

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año X

1984

Núm. 19

INDICE

	Pág.
Juan José Garrido Zaragoza: Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri	1
José Janini: Las misas votivas del "Liber ordinum" publicadas por Ortiz.	99
Vidal Guitarte Izquierdo: Obispos auxiliares en la historia de la diócesis de Segorbe-Castellón	113
Manuel Camarasa: Concepción del amor interpersonal en Pedro Laín Entralgo. El otro como prójimo ...	137
Nota:	
Gonzalo Gironés: Sustancia y accidente (En torno a la presencia eucarística de Cristo)	189
Recensiones	199
Actividades departamentales	219

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

FUNDAMENTOS NOÉTICOS DE LA METAFÍSICA DE ZUBIRI*

Por Juan José Garrido Zaragoza

CAPÍTULO 1

LAS ETAPAS DEL REALISMO ZUBIRIANO

Zubiri está empeñado desde sus primeros escritos en la fundación de un nuevo realismo capaz de elevar a la filosofía al rango de riguroso saber metafísico. La formulación de este realismo culmina en lo que podríamos llamar un "realismo puro" o, como él prefiere decir, "reismo". En este breve capítulo, que tiene un carácter meramente introductorio, nos proponemos trazar a grandes rasgos los diferentes momentos en los que

* *Utilizamos las siguientes siglas:*

CDT: *El concepto descriptivo de tiempo.*

DHSH: *La dimensión histórica del ser humano.*

FM: *Filosofía y metafísica.*

HC: *El hombre y su cuerpo.*

HRP: *El hombre, realidad personal.*

IS: *Inteligencia sentiente.*

NHD: *Naturaleza, Historia, Dios.*

NIH: *Notas sobre la inteligencia humana.*

OH: *El origen del hombre.*

RR: *La respectividad de lo real.*

SE: *Sobre la esencia.*

SPF I y II: *Sobre el problema de la filosofía.*

TFJ: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio.*

Citamos el libro Naturaleza, Historia, Dios de la siguiente manera: título del ensayo en cuestión, sigla y páginas. Por ejemplo: El acontecer humano, NHD, 309.

Las referencias bibliográficas las damos completas una sola vez, pero no en el lugar donde el libro o el artículo se mencionan por primera vez, sino en la bibliografía que se encuentra al final del trabajo.

se va plasmando su pensamiento antes de llegar a su posición definitiva. Ello nos ayudará a comprender mejor la naturaleza y alcance de su proyecto filosófico.

1. EL OBJETIVISMO FENOMENOLÓGICO

Ya en su tesis doctoral *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (1921-1922) se propone Zubiri elaborar una filosofía que, superando los planteamientos subjetivistas e idealistas de la época moderna, permita fundamentar los nuevos resultados de la ciencia contemporánea. Esta filosofía debe ser, en opinión de Zubiri, de clara orientación realista. Ahora bien, el realismo es en estos momentos sinónimo de "objetivismo fenomenológico".

Para llevar a cabo este propósito hay que negar desde el primer momento la validez del problema crítico y situarse así fuera del ámbito de los llamados "tiempos modernos". Con la ayuda de los resultados de la psicología empírica y de la fenomenología de Husserl, rechaza Zubiri por falsos dos de los supuestos fundamentales de toda filosofía idealista: 1.^o) la identificación de *sujeto* y *conciencia* y 2.^o) la tesis de la *inmanencia de la conciencia*.

Frente al primero sostiene que por *sujeto* debe entenderse "la unidad sintética y la raíz de todos los actos" ¹ que realiza un individuo. El sujeto es una realidad compleja que se manifiesta en las sensaciones orgánicas, afectos, estados dinámicos, etc. Es cierto que todas estas manifestaciones se dan en una relación de conciencia, pero también lo es que no todos son necesariamente conscientes: "La conciencia es un acto del sujeto -escribe-, y el sujeto es la unidad sintética de todos los actos, entre los cuales los actos de conciencia son solamente un grupo especial". ² Hecha esta distinción, y apoyado en la tesis fenomenológica de que la conciencia es pura virtualidad intencional, puede Zubiri negar una de las consecuencias más nefastas a su juicio de la filosofía moderna: la sustantivización de la conciencia. "La conciencia carece de toda realidad; es sólo el carácter de algunos de los actos del sujeto". ³

Frente al segundo afirma que la conciencia, dado su carácter de virtualidad intencional, es pura relación a un *objeto*, y que por objeto hay que entender todo aquello que de una u otra manera es término

¹ TFJ, 88.

² TFJ, 90; cfr. también, 95 y 111.

³ TFJ, 79; cfr. también, 86.

de un acto de conocimiento; esto es, todo aquello que está presente de forma inmediata a la conciencia pero que, en el mismo acto de estar presente, se muestra como no siendo ella. Objeto no se identifica, en consecuencia, con "cosa existente", pues un número transfinito, un centauro, una sirena, etc. son objetos con igual derecho que el libro y la mesa que hay delante de nosotros. Tampoco se identifica con la "cosa en sí", pues la "cosa en sí" como algo independiente de mí es un concepto explicativo, no fenomenológico. El *objeto* es la "cosa" en tanto que presente a la conciencia. Se le puede también llamar "ser" y afirmar que el "ser es el correlato puro de una conciencia pura".⁴ El ser, fenomenológicamente considerado, no es sólo lo existencial, sino todo lo que puede ser correlato de una conciencia pura. La existencia es, en consecuencia, solamente uno de los diversos modos de objetividad o ser.⁵

Desde esta nueva perspectiva es obvio que la cuestión de legitimar la posesión intelectual del objeto deja de ser un problema filosófico. La doctrina idealista según la cual el sujeto pensante permanece necesariamente encerrado en la esfera de su propia inmanencia y no puede salir de sí para alcanzar lo otro que él; y la distinción, coherente con esta doctrina, entre "apariencia" y "realidad trascendente" al sujeto, carecen de fundamento y no resisten el más somero análisis de cualquier acto de conciencia.⁶ Y ni tan siquiera el realismo crítico es sostenible. Parte de los mismos supuestos que el idealismo, pero hace intervenir el principio de causalidad como puente tendido entre la inmanencia del pensamiento y la trascendencia del objeto. "La cuestión del puente -escribe Zubiri- es pura metáfora. Entre la conciencia y el objeto no hay nada: el objeto está fenomenológicamente dado a la conciencia de un modo inmediato".⁷

Como consecuencia de lo dicho, resulta evidente que la epistemología ya no puede ser considerada la primera de las ciencias. La tesis de que antes de conocer debemos examinar si poseemos una capacidad que nos lleve a ese conocimiento, es en sí misma inconsistente. Para averiguar qué cosa sea el conocer hay que partir del hecho incuestionable de los muchos y variados conocimientos que efectivamente posee el hombre. Los conocimientos efectivos son previos a una teoría del conocer: "La crítica, por lo mismo que es crítica, es crítica de algo y, por tanto, lejos de ser la primera, es la última de las ciencias".⁸

4 TFJ, 84.

5 TFJ, 78-79.

6 TFJ, 104-109.

7 TFJ, 114; cfr. también, 109-110.

8 TFJ, 63-64.

2. EL REALISMO EXISTENCIAL

En *Naturaleza, Historia, Dios*, libro publicado en 1944 pero que recoge la mayor parte de lo escrito por Zubiri desde 1933, encontramos un notable distanciamiento de la fenomenología husserliana y un acercamiento a las posiciones filosóficas de Heidegger. Su actitud ante el problema crítico no ha variado, pero ahora la formula con términos un tanto diferentes. El hombre, nos dice, no es nada sin las cosas. La existencia del mundo exterior no es algo que le adviene desde fuera, sino que, por el contrario, le viene de sí mismo, en el sentido de que el hombre es constitutivamente apertura. Como consecuencia de ello, las cosas del mundo exterior no son "hechos" ni "añadidos" al sujeto, sino un *constitutivum formale* y, por tanto, un *necessarium* del ser humano.⁹ Esta apertura del ser humano a las cosas es un trato vidente con ellas: las cosas le son presentes al hombre de forma inmediata y su existencia como algo exterior al sujeto no necesita ser demostrada.¹⁰ El idealismo y el realismo crítico siguen, pues, careciendo de razón de ser.¹¹

Los términos con los que ahora plantea el problema suponen de hecho una revisión a fondo de la doctrina fenomenológica de la intencionalidad de la conciencia y el abandono del correspondiente objetivismo. Ya no habla Zubiri de la apertura de "la conciencia" al "objeto", sino de la apertura del "ser humano concreto", de la sustancia entera del hombre, a las "cosas reales".¹² Se peca claramente de la insuficiencia de la filosofía objetivista: los objetos de la fenomenología no son la realidad, sino tan sólo el correlato objetivo de la conciencia y, por ello, algo de orden ideal. La conciencia ocupa en la fenomenología una posición privilegiada y posee un carácter casi absoluto. Es cuanto menos dudoso que desde ella se pueda constituir un saber acerca de la realidad. Ya en 1926, comentando un libro de F. Brentano, había escrito que lo único importante que tiene que decir la filosofía de hoy es que las cosas son independientes de la conciencia y que Brentano tuvo la audacia de afirmarlo a propósito del ser intencional, pero que aun esto era insuficiente. La tarea que pesa sobre la filosofía contemporánea, afirmaba, es llegar, mediante el objeto, al ser real, al ser

⁹ *En torno al problema de Dios*, NHD, 365-366.

