que hemos ido analizando a lo largo de este trabajo.

6. La primordialidad de la intelección

De entrada diremos que este carácter de primordialidad indica que el acto de intelección es *la modalización primaria y radical de la intelección* (Cf. Zubiri 1980, 256). Respecto de la cual las demás modalizaciones no pasan de ser modalizaciones ulteriores (Cf. Zubiri 1980, 256). Por lo tanto, para poder abordar correctamente este carácter deberemos antes explicar en qué consiste la modalización intelectual.

Como vimos, inteligir para Zubiri consiste en la mera actualización de lo real como real; sin embargo, existen distintos modos de actualización. Pues, la realidad es una formalidad que se abre en distintas modalizaciones respectivas. Por ello, la realidad actualizada en la intelección puede estar presente en distintos aspectos formales, determinando con ello, distintos modos de intelección (Cf. Zubiri 1980, 253). A esta *diversificación de la actualización intelectual*, determinada por lo real, Zubiri la llama modalización intelectual:

De ahí que al ser actualizada la cosa real en la intelección, esta cosa real puede estar actualizada en distintos aspectos formales suyos. Lo cual determina el que la actualización intelectual misma pueda quedar afectada por la diversidad de los aspectos formales de cada cosa. La diversidad de la actualización de lo real según sus distintos aspectos formales constituye lo que aquí llamo *modos de intelección* (Zubiri 1980 253).

Como ya vimos anteriormente, la realidad de la cosa está abierta transcendentemente a lo que ella es en sí misma. Pero a la vez está abierta a las demás realidades. Pues bien, *la actualización de una cosa real en y por sí misma* es lo que constituye la intelección de algo *como real* (Cf. Zubiri 1980, 254). En cambio, *la actualización de una cosa real respecto de otra* es lo que constituye la intelección de lo que la cosa es *en realidad* (Cf. Zubiri 1980, 254). Sin embargo, no debe pensarse que se trata de dos intelecciones, pues solo son dos modalizaciones de la misma intelección, ya que la misma respectividad de realidad, en sus dos direcciones: *a sí misma* y *a las demás realidades*, es la que se actualiza en la intelección. Sin embargo, la respectividad a las demás cosas reales no es algo unívoco, pues la apertura de la formalidad de realidad se abre tanto en la línea de la *suidad* remitente como de la *mundificación* remitente. Por ello, existen dos modos diversos de intelección de lo que algo es en realidad: el *logos* y la *razón*. Como ya hemos visto, el *logos* consiste en inteligir qué son las cosas respecto de otras en el campo de realidad. En cambio, la *razón* consiste en inteligir lo qué las cosas son en realidad en el mundo. No obstante, estos dos modos envuelven intrínseca y formalmente la intelección de algo *como real*. Pues solo se puede inteligir lo que algo es en realidad en el campo y en el mundo, una vez que se ha inteligido en sí mismo como real. Ya que una cosa para poder actualizarse respecto a otra, primero debe *comenzar por estar presente como algo real*. Por tanto, estos dos modos solo serán modalizaciones ulteriores de esta intelección. Además, lo aprehendido en sí mismo como real posee un momento de *prius*, de anterioridad formal en la intelección, y un momento de *fuerza de imposición*. Fuerza que apoyada en dicho carácter de *prius* nos lanza a averiguar lo que algo es en realidad en el campo y en el mundo. Por ello, *la intelección de algo como real poseerá un carácter de primariedad respecto a las otras modalizaciones intelectivas*. Este carácter primario de intelección es justamente el que Zubiri llama *aprehensión primordial de realidad*. Por tanto, *la primariedad consiste en que el acto de aprehensión de realidad no es sino el acto elemental de intelección*, pues, constituye la estructura básica de toda intelección, puesto que toda modalidad intelectiva, para ser intelectiva, supondrá, a fin de cuentas, la aprehensión de realidad.