¹⁰ SPF 1, 59.

¹¹ *En torno al problema de Dios*, NHD, 364-365.

¹² *Hegel y el problema metafísico*, NHD, 239.

en cuanto tal.¹³ El objetivismo es ya considerado como una etapa en el camino que ha de conducir al realismo.

Este realismo tiene que encontrar su razón de ser en una teoría de la inteligencia. Declarar infundado el criticismo y destronar a la epistemología no quiere decir que no sea necesario estudiar el inteligir en cuanto tal. Es verdad que la constitución de una teoría de la inteligencia va a la par con la constitución de una teoría de la realidad; que una y otra se co-determinan. Pero no lo es menos que en esta ca-determinación la teoría de la inteligencia aparece desde el punto de vista lógico, sólo desde él, como el fundamento. Pero este estudio, además de necesario, es urgente, y ello debido a la situación intelectual en que nos encontramos. El análisis que Zubiri lleva a cabo de esta situación le permite concluir que el malestar, la confusión y la desorientación que la caracterizan tienen la causa en la ausencia de una auténtica vida intelectual, herencia del positivismo, del pragmatismo y del historicismo del siglo pasado (pero aún latentes en el nuestro). Estas tres tendencias filosóficas son, en su opinión, la manifestación de tres desviaciones fundamentales a que se halla expuesta la inteligencia en su afán de buscar y conquistar verdades. Son el resultado de una manera defectuosa de entender la naturaleza y la función de la inteligencia misma.¹⁴ Sólo un estudio de la inteligencia en cuanto tal, de su modo de apertura a las cosas y de su verdad, puede sacarnos de semejante estado. La filosofía tiene, pues, la ineludible tarea de ofrecer una teoría de la inteligencia que permita restaurar la vida intelectual, que no es otra cosa que una vida poseída por la verdad.¹⁵

Esta teoría de la inteligencia debe elaborarse en un sentido realista. La inteligencia humana tiene que recuperar el sentido del "objeto", pero entendiendo ahora por objeto "lo real": "Nuestra faena -escribe- consiste en buena medida en lograrlo desde nuestra situación. Es cierto que el objeto, precisamente por ser constitutivo del pensar, jamás está ausente de él, ni tan siquiera en la situación actual nuestra. Pero en ella se halla especialmente oscurecido. Tal vez en ese oscurecimiento tengan culpa, y grave, muchas concepciones del objeto por ello **in**-sostenibles. .. Por esto no se trata de una nueva conquista, sino de **un** replanteamiento radical del problema, con los ojos limpios y la mirada libre".¹⁶

¹³ Brentano, 408.

¹⁴ *Nuestra situación intelectual*, NHD, 6-12, 16-23.

¹⁵ *Nuestra situación intelectual*, NHD, 27.

¹⁶ *Nuestra situación intelectual*, NHD, 23.

En este momento de su pensamiento Zubiri sólo nos indica las líneas básicas de esa buscada teoría de la inteligencia. Las podemos resumir en los siguientes puntos.

21. Lo propio del inteligir, su acto primero y fundamental, es abrirnos a un mundo de "cosas"; esto es, a un mundo de "realidades".¹⁷ El animal carece en sentido estricto de cosas. Vive inmerso en un entorno exterior a él y los objetos de ese entorno afectan a sus órganos desencadenando la acción equilibradora en que consiste su comportamiento. "Toda la vida del animal -escribe Zubiri- depende de la articulación entre sus impulsos y sus impresiones. Y esta articulación se expresa en dos vocablos: estímulo y reacción. Las cosas son para el animal estímulos. Y, a su vez, sus potencias están inmediata y efectivamente preparadas para sentirlos. Por esto, los actos del animal son reacciones".¹⁸ Para el animal, o lo que es lo mismo, para el puro sentir, el mundo exterior se reduce a un sistema de estímulos, por eso vive inmerso en su entorno y ajustado a él. El hombre, por el contrario, se mueve, gracias a la inteligencia, en un mundo de "cosas reales". Las cosas no son simples impresiones suyas, sino que su modo peculiar de estar entre ellas es "colocarlas a distancia" entendiéndolo que "son". Por ello las cosas le son presentes al hombre como teniendo realidad propia, como siendo lo que son ya antes de ser realidades para él.¹⁹ "La diferencia radical entre los sentidos y el pensar -escribe- es una diferencia de colocación, por así decirlo, frente al objeto: los sentidos tienen impresiones, el pensar entiende que son. Sin esta dimensión objetiva del pensar no puede hablarse de pensamiento. Es lo que distingue el pensar de toda forma de sentir. El más modesto de los actos sensibles es para el pensamiento expresión de algo que es".²⁰ Si traducimos el término "ser" por "realidad", que es el sentido que tiene en este texto (como ya antes hicimos con el término "objeto"), lo que Zubiri nos dice es que el pensar o inteligir es lo que formalmente hace que el hombre se mueva siempre en la realidad, en un mundo de cosas reales y no de meros estímulos. Esta y no otra es la función primera y constitutiva del inteligir.

22. Pero sentir e inteligir, sensibilidad e inteligencia, no funcionan separadamente en el hombre, ni son dos momentos juxtapuestos, sino

¹⁷ *Nuestra situación intelectual*, NHD, 21.

¹⁸ *El acontecer humano*, NHD, 323.

¹⁹ *Nuestra situación intelectual*, NHD, 20-21.

²⁰ *Nuestra situación intelectual*, NHD, 21.

que, por el contrario, constituyen una auténtica unidad en el acto aprehensivo, hasta el punto de que el sentir humano ya no es "puro sentir", sino un sentir penetrado de inteligir, y viceversa. En consecuencia, en toda percepción sensible va incluido, como hemos dicho, el momento del "es", el momento de "realidad". De ahí que el hombre, aun dentro de la esfera empírica, se mueva siempre en un mundo de cosas reales. ²¹ El sentir humano es un "sentir lo real", un sentir que, en cuanto sentir, nos hace patente la realidad. ²²

23 El inteligir no sólo hace posible que las cosas del entorno sean para el hombre "cosas reales", sino que es también lo que permite aprehender "lo que" las cosas reales son. ²³ El inteligir tiene, pues, por lo menos, dos funciones: la primera y fundamental, instalarnos en un mundo de cosas *reales*; la segunda, que se apoya en esta primera, aprehender *lo que* las cosas reales son. O lo que es lo mismo: el inteligir aprehende las "ideas" de las cosas. ²⁴

Pero la "idea" no es primariamente un acto mental. Lo que generalmente llamamos "cosa" está constituido por un conjunto de rasgos fundamentales que le confiere una determinada fisionomía o aspecto. A esta fisionomía llamó el griego "eidos", idea o figura; y a su inmediata patencia a la inteligencia, verdad. El "eidos" es la verdadera y constitutiva figura de la cosa, aquello que la constituye en su verdadera realidad. ²⁵ La idea que la inteligencia aprehende es, pues, idea *de* la cosa, algo que está en la cosa y que es la cosa. ²⁶

Por otro lado, la aprehensión de la idea no es tampoco el resultado de una actividad reflexiva, sino más bien un suceso inmediato de nuestra experiencia cotidiana y pre-refleja. Esa experiencia es una especie de saber inmediato e intuitivo; o, para ser más exactos, es un pre-saber. Es claro que si sólo tuviéramos sentidos no nos sería posible captar cosas *reales*, ni lo captado tendría el carácter de *cosa*, de conjunto unitario de rasgos fundamentales, pues cada sentido de por sí sólo puede darnos unos cuantos caracteres, y la suma, de todos los rasgos y caracteres tampoco nos da la *cosa*, que es *uná*, y no muchas ni aisladas ni sumadas. Esta es la razón por la que lo que llamamos *cosa* es para los sentidos un simple "parecer tal cosa", sin poder decir si lo es o no de veras. Es, pues, la inteligencia la que confiere al hombre un modo

²¹ *Nuestra situación intelectual*, **NHD**, 21.

²² *Qué es saber*, **NHD**, 49; **FM**, 41-42.

²³ *El acontecer humano*, **NHD**, 324.

²⁴ *Nuestra situación intelectual*, **NHD**, 21.

²⁵ *Qué es saber*, **NHD**, 45; **FM**, 23.

²⁶ *Qué es saber*, **NHD**, 46; **FM**, 24.

de experiencia tal que le da de plano y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas tal como son de veras y por dentro, por así decirlo; una experiencia que toca a lo íntimo de cada cosa. Esta experiencia no consiste en la percepción de cada uno de los caracteres de la cosa, ni su suma, sino en algo que nos instala en lo que la cosa es en verdad más allá de su apariencia. Gracias a ella "sabe" el hombre lo que las cosas reales son. Y este saber es el fundamento de la confianza que les otorga y de los juicios que sobre ellas se ve obligado a emitir en la vida cotidiana. ²⁷

24 El inteligir humano es, por su propia naturaleza, "coligente"; es decir, es intrínsecamente "horizántico". Aprehendemos un aspecto de una cosa refiriéndolo a los otros aspectos de la misma que le son co-presentes; aprehendemos una cosa refiriéndola siempre al conjunto de todas las otras en que se halla inmersa. El pensamiento humano tiene, en consecuencia, una dimensión de *totalidad*, de forma que es dentro de esa totalidad que una cosa es aprehendida como *algo*: "El pensamiento humano -dice Zubiri- sólo puede aprehender las cosas como *algo*, y ese algo sólo puede darse como circunscripción de una cosa en el seno de las demás. Así, el resultado de su aprehensión depende esencialmente del horizonte primario que confiere sentido a *algo* dentro del universo en que se mueve". ²⁸

25 Todo lo dicho conduce a afirmar que hay una verdad primaria de las cosas, una verdad que no es sino la *patencia* de las mismas a la inteligencia (*aletheia*). La verdad como conformidad del pensamiento con las cosas, verdad lógica, es siempre derivada y fundada. ²⁹

26 Si el inteligir consiste formalmente en la aprehensión coligente de las *cosas reales*, es entonces necesario rechazar como errónea la teoría que afirma que lo propio y formal del inteligir es forjar ideas en el sentido de "conceptos". so Definir la inteligencia como aquello mediante lo cual *concebimos* ideas universales a partir de los datos sensibles particulares es identificar una de sus funciones con su esencia formal. Los conceptos –y el conocimiento humano en sentido estricto– son algo que viene después, como resultado de la ineludible actividad pensante. Pero para que el inteligir pueda desplegarse en un "conoci-

²⁷ *Qué es saber*, NHD, 47-48; FM, 24-26; *Ciencia y realidad*, NHD, 73-74, 85-86.

²⁸ *Ciencia y realidad*, NHD, 85-86.

²⁹ *Nuestra situación intelectual*, NHD, 13-14; SPF 11, 84.

³⁰ *Nuestra situación intelectual*, NHD, 21.

miento" de las cosas mediante conceptos es necesario que se dé previamente la apertura a las cosas reales instaurada por la inteligencia en su acto formal y definitorio. Y es esta apertura a las cosas reales lo que hace que los conceptos o ideas sean conceptos o ideas *de las cosas*.

Zubiri, sin embargo, no ahonda en este momento en el carácter de *realidad* que presentan las cosas en la aprehensión humana. Es más, influido por Heidegger y por Ortega y Gasset, concede cierta primacía a lo que Husserl llamaba "actitud natural", es decir, a la actitud dominada por intereses de orden práctico. Ello le lleva a sostener que, en la experiencia originaria, las cosas no se nos muestran en su nuda realidad subsistente, sino más bien como bienes, valores, facilidades o dificultades, instancias o recursos; en una palabra, como "posibilidades de vida". El hombre tiene que hacer su vida entre las cosas y, debido a ello, las cosas reales de su mundo, y sus propias potencias o capacidades, están en función de este hacerse. La instalación primera del hombre en el mundo no es, pues, de naturaleza teórica o especulativa. En su actitud natural, el hombre aprehende el *eidós* o figura de la cosa real, como hemos dicho; pero esa misma aprehensión, con ser primera y fundamental, está subordinada a las exigencias del vivir. De ahí que las cosas reales sean para él antes que nada "instancias y recursos", "posibilidades de vida". "La manera primera como las cosas le están ofrecidas -escribe- no es la patencia de su entidad física. Lo que llamamos cosas son, ante todo, *instancias* que plantean problemas. Desde luego, el problema de lo que sean las cosas en sí mismas. Pero las cosas se nos ofrecen también como *recursos* para resolver aquellas instancias... Instancias y recursos, por un lado, ofrecimiento, por otro, son dos dimensiones de una misma estructura. Porque las cosas no están dadas, sino ofrecidas, lo que en ellas se nos ofrece es : o bien la forzosidad de actuar (instancia), o lo que permite actuar (recurso). Como recursos, las cosas y la propia naturaleza humana no son simples potencias que capacitan, sino posibilidades que permiten obrar". ³¹

Además, el hombre concreto, dominado por intereses de orden práctico, se encuentra siempre e inevitablemente colocado en una *situación*, ³² inmerso en un determinado *horizonte histórico* de visión ³³ y sustancialmente afectado por la *historicidad*. ¹¹⁴

³¹ *El acontecer humano*, NHD, 325; cfr. también, *Sócrates y la sabiduría griega*, NHD, 157.

³² *El acontecer humano*, NHD, 327; *La filosofía y su historia*, NHD, 109-110; *Sócrates y la sabiduría griega*, NHD, 153-155.

³³ *Sócrates y la sabiduría griega*, NHD, 156.

³⁴ *Nuestra situación intelectual*, NHD, 28; *El acontecer humano*, NHD, 336, 339 y 340.

El acercamiento teórico o especulativo se apoya necesariamente sobre esta apertura y experiencia. El hombre, llevado por su naturaleza inquisitiva o por la problematicidad misma de las cosas, puede en un momento dado formular la pregunta filosófica por excelencia, esto es, la pregunta por el ser. Y sólo entonces las cosas se muestran como *entes*, como teniendo *ser*. El *ser*, en sentido estricto, es, pues, una interpretación de lo real, y, como tal, solamente se muestra cuando el hombre adopta ante las cosas la actitud teórica o especulativa.³⁵

Lo que llevamos dicho justifica suficientemente el que calificuemos de "realismo existencial" el tipo de realismo que Zubiri elabora en este momento. Se trata efectivamente de un realismo, de una doctrina que quiere atenerse a la realidad en su originario darse y que, por ello, se ve forzada a declarar insuficiente el puro objetivismo fenomenológico. Pero el análisis de este originario darse de las cosas se sitúa preferentemente del lado de la filosofía existencial.

3. EL REALISMO PURO

Tampoco este realismo existencial es la posición definitiva de Zubiri. Los análisis existenciales han puesto de manifiesto aspectos importantes de lo real, pero necesitan ser llevados a un plano más radical y profundo. Es necesario averiguar por qué esas cosas que se nos ofrecen como "posibilidades de vida" son primariamente *cosas reales* sin más y no meros sistemas de estímulos. Es decir, es necesario desarrollar una doctrina de la realidad pura y simple, de la realidad sin más. Y ello exige también, como acabamos de ver, que se lleve a cabo una indagación acerca de la inteligencia misma.

La doctrina acerca de la realidad la expone Zubiri en *Sobre la esencia*, publicado en 1962. La doctrina acerca de la inteligencia, subyacente a su metafísica y brevemente expuesta en ella, la desarrolla Zubiri en *Inteligencia sentiente*, cuyo primer volumen aparece en 1980. Y este hecho, el publicar la filosofía de la inteligencia dieciocho años después que la filosofía de la realidad, es todo un gesto cargado de significación filosófica: significa el rechazo, incluso por la vía de los hechos, de todo criticismo a la antigua usanza. *Saber* y *realidad* son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres; no hay prioridad de lo uno sobre lo otro.³⁶ Escribe Zubiri: "Publicar este estudio sobre la inteligencia después de haber publicado un estudio sobre la esencia (o realidad), no

³⁵ Hegel y el problema metafísico, NHD, 239-240.