7. Recapitulación de la posición de Zubiri

7.1. La posición de Zubiri respecto al análisis del acto de intelección primordial

Queremos expresar de modo claro y sintético la posición de Zubiri respecto al *hecho de intelección primordial* y al método que utiliza para abordar dicho acto: el *análisis*. Nuestra intención es doble. Por una parte, queremos ser justos con Zubiri y exponer su posición respecto a estos dos puntos de la manera más ajustada posible a su filosofía. Por otra parte, buscamos hacer más clara nuestra crítica, contratándola con la posición de Zubiri al respecto. En la aclaración de estos puntos se juegan cosas esenciales:

- a) Porque si el hecho de intelección no es realmente un hecho, el análisis de Zubiri pierde su consistencia, pues este tiene como punto de partida el *hecho de intelección*. Por esta razón, solo se podrá probar que el análisis intelectual que él lleva a cabo, es un verdadero análisis en la medida en que *se muestre que el acto de intelección es verdaderamente un hecho*. Por tanto, para mantener en pie la pretensión de Zubiri resulta indispensable mostrar que efectivamente *el acto de aprehensión se co-actualiza en el mismo acto de intelección y es, por su propia índole, aprehensible para cualquiera*. Para realizar correctamente esto, deberemos examinar primero en qué consiste la *actualidad* y luego la *co-actualidad*. Ya que solo de esta forma podremos entender porque Zubiri considera que el acto de intelección es un hecho.
- b) Si Zubiri no realiza efectivamente *un análisis del acto de intelección sino una teoría acerca de este acto*, sería infiel a su propósito más hondo, que como ya hemos visto en los capítulos anteriores, consiste en realizar un análisis del hecho de intelección. No obstante, en muchos lugares de su análisis parece desviarse hacia una teoría de la intelección. Por ello, se hace indispensable justificar desde la posición de Zubiri –para que no quede ninguna duda– esta importante cuestión.

7.2. El carácter de hecho del acto de intelección

7.2.1. La actualidad

Como dijimos en un principio, Zubiri quiere analizar el acto de intelección *en y por sí mismo* evitando cualquier *teoría explicativa* que dé cuenta de él. Por ello, lo toma exclusivamente en su inmediatez. En esta inmediatez Zubiri descubre, como ya vimos, que la esencia de la intelección no consiste en una relación (Cf. Zubiri 1979, 43) entre el sujeto que intelige y el objeto inteligido. Tampoco consiste en una actuación (Cf. Zubiri 1980, 142-143), es decir, en un acto que produce la inteligencia. Sino, por el contrario, descubre que la esencia del acto intelectual no es sino la *actualización* (Cf. Zubiri 1980, 133ss). Actualización que consiste en que lo inteligido simplemente *queda* en la intelección, es decir, simplemente *está presente* desde sí mismo en la intelección.

7.2.2. La co-actualidad

Como vimos anteriormente, para Zubiri la actualidad no concierne únicamente a lo inteligido sino también al acto de intelección. Pues, la actualización intelectual no radica únicamente en el estar presente de lo inteligido en y por sí mismo en la aprehensión intelectual, sino también, en el *estar presente de la intelección misma en lo inteligido*:

Ante todo, en la intelección sentiente es actual, es decir, está presente, la realidad de lo inteligido. Pero no es sólo esto, sino que al estar presente lo inteligido, por ejemplo, al estar presente esta piedra, no sólo *veo la piedra* sino que siento que *estoy viendo* la piedra. No solamente 'está vista' la piedra, sino que estoy viendo la piedra. Es la unidad del estar presente la piedra y del estar presente mi visión(...) Describir la intelección como presencia de la cosa en la inteligencia es hacer una descripción unilateral. Tan presente como la cosa 'en' la inteligencia, está presente la inteligencia 'en' la cosa (Cf. Zubiri 1980, 155;159).

Esto significa que la actualización intelectual es una actualización común en que está presente la intelección *con* lo inteligido, *en* lo inteligido y es *de* lo inteligido. Por ello, en toda actualización de una cosa real en la intelección *se actualiza también la propia intelección*. Sin embargo, no debe pensarse que se trata de la síntesis de dos actualidades, pues, por el contrario, es una misma actualidad la actualidad de la cosa inteligida y la actualidad de la intelección en lo inteligido. En palabras de Zubiri:

Es un mismo ‘estar’, una misma actualidad. La actualidad de la intelección es la misma actualidad de lo inteligido. No hay dos actualidades, una de la piedra y otra de mi visión intelectual, sino una misma actualidad. La actualidad en la inteligencia sentiente es, pues, ‘a una’ actualidad de lo inteligido y de la intelección. Es una misma actualidad (Zubiri 1980 155).