³⁶ IS, 10.

significa colmar un vacío de una necesidad insatisfecha; significa, por el contrario, mostrar sobre la marcha que el estudio del saber no es anterior al estudio sobre la realidad. El *después...* no es, pues, una mera constatación de hecho, sino la mostración en acto de la deliberada repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real".³⁷ La doctrina de la inteligencia no debe, pues, ser entendida al modo de la clásica crítica del conocimiento, sino como un análisis del inteligir que hace comprensible el hecho de estar inmersos en *realidades* y el hecho del *saber* efectivo acerca de esas realidades. Toda crítica, en el supuesto de que sea necesaria, presupone el estudio de la estructura formal del inteligir en cuanto tal, estudio que Zubiri llama *noología*: "Lo primero del conocimiento está en ser un modo de intelección. Por tanto, toda epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el Nous, un estudio de noología".³⁸

Esta noología, que es la explicitación y desarrollo de la embrionaria doctrina de la inteligencia antes reseñada, representa ya la respuesta personal y definitiva de Zubiri al problema de elaborar un nuevo realismo. Será, como vamos a ver, un *realismo puro*; o, para ser más exactos, un *realismo actualista de corte trascendental*, que el propio Zubiri llama *reismo*. El hombre es definido como "animal de realidades"; el inteligir humano, que es un inteligir sentiente, se nos muestra como aquello que nos hace aprehender las cosas como *reales*, y la aprehensión misma es descrita como "impresión de realidad". El acto formal y propio del inteligir es caracterizado como "mera actualidad". La realidad no es otra cosa que el carácter o "formalidad" en que quedan las cosas al ser aprehendidas por la inteligencia, esto es, al carácter o "formalidad *de suyo*". Todo esto es lo que, con cierta amplitud, vamos a exponer en las páginas que siguen.

³⁷ IS, 10-11.

³⁸ IS, 11.

CAPÍTULO II

EL HOMBRE, ANIMAL DE REALIDADES

La inteligencia humana tiene dos vertientes fundamentales: es, por un lado, aquello que caracteriza al hombre en sus aspectos diferenciales e irreducibles (dimensión antropológica); y es, por otro, lo que determina en él su modo de apertura a las cosas (dimensión noológica). Ambas vertientes lo son de una misma realidad, la inteligencia; por lo que el estudio de una de ellas presupone el estudio de la otra. Nuestro propósito es analizar la doctrina zubiriana de la inteligencia en su vertiente noológica, tal como nos la presenta *Inteligencia semiente*.¹ Pero, por lo que acabamos de decir, nos es necesario situar estos análisis en el contexto de sus ideas antropológicas. De ahí que comencemos este capítulo con el estudio de la habitud radical del hombre.

1. *La habitud radical del hombre*

Para llevar a cabo nuestro estudio hemos de situarnos en lo que Zubiri llama "nivel operativo" de la sustantividad o realidad humana, para desde él analizar el acto humano de aprehensión de lo real. Zubiri tiene sumo interés en subrayar que su doctrina acerca del acto formal y primario de la inteligencia es el resultado de un mero análisis de los hechos, análisis complejo y difícil, y no de un razonamiento conceptual o de teorías preconcebidas. A lo largo de *Inteligencia sentiente* nos recuerda insistentemente esta idea.

Dentro ya del nivel operativo de la realidad humana cabe distinguir dos estratos: uno más exterior, el de los actos y acciones; y otro más profundo, el de las habitudes. Y como las acciones se inscriben siempre dentro del área circunscrita por las habitudes, es preciso comenzar nuestro estudio por este último estrato.

¹ Encontramos ya numerosos párrafos sobre la naturaleza y funciones de la inteligencia en el pequeño trabajo *El problema del hombre* y sobre todo en SE (47-48, 58, 64-65, 113-116, 173, 381-395, 408-416, 423-434, 449-450, 500-502) y otros escritos menores (NIH, 341-353; HRP, 21, 29; OH, 147-149, 154-162, 166-173). Todo ello lo hemos tenido en cuenta en nuestro estudio, pero enmarcándolo siempre dentro de la exposición sistemática que presente IS.

1.1. *La habitud radical del animal*

Todo viviente tiene, según Zubiri, un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo que es anterior y fundamento de sus posibles situaciones y respuestas. A este modo primario es a lo que Zubiri llama "habitud", ² concepto que, siempre según Zubiri, ocupó escaso lugar en la filosofía de Aristóteles, pero que ahora se revela de una suma importancia. La "habitud" no es otra cosa que un "modo de habérselas", y, como tal, una categoría esencial para la comprensión de los seres vivos. Este "modo de habérselas", o habitud, hace que las cosas y el viviente mismo presenten un determinado "carácter" interno que les afecta en su raíz y en todas sus dimensiones. Es decir, es gracias a la habitud que las cosas "quedan" en un cierto "respecto" para el viviente. Zubiri llama a este mero "quedar" actualización, y al carácter de las cosas actualizadas formalidad. ³

Las habitudes pueden darse también a distintos niveles. Por ejemplo, la habitud visual se da en el nivel de las cualidades aprehendidas. Pero hay en todo viviente una última habitud que llama "radical" y de la que en última instancia depende el tipo de vida del mismo viviente. Las biografías de todos los perros son, por ejemplo, distintas, pero todas ellas se inscriben dentro de la misma habitud. Pues bien, si comparamos todos los vivientes entre sí descubriremos tres habitudes radicales: "La habitud de vegetar para sostenerse (es el sentido etimológico de *Trepho*, favorecer el desarrollo de lo sometido a crecimiento), la habitud de sentir, la habitud de inteligir sentientemente. Según esto, las cosas quedan en tres formalidades distintas: como tróficos (trofemas), como estímulos, como realidades". ⁴ Este estrato queda, pues, caracterizado por la habitud-respecto formal. ⁵

La habitud hace también que las cosas entre las que está el viviente constituyan en su totalidad un medio. El medio tiene dos dimensiones. Una es la de mero entorno: por ella se aproxima el viviente a las realidades físicas, que poseen siempre entornos y se hallan siempre en defi-

² IS, 36, 92-95; HRP, 10.
a IS, 93-94; HRP, 10.

⁴ IS, 94. En HRP caracterizó Zubiri las tres habitudes de un modo un poco diferente. Las habitudes serían siempre tres: nutrirse, sentir e inteligir, y en ellas quedarían las cosas actualizadas según tres formalidades: alimento, estímulo y realidad (HRP, 10-11). Al nutrirse llama ahora "vegetar para sostenerse", que en definitiva viene a ser lo mismo. Pero la tercera habitud es caracterizada con mayor precisión: "inteligir sentientemente", ya que, según la propia teoría de Zubiri, la habitud del hombre no puede ser caracterizada exclusivamente como "inteligir".

⁵ IS, 94; HRP, 11.

nitiva formando parte de uno o varios "campos". Ahora bien, no todas las cosas del entorno físico forman parte del medio, sino que sólo forman parte de él aquellas que pueden actuar sobre el viviente, es decir, aquellas con las que puede habérselas en cualquier forma que sea, bien en forma de conducta, bien en forma de acción físico-química. El medio, además, tiene un segundo carácter constitutivo fundado sobre el anterior. Los vivientes, en efecto, pueden habérselas de distinta manera con unas mismas cosas según el distinto respecto en que quedan en virtud de sus distintas hábitos. Este momento de respecto es el que confiere al "entorno" su último y concreto carácter medial. De esta forma, el medio se convierte en el fundamento de toda colocación y de toda suscitación. El viviente se halla así "entre" cosas, se halla colocado entre ellas, tiene su "locus" determinado en ellas; pero su colocación tiene un carácter modal propio y exclusivo del viviente en cuanto tal: el viviente está "situado" en determinada forma ante ellas, tiene en ellas su "situs". Escribe Zubiri: "La categoría de *situs* no desempeñó ningún papel en la filosofía de Aristóteles, porque la consideró como género supremo del ser. A mi modo de ver, no es así: es una categoría metafísica esencial, pero tan solo del ser vivo. Colocación y situación, tomadas en toda su amplitud y no sólo en sentido espacial, son dos conceptos radicales de este estrato del ser vivo. No son idénticos, pero tampoco independientes: una misma colocación da lugar a situaciones muy diversas. Así colocado y situado entre las cosas, el viviente vive en su proceso vital".⁶

Junto a estos estratos operativos -'hábitud y acciones- tenemos un estrato más profundo, el entitativo o estructural. A él somos conducidos por el análisis mismo de los hechos (hábitos y actos), pero no es en sí mismo un hecho, sino una conceptualización estructural. El estrato operativo está determinado por la índole misma de las estructuras del viviente, y estas estructuras, en tanto que determinantes de la hábitud, constituyen las potencias y las facultades del viviente.⁷ En nuestra exposición, y como ya hemos dicho, nos atenemos casi exclusivamente al nivel operativo, es decir, al nivel de los hechos y de sus análisis. Sólo recurriremos al nivel estructural o entitativo en contadas ocasiones, y con la única finalidad de dar mayor coherencia a nuestro estudio. Por lo demás, la frontera entre estos dos estratos, de modo especial entre el estrato hábitudinal y estructural, es fluctuante en los escritos mismos de Zubiri.⁸

⁶ o IS, 93; cf. también HRP, 11.

⁷ IS, 95 y ss.; HRP, 12-13.

⁸ Así, mucho de lo que en IS sitúa en el nivel estructural (IS, 95-96) forma parte en HRP del nivel de la hábitud (HRP, 13-21).

*El animal, afirma Zubiri, tiene una habitud radical, que comparte con el vegetal, en virtud de la cual recibe de las cosas internas y externas a él una cierta estimulación. Las cosas, tanto las del medio interno como las del externo, se le presentan y actúan como estímulos, es decir, como algo que afecta al viviente y que se agota en su afección. Esta capacidad de ser afectado por estímulos y la habitud de habérselas con puros estímulos, como carácter que pertenece a todo ser vivo, es llamada por Zubiri "susceptibilidad".⁹ Pero en el viviente-animal la susceptibilidad tiene un carácter propio, pues si es verdad que todo viviente es estimulable, el animal es el viviente que ha hecho de la estimulación una función biológicamente autónoma, y esta autonomización de la estimulación es lo que constituye el "sentir". Este sentir puede adoptar formas diversas, según el nivel de perfección del animal. Así, en los primeros animales se trata de una especie de sentir difuso, que Zubiri llama "sentiscencia"; en los animales desarrollados tenemos que las células nerviosas han hecho de la estimulación una función especial, pues la célula nerviosa está especializada en estimular, lo que confiere una cierta autonomía a la función estimulante dentro del animal. Zubiri llama a esta autonomía "liberación biológica del estímulo", y es lo que convierte la mera sentiscencia en estricta **sensibilidad**. Susceptibilidad, sentiscencia, sensibilidad, son, pues, las tres formas diferentes de estructura estímúlica.¹⁰*

*Detengámonos ahora en el acto de la sensibilidad, es decir, en el sentir propiamente dicho. ¿En qué consiste exactamente el puro sentir? ¿Cuál es la formalidad en que **quedan** las cosas cuando el viviente se enfrenta con ellas sólo sentientemente?*

*1.1.1. A la primera pregunta responde Zubiri que el sentir es una acción o proceso constituido por tres momentos esenciales: a) **la suscitación**: en el animal el proceso sentiente está siempre suscitado por algo de carácter unas veces endógeno y otras exógeno. Zubiri lo llama "suscitación" para diferenciarlo del concepto fisiológico y fisico-químico de excitación, pues la suscitación no es aquello que desencadena una actividad fisiológica, sino un proceso que desencadena una acción que en-*

⁹ HRP, 13; IS, 95.

¹⁰ IS, 95-96; HRP, 13-14. Hay que señalar que IS y HRP no coinciden totalmente. En HRP la "sentiscencia" es el modo de sentir propio de los animales dotados de sistema nervioso, pero que están aún poco desarrollados, y la "sensibilidad", el modo de sentir de los animales con un sistema nervioso más complejo. En IS por el contrario, la sentiscencia es el sentir de los animales en los que aún no ha aparecido el sistema nervioso.

vuelve la vida entera del animal. ¹¹ b) *El tono vital*: esta suscitación recae sobre un estado en el que el animal se encuentra, pues el animal tiene en todo instante un estado de tono vital y la suscitación viene a modificarlo rompiendo así su equilibrio tónico. ¹² c) *Respuesta*: el animal, por último, responde a la modificación tónica motivada por la suscitación restableciendo con ello su equilibrio dinámico. ¹³ No hay que confundir el momento de respuesta con el de reacción del sistema de efectores del animal: la respuesta es un momento de la acción y, por ello, con los mismos efectores las respuestas pueden ser muy variadas. ¹⁴ Estos tres momentos constituyen un proceso estrictamente unitario, y en él consiste el sentir en cuanto tal. ¹⁵

La suscitación constituye el momento propiamente aprehensivo. Por un lado, desencadena el proceso sensible mismo, esto es, la modificación tónica y la respuesta; y por otro, y esto es muy importante, hace posible la aprehensión de aquello que provoca la suscitación. Detengámonos ahora en este momento aprehensivo de lo suscitante, pues su análisis no es otra cosa que el análisis del sentir mismo. ¿En qué consiste, pues, el sentir en cuanto tal? ¿En qué consiste la aprehensión sensible? Según Zubiri, el sentir en cuanto tal es *impresión*: la aprehensión sensible consiste formalmente en una aprehensión impresiva. ¹⁶ La filosofía antigua y moderna se ha limitado casi siempre a analizar las distintas impresiones, pero nunca se hizo cuestión de la impresión misma. Por ello piensa Zubiri que es absolutamente necesario conceptualarla con rigor.

En la impresión cabe distinguir también tres momentos: la afección, la alteridad y la fuerza de imposición. La impresión es ante todo *afección* sentiente por lo sentido (los colores, los sonidos, etc.). El animal "padece" la impresión, y por eso, desde Grecia, las afecciones son llamadas "pathemata". Pero la impresión, además de ser afección, hace

¹¹ IS, 28; HRP, 8. Distingue Zubiri entre "función" y "acción". Es una función, por ejemplo, la contracción muscular. El sujeto de la función es una estructura anatómico-fisiológica, por ejemplo, una fibra muscular estriada. La acción, por el contrario, es algo cuyo sujeto no es una estructura, sino el animal entero. Por ejemplo, huir, atacar, etc., son acciones. Con las mismas funciones el animal ejecuta las más diversas acciones de su vida. De esta forma, la *excitación* sería un momento de la función, mientras que la *suscitación* lo sería de la acción (IS, 28-29).

¹² IS, 29; HRP, 8.

¹³ IS, 29; HRP, 8.

¹⁴ IS, 29-30. La reacción de los efectores sería un momento funcional, mientras que la respuesta lo sería accional!

¹⁵ IS, 30.

¹⁶ IS, 31.

presente aquello que impresiona: es el momento de *alteridad*. En la impresión se hace presente "algo otro" en afectión. Ese "algo otro" lo llama Zubiri "nota", dándole a este término el sentido de "aquello que es pura y simplemente presente en la impresión, sea o no una cualidad". Finalmente, la nota presente en impresión se "impone" al sentiente, dando lugar al proceso mismo del sentir: es la "fuerza de imposición", tercer momento constitutivo de la impresión.¹⁷ La impresión no es otra cosa que la unidad de estos tres momentos.

Veamos con mayor detenimiento el momento de alteridad. La afectión, hemos dicho, hace presente "lo otro que la afectión" en tanto que otro. Este "otro", o nota, tiene, por supuesto, un contenido propio (este color, esta dureza...) y tiene también una formalidad; dicho de otra manera, el contenido *queda* ante el sentiente como algo *otro*. Este "quedar" en la impresión como "otro" es el aspecto de independencia que el contenido presenta frente al sentiente. "Independencia" no quiere decir una cosa aparte de la impresión, sino sencillamente que lo impreso está presente en la aprehensión como algo "autónomo" respecto del sentiente y también respecto de otros contenidos. Tampoco se identifica este carácter de independencia con el contenido mismo, ya que un mismo contenido puede tener distintas formas de autonomía. Lo "otro" presente en la impresión tiene, pues, además de un contenido, una forma propia de autonomía, es decir, una formalidad de alteridad.¹⁸

Tanto el contenido como la formalidad de alteridad dependen de la índole del animal: el contenido depende del sistema de receptores que el animal posee y la formalidad de lo que anteriormente hemos llamado *habitud*. En la medida en que la formalidad está determinada por la *habitud* hay que decir que la forma de independencia o de autonomía es *formalización*, que no es sino una modulación de la independencia. m A mayor nivel de formalización, mayor nivel de alteridad, esto es, mayor nivel de independencia y de autonomía de lo aprehendido. Pero ¿qué es exactamente la formalización?