Por ello, la actualidad común de lo inteligido y de la intelección es numéricamente la misma: “[...] en la mera actualidad de la cosa y del inteligir se actualiza, por la identidad numérica de su actualidad, la intelección y lo inteligido [...]” (Zubiri 1980, 156). Después se podrá distinguir en esta actualidad común dos realidades, pero el hecho irrefragable es que primordialmente se actualizan a una las dos (*Ibid.*). Por esto, la realidad del acto de intelección está actualizada en la misma realidad de la cosa. Por lo tanto, la co-actualidad, en última instancia, consistirá en la unidad de un físico estar. Por esta razón, se puede considerar el acto de intelección de realidad como un hecho, pues este está actualizado en la misma intelección de la cosa real, y esta actualización es por su propia índole aprehensible por cualquiera. Pues, cualquiera podrá comprobar al ver una piedra que realmente está viendo una piedra (*Cf.* Zubiri 1980, 157). Por lo tanto, desde la filosofía de Zubiri el acto de aprehensión es un hecho que por lo mismo puede ser analizado.

8. Justificación del análisis de la intelección primordial

Como vimos, la intención de Zubiri es realizar un *análisis del hecho del acto de intelección*, considerándolo en y por sí mismo, y no una teoría de la intelección: “Esta explicación no es cuestión de razonamientos conceptuales, sino que es cuestión de un análisis de los hechos de la intelección. Ciertamente es un análisis complejo y no fácil [...] Pero es mero análisis” (Zubiri 1980, 14). No obstante, no debemos conformarnos simplemente con las afirmaciones de Zubiri, pues bien puede suceder que lo que él pretendió realizar nunca lo haya llevado a cabo realmente. Sin embargo, pensamos que sus afirmaciones se pueden fundamentar desde su filosofía, si nos fijamos, por ejemplo, en dos aspectos de su investigación.

a) Cuando Zubiri afirma que “lo que buscamos es la índole constitutiva, esto es, la índole esencial de la intelección en y por sí misma” (Zubiri 1980, 24), se podría pensar que su investigación rebasa el ámbito de un mero análisis⁴. Sin embargo, el término esencia, para Zubiri, no siempre designa el sistema de notas fundamentales de una realidad (Cf. Zubiri, 1985, 15ss). Pues, como el mismo señala este término también se puede emplear en un sentido lato para señalar la “índole formal [...] que sin compromiso ulterior, llamo esencia” (Cf. Zubiri 1980, 133). Por eso, advierte que su estudio sobre el acto de inteligir: “No se trata [...] de una metafísica de la inteligencia, sino de la estructura interna del acto de inteligir” (Cf. Zubiri 1980, 20). No obstante, esta aclaración nos retrotrae al mismo problema anterior, pues el término “estructura” parece referirse al ámbito teórico. Sin embargo, Zubiri utiliza este término en tres sentidos distintos. En un sentido para designar la investigación racional de las notas fundamentales de algo, más allá de la aprehensión (Cf. Zubiri 1980, 95). Aceptación que, como ya vimos, claramente corresponde a la investigación teórica. En otro

⁴ Esta sería la primera impresión que se produciría, según Jesús Conill, al enfrentarnos a los análisis intelectivos de Zubiri: “La primaria impresión que produce la lectura de este prolijo análisis [...], ordenado mediante nociones como ‘estructura’, ‘estructura formal, modal, trascendental, esencial’, ‘índole formal’, ‘esencia’ [...], es que rebasa las pretensiones de un mero análisis” (Conill 1988 231).

sentido, habla de índole estructural como sinónimo de índole constitutiva, formal y esencial, entendida en un sentido lato (Cf. Zubiri 1980, 23-24; 75; 99). Y por último, también utiliza este término para referirse a un sistema de notas actualizadas en la aprehensión (Cf. Zubiri 1980, 31; 75; 99). En estas dos últimas acepciones la palabra estructura se refiere tan solo a lo actualizado en la aprehensión. Pues todo lo que se actualiza se nos presenta con una estructura, es decir, se nos presenta poseyendo un sistema unitario que se proyecta en sus notas⁵:

Vuelvo a decir que no se trata de construir conceptos teóricos, sino de llevar a cabo el análisis atento de cualquier aprehensión de lo real. En la sustantividad sistemática, la unidad del sistema constituye su *in*, sus *intus*, su interioridad. Aquí, interioridad no significa algo oculto por bajo las notas, sino que es tan sólo la unidad misma del sistema de ellas. La unidad es lo que hace de estas notas un *constructo*: ser ‘notas-de’ el sistema. Las notas por sí mismas son la proyección de la unidad misma: son su ‘ex’, su ‘extra’, su exterioridad. Toda realidad es así un *in* y un *ex*, interioridad y exterioridad. Es interior porque es sistema; es exterior porque es proyección en las notas. Como sistema, toda realidad es externa. No son dos momentos conceptivos, sino dos momentos físicos, aprehensiblemente descritos, del constructo sentido. La proyección de la unidad en sus notas tiene dos aspectos. Por un lado, es una *plasmación* de la unidad en sus notas, una plasmación de la interioridad: en este aspecto las notas son la *ex-structura* del constructo, son la estructura del *in* (Zubiri 1980, 205).

Ahora podemos entender por qué Zubiri señala que su estudio es un análisis de la *esencia* o estructura constitutiva del acto de inteligir, sin que esto implique la realización de una metafísica de la inteligencia.

⁵ “Nota”, para Zubiri, es un participio que designa lo notado, lo que es notado, sea eso lo que sea, sin hacer referencia a algo de lo que sea nota. (Cf. Zubiri 1980 33).

b) Cuando Zubiri se propone averiguar cuál es la índole constitutiva de la intelección en cuanto tal, no sigue una vía inductiva:

Este análisis habrá de recaer, acabo de decirlo, sobre la intelección como aprehensión. Pero como el hombre tiene muchas formas de intelección, el análisis que me propongo puede llevarse a cabo por caminos muy distintos. Un camino consistiría en hacer el cómputo de los diversos tipos de intelección tratando de obtener por comparación lo que esos tipos tienen en y por sí mismos de intelección. Es una vía inductiva. Pero esto no es pertinente para nuestro problema (Zubiri 1980, 23).

Zubiri rechaza esta vía, en primer lugar, porque por ella solo llegamos a un *concepto general* de intelección y no a la índole constitutiva de la intelección, que es lo que se propone averiguar. Pero también, y esto es lo que aquí más nos interesa, porque la inducción es para él un método racional (Cf. Zubiri 1983, 208) y por tanto, algo que nos llevaría al fundamento de la intelección. En cambio, lo que él quiere es realizar un análisis del hecho de intelección considerándolo en y por sí mismo. Para lo cual se atiene solamente al hecho de intelección que se co-actualiza en el mismo acto de intelección. Por lo tanto, el estudio que realiza Zubiri sobre el acto de intelección no es una investigación racional, sino simplemente un análisis que el logos hace de este acto: “[...] podemos afirmar sin ambages que el análisis de la *Trilogía* es cometido del logos y no de la razón [...]” (Corominas 270). Por ello, se podría afirmar, desde la filosofía de Zubiri, que él se mantiene en el ámbito de lo actualizado en la intelección y no se desliza hacia realidades que fundamentarían dicho acto, pero que no obstante, se encontrarían más allá del acto de intelección primordial. Como ocurre en la investigación racional.

9. Crítica al análisis del hecho de intelección primordial

9.1. El deslizamiento del hecho de intelección al hecho de la realidad en el acto⁶: la actualidad

Como hemos visto, Zubiri se propone estudiar la intelección primordial como un hecho, para lo cual desea averiguar en qué consiste su estructura y su índole formal. A esta indagación responde diciendo que la intelección consiste en un modo de aprehensión, y esta a su vez, consiste en el momento en que la cosa real *está presente* desde sí misma en la intelección. A este *estar presente* en cuanto *estar* de la cosa real lo llama *actualidad*. Por tanto, la intelección consistiría, en última instancia, en un *modo de actualidad intelectual*.