Este concepto es muy importante en la antropología zubiriana, tanto en orden a la comprensión del sentir mismo, como en orden a la explicación de la emergencia de la inteligencia desde las estructuras sensibles. Dejemos de lado este segundo aspecto y centrémonos en la formalización como modulación perfectiva de la aprehensión sensible.²⁰

¹⁷ IS, 32-34.

¹⁸ IS, 34-35.

m IS, 35-37.

²⁰ Zubiri expuso por primera vez este concepto en el curso de 1950-1951 sobre "Cuerpo y alma" (cf. Conde, F. J., *Introducción a la antropología de X. Zubiri*,

Hemos dicho que el sentir es la liberación biológica del estímulo. El sentir, por muy complicado que sea el sistema nervioso, mantiene siempre la unidad de los tres momentos que lo constituyen: suscitación, alteración del tono vital, respuesta. Ahora bien, esta unidad se va modulando en la escala zoológica, y con esta modulación se enriquece lo que podemos llamar psiquismo animal. Esta modulación enriquecedora tiene, según Zubiri, dos direcciones perfectamente definidas: en primer lugar aparecen receptores y efectores específicamente diferenciados (no todos los animales tienen los mismos sentidos); en segundo, y esto es lo más importante ahora, se va produciendo un incremento, que llega a ser enorme, no tanto en la cualidad o contenido de las afecciones, cuanto en su unidad formal, es decir, en la manera de quedar ante el viviente. La formalización es así una modulación de la formalidad, del modo de quedar las cosas afectantes; una modulación de lo que hemos llamado "momento de alteridad" de la impresión. Y es, como hemos dicho, una modulación perfectiva: a mayor capacidad formalizadora, mayor independencia y autonomía del afectante. Es decir, esta modulación perfectiva produce un incremento progresivo de la unidad formal de lo presente en la impresión, y ello lleva consigo una mayor autonomización de lo afectante tanto respecto de otras unidades afectantes cuanto respecto al sentiente mismo. Esta autonomización o independencia influye y determina todo el proceso en que consiste el sentir y se manifiesta por ello tanto en el nivel aprehensivo o perceptivo, como en el orden efector y del tono vital. Estos tres órdenes son como tres funciones integradas en la función de formalización: "En el orden perceptivo —escribe Zubiri— la cosa es clara. Toda percepción envuelve no sólo unas cualidades percibidas (contenido), sino una unidad formal. Esta unidad no consiste tan sólo en poseer una "figura propia (*Gestalt*),²¹

pp. 2-16; Ellacuría, I., *Idea de estructura en la filosofía de X. Zubiri*, pp. 73-75). Hasta la publicación de IS las referencias a este concepto son más bien escasas: en SE sólo encontramos una simple alusión (SE, 393-394); en HRP hay ya una breve explicitación del mismo (HRP, 15-16). En IS, como hemos dicho, el tema es tratado con bastante amplitud (IS, 43-46, 69-74).

Sobre este concepto, además de los artículos citados, cf. López Quintas, A., *Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri*, pp. 228-232; Ellacuría, I., *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*, pp. 103-104; ídem, *Antropología de Xavier Zubiri*, pp. 418-420.

²¹ Nos dice Zubiri que no hay que confundir la formalización con lo que se entiende cuando se habla de la psicología de la forma. Escribe: "En esta psicología, la forma es la configuración total de lo percibido, por oposición a lo que pudieran ser las sensaciones elementales en la psicología del siglo XIX. Pero la formalización no es *Gestalt*. En primer lugar, porque las propias sensaciones elementales son algo formalizado: su contenido, la nota, se aprehende como

sino en poseer una especie de clausura en virtud de la cual lo percibido se presenta como una unidad que puede vagar autónoma de unas situaciones a otras; es, por ejemplo, lo que permite decir que se percibe *una m.w1*".²² Aduce Zubiri como ejemplo un experimento de Katz: si se adiestra a un cangrejo para atrapar una presa sobre una roca, y si después se coloca la misma presa colgada sobre un hilo, el cangrejo no es lo capaz de percibir la presa; por el contrario, un perro, o cualquier otro animal más desarrollado, lo haría en seguida y sin necesidad de adiestramiento, pues tiene un sistema de formalización más complejo.²³ En el orden perceptivo, pues, "la formalización es aquella función en virtud de la cual las impresiones y estímulos que llegan al animal de un medio externo o interno se articulan formando en cierto modo cortes de unidades autónomas frente a las cuales el animal se comporta unitariamente".²⁴ La formalización se manifiesta también en el orden efector y en el orden del propio tono vital: "La cosa es clara tratándose de movimientos -escribe Zubiri-: no es lo mismo un simple movimiento de un miembro que el juego delicado de la aprehensión, de marcha, etc. La formalización motriz es la responsable de la diversidad de movimientos, adaptados unos, aprendidos otros, etc., que el animal puede realizar. Lo propio debe decirse del tono vital. El mero encontrarse *bien* o *mal*, digámoslo así, da lugar por formalización a una rica gama de estados tónicos diferentes. No es lo mismo encontrarse bien con una respuesta elemental adecuada, que encontrarse bien apellidando una presa en lugar de otra; la formalización del tono vital matiza a éste en distintas afecciones".²⁵

Digamos, finalmente, que la formalización produce también el efecto de autonomizar relativamente entre sí cada uno de estos momentos del proceso sentiente, aunque siempre se trata de una autonomización relativa que no rompe jamás la unidad del proceso mismo.²⁶ Por muy independiente o autónomo que sea aquello que impresiona en el sentir, nunca dejará de ser un signo objetivo para una respuesta.

independiente y, por consiguiente, está formalizada. Y, en segundo lugar, aun en el caso de constelación de notas, la formalización no concierne en primera línea a la configuración, sino a la autonomización. La configuración es tan sólo el resultado de la autonomización..." (IS, 44-45)

²² HRP, 15.

²³ HRP, 15-16; IS, 38.

²⁴ HRP, 15-16; IS, 36-39.

²⁶ HRP, 16; IS, 40.

²⁰ IS, 41.

La formalización está sujeta, pues, a un proceso evolutivo. Sin entrar en la cuestión de las causas de esta evolución,²⁷ lo cierto es que "a medida que la formalización progresa, unos mismos estímulos elementales ofrecen un carácter completamente distinto para el animal. De suerte que un elenco relativamente modesto de estímulos originarios produce, según la riqueza formalizadora del sistema nervioso del animal, situaciones completamente diversas para éste. Toda la riqueza de la vida psíquica del animal, o por lo menos su mayor parte, está adscrita a esta función de formalización. Así, una simple onda luminosa puede producir en un animal elemental una respuesta de simple huida o aproximación; en cambio, en un animal superior puede cobrar el carácter de signo objetivo de una respuesta, esto es, de nota de un objeto estimulante mucho más complejo".²⁸ Al progreso perfectivo de la formalización corresponde, como ya hemos dicho, una mayor independencia o autonomización tanto de los distintos momentos constitutivos del proceso del sentir como de la forma de alteridad propia de la impresión. En este último aspecto, el animal va sintiendo el estímulo como algo cada vez más *despegado* de sí. Esta independencia, como luego veremos, va disminuyendo el carácter signitivo del estímulo mismo dando lugar a una variadísima gama de respuestas entre las que el animal tiene que optar. Ahora bien, "mientras el animal conserve su viabilidad normal, tiene asegurada en sus propias estructuras la *conexión* entre estímulos y respuestas. De ahí que, por muy rica que sea la vida del animal, está siempre constitutivamente *enclasadada*".²⁹ La unidad del proceso sentiente no se rompe, pues, jamás.

1.1. 2.-Veamos ahora la segunda cuestión : ¿cuál es la formalidad en que quedan las cosas cuando son aprehendidas sólo sentientemente? La respuesta es clara: en el puro sentir las cosas son aprehendidas como *estímulos*. O dicho de otra manera : en el sentir puro -el sentir animal- aquello que suscita al sentiente es aprehendido "estimúlicamente", como "mero estímulo".³⁰ Por eso afirma Zubiri que la teoría de la sensibilidad se reduce a la teoría de la estimulidad.³¹ La aprehensión sensible se limita exclusivamente a determinar y poner en marcha el proceso sentiente mismo. Pero como la impresión tiene tres momentos

²⁷ Según afirma Ellacuría en *Biología e inteligencia*, pp. 303-304, la evolución no se debe a la necesidad de la adaptación, sino a factores internos de conformación estructural. En este punto Zubiri sería, pues, darwinista.

²⁸ HRP, 16-17.

²⁹ HRP, 17.

³⁰ IS, 48.

³¹ SE, 115, 173, 391-393; HRP, 20; OH, 147-148, 165-166; NIH, 348.

(afección, alteridad, fuerza de imposición), hemos de ver en qué consiste: según cada uno de ellos la índole estructural de la impresión.

La impresión que consiste en determinar por *afección* el proceso de una respuesta, es lo que Zubiri llama *estímulo*.³² En el estímulo en tanto que afectante cabe distinguir dos momentos: uno, el más obvio, el de ser suscitante de una respuesta; otro, el estar estimulado, esto es, el estar afectado por el estímulo. Pues bien, "cuando esa afección estímulo es *meramente* estímulo, esto es, cuando no consiste sino en ser suscitante, entonces esta afección constituye lo que Zubiri llama *afección del mero estímulo* en cuanto tal. Es lo que llamo *aprehender el estímulo estímuloicamente*".³³ Así, por ejemplo, el calor aprehendido en afección térmica, y aprehendido tan solo como determinante de una respuesta de huir, acogerse, etc., es sólo estímulo. Y esto es lo que expresamos humanamente cuando decimos que *el calor calienta*: "(cuando se aprehende el calor tan sólo como algo calentante... diremos que se ha aprehendido el calor como mero estímulo, esto es, como algo que es tan sólo determinante térmico de una respuesta. Las diferentes modalidades de los diferentes estímulos no son sino otras tantas modalidades cualitativas del mero suscitador de respuestas en afección".³⁴ El animal sensible aprehende los estímulos como meros determinantes de respuestas; de ahí que el puro sentir sea siempre aprehensión sensible del estímulo como mero estímulo.

¿En qué consiste la alteridad de la impresión como mero estímulo? La nota sensible es aprehendida como *otra* (alteridad), pero esa *otra* consiste sino en determinar una respuesta, y es por ello mero *signo*: el estímulo es aprehendido como mero signo de una respuesta. La forma de alteridad del estímulo es, pues, mera *signitividad*.³⁵

Distingue Zubiri entre *signo*, *señal* y *significación*. El signo no es una mera señal. Una señal es algo cuyo contenido es aprehendido por sí mismo y que además extrínsecamente señala. Es el caso de las conocidas señales de tráfico. Por el contrario, el signo es la misma nota aprehendida y la signitividad le pertenece a ella intrínseca y formalmente, y no por atribución extrínseca. La nota es intrínseca y formalmente nota-signo. Siguiendo con el ejemplo del calor, es obvio que no se aprehende primero el calor por sí mismo y luego además como señal de una respuesta, sino que la forma misma del calor aprehendido es ser formalmente "calor signitivo" o "signo térmico".³⁶ Pero esta pertenencia

³² IS, 48.

³³ IS, 48-49.

³⁴ IS, 49; NIH, 344.

³⁵ IS, 49, 54-55; NIH, 345.

³⁶ IS, 49-50.

intrínseca propia del signo no hay que confundirla con la significación. Según Zubiri, la significación en sentido estricto es algo propio del lenguaje y, por tanto, algo exclusivo del animal humano. En el lenguaje la significación es algo añadido, en la forma que fuere, a algunos sonidos. ³⁷ Estos tres conceptos no sólo son distintos, sino también separables entre sí. Sólo el animal tiene signos y sólo el hombre tiene significaciones. En cambio, el animal y el hombre tienen ambas señales, aunque de carácter diverso. Así, el animal tiene señales segnitivas, esto es, puede utilizar notas-signo como señales, y en esa posibilidad se basa todo su posible aprendizaje. Estas señales pueden ser sonoras y por ello se habla a veces de lenguaje animal. Sin embargo, este llamado lenguaje animal no es tal lenguaje, ya que el animal carece siempre de significaciones. Sólo puede tener señales sonoras signitivas. El hombre, por su parte, puede tener "realidades señalizantes", esto es, cosas reales que cumplen con la función de señales. ³⁸

La distinción entre signo, señal y significación, es, pues, de suma importancia. La filosofía, en opinión de Zubiri, no ha reparado suficientemente en ella, y unas veces, como la filosofía antigua, ha atendido solamente al concepto de señal haciendo del signo un *semeion*; ³⁹ y otras, como la medieval, llamó signo a todo, al definirlo como aquello cuyo conocimiento lleva al conocimiento de algo distinto, y distinguió por ello entre signos naturales y artificiales. Esta doctrina medieval es insuficiente y vaga, pues la cuestión no está en que el signo lleve al conocimiento de algo distinto, sino en *cómo* lleva, ya que puede llevar por mera señalización, por significación o simplemente "signando". ⁴⁰

Signo, pues, no es ni señal ni significación. Según Zubiri, "algo es formalmente signo... cuando aquello a lo que el signo lleva es una respuesta animal. Signo consiste en ser un modo de formalidad del contenido : la formalidad de determinar una respuesta. Y la significación consiste en mera determinación significativa de esta respuesta". ⁴¹ Del concepto de signo hemos de eliminar, además, toda connotación de conocimiento: signar no es llevar al conocimiento de otra cosa, sino "aprehender impresivamente algo, sentir algo como signante". Signo es, en consecuencia, una categoría del puro sentir : es la formalidad de alteridad del mero estímulo de respuesta. Y signitividad es el modo como lo sentientemente aprehendido queda en tanto que suscitante de una res,-

³⁷ IS, 50.

³⁸ IS, 50-51.

³⁹ IS, 50.

⁴⁰ IS, 51.

⁴¹ IS, 51.

pul•,sta. ¹ Signar es, pues, determinar sentientemente, de un modo intrín-
sico y formal, una respuesta; y aprehender algo como mera alteridad
signante no es otra cosa que aprehender el estímulo como mero es-
tímulo. ^{4a}

La impresión tiene un tercer momento que Zubiri llamó "fuerza de
posición de lo aprehendido" sobre el aprehensor. Lo aprehendido es,
como acabamos de ver, signo para una respuesta; pues bien, la "fuerza
de imposición" del signo es lo que Zubiri llama *objetividad*: "Objetivo
escribe Zubiri- significa aquí la mera alteridad signativa respecto al
aprehensor en cuanto se impone a éste". ⁴⁴ La determinación de la res-
puesta tiene siempre, pues, el carácter de una imposición objetiva. El
signo reposa sobre sí mismo y por esto se impone al animal como "signo
objetivo". ⁴⁵

Resumiendo podemos decir que, según Zubiri, "las impresiones del
animal son meros signos objetivos de respuesta; que el puro sentir no
es otra cosa que "aprehender algo como mero suscitante objetivo del
proceso sentiente". Y esto es, sin más, lo que Zubiri quiere afirmar
cuando dice que en la impresión sensible las cosas quedan en la forma-
lidad de puros estímulos. El estímulo es siempre aprehendido como
"otro" que el sentiente, pero esa alteridad se agota en ser mero desen-
volvente de una respuesta; el estímulo, el signo objetivo, es siempre
algo en función de una respuesta. La vida del animal es sólo una vida
en meros signos objetivos. ⁴⁶

1.?. La habitud radical del hombre: *inteligir*

La habitud radical del hombre es *inteligir*; o para ser más exactos,
inteligir sentientemente. Y las cosas quedan ante esta habitud actualiza-
das como *cosas reales*. El respecto formal en que quedan las cosas al
ser aprehendidas por la inteligencia es, pues, *realidad*, o *reidad*, como
gusta decir Zubiri últimamente. Entre la habitud radical del animal --el
sentir- y la del hombre --el *inteligir*- hay *diferencia esencial* y al
mismo tiempo una cierta *continuidad*. Diferencia esencial porque el *in-*
teligir no puede reducirse a una perfección del sentir, no es una habitud

¹ IS, 51-52.

^{tt} IS, 52.

¹⁴ IS, 52.

^{1m} IS, 52.

¹⁰ IS, 52-53; HRP, 17; NIH, 348. Un estudio comparativo del hombre y del
animal desde la filosofía de Zubiri, pero teniendo en cuenta los resultados de la
ciencia psicológica, en DEL CAMPO, A., *El hombre y el animal*, pp. 239-279.

perfectiva del sentir; continuidad porque es el sentir el que, en un momento dado, ha exigido filogenéticamente la aparición de un nuevo modo de habérselas con las cosas y ha quedado de esta forma integrado en esta nueva habitud. De ahí que hable Zubiri de *inteligencia sentiente*.