Sin embargo, si nos detenemos un poco en estas consideraciones no tardaremos en percatar que la *actualidad* es el carácter que poseen las *cosas reales presentes en la intelección*, y por tanto, es *un momento de la realidad aprehendida*, pero no del *acto mismo de intelección* en cuanto tal. No obstante, Zubiri argumentará que la actualidad es un carácter de la intelección, pues el acto de intelección está a su vez actualizado en la cosa inteligida. Sin embargo, esta actualidad común de la intelección y de la realidad de la cosa inteligida no es la co-actualidad del *carácter intelectual de la intelección* y de la *realidad actualizada* en dicho acto, sino la *co-actualidad de la realidad del acto de intelección y de la realidad actualizada en dicho acto*: “Mi propio acto de intelección sentiente es real, es una realidad. Y esta realidad está actualizada con la realidad de la cosa en la misma actualidad que ésta” (Zubiri 1980, 157). Por tanto, es una *co-actualidad de realidad* que *no considera el carácter del acto de intelección en cuanto tal*, pues en ambas actualidades se trata de un *estar presente desde sí mismo como real*. Por esta razón, en la co-actualidad seguimos considerando la *realidad* del acto de intelección, pero no la *intelección en cuanto tal*. Con ello, ya se ha dejado de considerar el carácter de hecho que debe tener el acto

⁶ Antonio González toca en parte este problema, pero no lo aborda —como nosotros lo hacemos— desde la inconsecuencia en su propósito de analizar el acto en y por sí mismo, sino desde su crítica a Zubiri que consiste en reprocharle la identificación que realiza entre *acto* y *actuidad*. (Cf. González 2001 639-684).

de intelección, para deslizarse al carácter de hecho que posee la realidad del acto de intelección en la realidad de lo inteligido.

Antonio González, por su parte, propone que el acto intelectual podría entenderse no como *actualidad* sino como *actualización* (Cf. González 681-683), es decir, no como un *estar presente* sino como un *hacerse presente*. Pero aún comprendiendo el acto intelectual de esta manera, seguiríamos en el análisis del acto *en cuanto real*, pues el hacerse presente es un *hacerse presente de la realidad inteligida y no del acto de intelección*. Todo lo anterior tiene importantes implicancias, pues la co-actualidad originaria entre intelección y realidad consistirá, en definitiva, en la co-actualidad de dos realidades, pero no en la verdadera co-actualidad que busca Zubiri, ya que esta debe darse entre el acto de intelección en cuanto tal y la realidad. De esta manera(,) quedará en penumbras el carácter de hecho, tanto del acto de intelección como de la esencia de la intelección y, por lo mismo, de la congenereidad originaria entre intelección y realidad. Por tanto, a pesar de todos sus esfuerzos analíticos no se habrá avanzado un ápice en la aclaración del hecho de intelección en cuanto tal, que es precisamente lo que Zubiri se propone en su *Trilogía*.

9.2. El deslizamiento desde el análisis del acto de intelección primordial hacia una teoría

Zubiri se acercará al acto de intelección desde una teoría⁷, pero no desde un análisis. Lo que ocurre es que Zubiri solo podrá entender la índole formal del acto de intelección como la co-actualidad de la *realidad del acto de intelección y de la realidad inteligida*, en la medida en que el *acto mismo de intelección se actualice como real*. Pero la única manera en que el acto de intelección se presente de este modo, es que lo haga en un *segundo acto intelectual que le permita actualizarse como real*. Por tanto, solamente desde este segundo acto intelectual, que permite que el acto de intelección comparezca como real, surgirá la

⁷ Aquí “teoría” la entendemos en el sentido zubiriano, es decir, como la averiguación de lo qué son las cosas más allá del campo de aprehensión.

realidad del primer acto de intelección, haciendo posible con ello la co-actualidad de realidades. Pero esto como vemos, no pasa de ser una teoría sobre la esencia de la intelección y no un análisis del acto mismo de intelección. Con esto su pretensión de realizar un análisis del hecho del acto de intelección se desvanece inevitablemente. Debemos recordar, aunque parezca una redundancia, que la realidad es un carácter que aparece *en el acto de intelección*. Por más que la realidad remita más allá de este acto, ella es siempre un carácter que tienen las cosas en dicho acto, es decir, un carácter que adquieren cuando *se presentan en tal acto*. Por tanto, todo lo que comparece en el acto intelectual comparece como real, incluso el mismo acto de intelección⁸ cuando comparece en otro acto intelectual. Debido a que la búsqueda de Zubiri siempre ha estado guiada por la comprensión de la realidad, no es de extrañar que la consideración de la realidad del acto intelectual tenga una prioridad sobre la consideración del *acto de intelección en cuanto tal*. Así lo muestra en un curso de 1969-1970, titulado *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* donde Zubiri critica el *cogito* cartesiano señalando que el acto de intelección siempre se presenta primeramente ante nosotros como real:

En efecto, tomemos el pensamiento pensado: yo pienso que pienso. En este ‘que yo pienso’, ¿de qué pensamiento trata Descartes? No de todo el pensar en general o del intelecto en general, como los medievales; Descartes entiende que su intento de duda es ‘yo pienso’, que yo soy *actualmente* pensante. En esta actualidad es donde estriba el carácter del ‘que yo pienso’. Ahora, esa actualidad es lo que decimos en español *estoy pensando*. Decir ‘yo pienso que yo pienso’ es en manos de Descartes —diga él lo que dijere— ‘yo pienso que estoy pensando’. Pero, ¿Quién no ve entonces que toda la fuerza del *ergo* radica, no precisamente en el hecho de que estoy *pensando*, sino en el carácter mismo del ‘estoy’, en la actualidad misma? El carácter pensante pasa a segundo plano y lo que nos queda en primer plano es ese ‘estar’: yo pienso que *estoy* pensando. Justamente en el ‘estar’ es donde estriba la actua-

⁸ Podríamos figurarnos la intelección como un rey Midas, pues todo lo que en ella se actualiza queda trocado ineludiblemente en realidad.

lidad del pensamiento, y por consiguiente, su carácter mismo de realidad. La realidad del pensamiento, y no solamente su dimensión de verdad, es lo que constituye la fuerza inicial y radical del *cogito* (Zubiri 1994, 133-134).

Sin embargo, pensamos que es al revés, pues nuestras indagaciones nos muestran que existe una *anterioridad formal del acto de intelección*, en el que se presenta lo otro como lo real, respecto a la realidad actualizada en dicho acto intelectual. Ya que, la realidad, como el mismo Zubiri señala, es un carácter que aparece *en* el acto de intelección. Por tanto, dicho acto es la *condición de posibilidad de la actualización de cualquier realidad*. Más aún. Su carácter de realidad depende de esa actualización. Ya que si no se presenta en el acto de intelección, jamás podría comparecer como *real*, es decir, como *de suyo*, como *en propio*. En definitiva, Zubiri, a pesar de sus esfuerzos, nunca se moverá en el carácter de hecho del acto de intelección, que le hubiese permitido analizar la intelección en cuanto tal. Por el contrario, solo considera como hecho el carácter de realidad de dicho acto. Por ello, resbala hacia una teoría de la intelección que deja en la penumbra la esencia de la intelección en cuanto tal, y por lo mismo, la mutua congenerencia que supuestamente guarda el inteligir con la realidad.

Agradecimientos

El autor agradece encarecidamente a la Fundación ICALA (Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland), sin la cual la realización de este artículo hubiese sido imposible.

Bibliografía

- Conill, J. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988. Impreso.
- Corominas, J. *Ética Primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. Bilbao: Desclée de Bouwer, 2000. Impreso.

- Gracia, D. *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor Universitaria, 1986. Impreso.
- Ferraz, A. “Sistematismo de la filosofía zubiriana”, en D. Gracia (ed.), *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid: Trotta, 1995. pp. 51-71. Impreso.
- González, A. *Estructuras de la praxis*. Madrid: Trotta, 1997. Impreso.
- _____. (2001): “El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri”, EN: *Miscelánea Comillas* 59, pp. 639-684. Impreso.
- Pintor-ramos, A. “Inteleccionismo e intelectualismo”, en D. Gracia (ed.), *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid: Trotta, 1995. pp. 109-128. Impreso.
- Zubiri, X. “Dos sesiones del seminario Zubiri de 1978”. Web. <www.geocities.com/praxeologia/index2>
- _____. “Respectividad de lo real”, en *Realitas III-IV*, Madrid. 1979. pp. 13-43. Impreso.
- _____. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza, 1980. Impreso.
- _____. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza, 1982. Impreso.
- _____. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza, 1983. Impreso.
- _____. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984. Impreso.
- _____. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza, 1985. Impreso.
- _____. *Los problemas filosóficos de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza, 1994. Impreso.