121. *El hombre, animal hiperformalizado*

Dijimos que la formalización determina toda la riqueza de la vida del animal y que, cuanto más formalizada esté la impresión, más rica será la unidad formal del estímulo, en el sentido de que será mayor su independencia o autonomía, su despegue respecto al viviente. El elenco de respuestas adecuadas a una suscitación muy formalizada será mucho más variada que la de un animal menos formalizado. Sin embargo, como también dijimos, la unidad de *suscitación, tonacidad y respuesta*, a pesar de toda su riqueza y variedad, se halla en principio asegurada por las estructuras del animal en cuestión dentro de los límites de viabilidad. La vida del animal es, dijimos, una vida enclasadada.⁴⁷

Ahora bien, el aumento de la capacidad formalizadora puede llevar al animal a una situación extrema, esto es, a una situación tal, que su vida sólo sea viable si echa mano de una función distinta de la del sentir. En la evolución biológica debió darse un momento en el que el estímulo fue quedando como algo tan independiente del animal, tan alejado de él, que acabó por quedar totalmente despegado. Ello hizo que la formalización se tomara en hiperformalización. Y el hombre, nos dice Zubiri, es este animal hiperformalizado.⁴⁸ ¿Qué sucede entonces?

El estímulo se presenta ahora como algo totalmente despegado del animal humano, lo que conduce a un cambio radical de su situación. En primer lugar, este "despegamiento" va tan lejos que el estímulo pierde su mero carácter signitivo: deja de ser signo para una respuesta. El contenido del estímulo ya no tiene por formalidad la pura estimulación, ya no tiene el carácter de ser nota-signo, pues la hiperformalización lleva a una radical independencia, a un completo distanciamiento.⁴⁹ El hombre -dice Zubiri- es el animal del distanciamiento. El hombre está a distancia de las cosas, pero entre ellas, pues distanciamiento no implica alejamiento. El hombre no está alejado de las cosas, sino distanciado *en* ellas. El distanciamiento es su modo peculiar de estar entre las cosas:⁵⁰ "Por ello -escribe Zubiri- al hombre le puede suceder

⁴⁷ HRP, 17; IS, 69.

⁴⁸ HRP, 18; NIH, 349; OH, 147-148; IS, 70.

⁴⁹ IS, 70.

⁵⁰ IS, 70.

lo que nunca le puede suceder a un animal: sentirse perdido en las cosas. Por la signitividad, el animal puede quedar perdido entre muchas respuestas. Más aún, puede cultivarse este 'perdido' para producir experimentalmente una neurosis animal. Pero este 'perdido' no es perdido entre las cosas, sino más bien desorientado en las respuestas; esto es, no es rigurosamente pérdida, sino desorden responsivo. Sólo el hombre puede quedar en desorden, perdido en las cosas mismas, perdido por el desorden de sus respuestas sino en el distanciamiento de lo sentido".⁵¹

En segundo lugar, al perder el estímulo su carácter signitivo, pierde también su perfil unitario. Por un lado, el contenido mismo ya no tiene la unidad propia de ser *un* signo; y, por otro, carece de su unidad formal de independencia: al hacerse tan independiente, el estímulo ya no tiene la unidad propia de la estimulidad, pues ha dejado de poseer la independencia signante de una respuesta. Se ha quebrado, pues, la unidad del estímulo. El estímulo se ha convertido en algo *abierto*. La hiperformalización abre la clausura de los estímulos a una formalidad estímúlica.⁵²

En tercer lugar, y como consecuencia de todo lo anterior, el estímulo se presenta en una formalidad distinta: la ruptura de la signitividad es la presencia de algo *en propio*. Esta nueva formalidad ya no es la mera "independencia objetiva", sino *reidad* o *realidad*. El estímulo ya no es nota-signo, sino *nota-real*. Y la diferencia entre estímulo y realidad no es gradual sino esencial: "La hiperformalización es el paso de la independencia objetiva a la realidad. Es el *hiper* de la impresión sensible, la cual queda constituida con ello en impresión de realidad. Se ha perdido, pues, la *unidad del signo* y ha sido sustituida por la *unidad de realidad*".⁵³ Inmediatamente volveremos sobre este punto.

Todo esto hace, en cuarto lugar, que el animal humano no tenga ya aseguradas sus respuestas adecuadas, precisamente porque no tiene signos: "El hombre -escribe Zubiri- es un animal *hipersignitivo*. Por tanto, si ha de ser viable, necesita aprehender los estímulos no como signos objetivos, sino como realidades. El animal hiperformalizado no es viable sin aprehensión de realidad. Ciertamente esto no quiere decir que el animal exige *necesariamente* esta aprehensión, no. Lo que quiero decir -precisa Zubiri- es que la exige *si* ha de ser viable. Puede no serlo. Pero entonces el animal hiperformalizado no sería sino uno de tantos *ensayos* biológicos de individuos no especiables que el *phylum*

⁵¹ IS, 70-71.

⁵² IS, 71.

⁵³ IS, 71-72.

biológico ha llevado a cabo. Lo que quiero decir es que una especie cuyo sentir tuviera la hiperformalización del sentir humano y no tuviera aprehensión de realidad no sería viable".⁵⁴

Por último, el hombre, para dar sus respuestas adecuadas, no puede limitarse como los demás animales a "seleccionar" biológicamente sus respuestas, sino que tiene que *eligirlas*, o incluso *excogitarlas*, en función de la realidad. Elige es, según Zubiri, determinar una respuesta en la realidad y según la realidad.⁵⁵ El hombre, en consecuencia, no sólo tiene actividad propia, como la tiene el animal, sino que esta actividad, en virtud de aprehender las cosas como reales, no está, por lo menos en principio, determinada tan sólo por el contenido de las cosas, sino por lo que quiere hacer "realmente" de ellas y de sí mismo. Y esto es precisamente la libertad.⁵⁶ El hombre es, así, una realidad abierta, tanto respecto de sí misma como respecto de las cosas, a diferencia del animal que es siempre una realidad enclasadada.

La hiperformalización fuerza, pues, al animal humano a echar mano de una función distinta del puro sentir; lo fuerza a echar mano del inteligir: el hombre tiene que hacerse cargo del estímulo y de la situación estimulante como de un estímulo y de una situación estimulante "reales". El estímulo es entonces aprehendido como siendo *en propio* o *de suyo*; esto es, como siendo *realidad* o *reidad*. Y la capacidad de habérselas con las cosas como realidades es lo que formalmente constituye la inteligencia.⁵⁷

122 *Funciones de la inteligencia*

Aunque tengamos que salirnos del marco del mero análisis descriptivo de los hechos y entrar en el ámbito de lo estructural y explicativo, conviene, sin embargo, que nos detengamos brevemente en este tema. Para Zubiri, como se desprende de todo lo dicho, la primera función de la inteligencia es estrictamente biológica: hacerse cargo de la situación para excogitar una respuesta adecuada. Desde esta óptica, afirma que no hay cesura ninguna en la serie biológica, que la inteligencia emerge exigitivamente de la sensibilidad y que, por ello, la inteligencia es intrínsecamente sentiente. Entre el sentir y el inteligir no hay oposición, como pronto tendremos ocasión de estudiar.⁵⁸

⁵⁴ IS, 72; ORP, 18-19; NIH, 348-350.

⁵⁶ IS, 72.

⁵⁶ HRP, 21.

⁵⁷ HRP, 18; NIH, 349-350; OH, 147-148; IS, 77-78. Sobre todo este tema, cf. Ellacuría, I., *Biología e inteligencia*, pp. 301-309.

⁵⁸ HRP, 19; NIH, 349; OH, 148-149, 162-170.

Pero, por otro lado, la inteligencia trasciende esta primera función y deja colocado al hombre "en el piélago de la realidad en y por sí misma, sea cual fuere su contenido; con lo cual, a diferencia de lo que acontece en el animal, la vida del hombre no es una vida enclasadada, sino constitutivamente abierta".⁵⁹ Y desde esta perspectiva, sostiene el carácter irreducible del inteligir respecto del puro sentir: aprehender

las cosas como *estímulos reales* es algo que nunca podrá dar por sí mismo el puro sentir, por muy complejo y perfeccionado que estuviere. La independencia y objetividad propia del estímulo es algo completamente distinto de la formalidad de realidad o realidad que aprehende la inteligencia. La objetividad del animal será siempre estímúlica, signitiva; mientras que la humana es "objetividad real". De ahí que afirme Zubiri que entre el mero estímulo y la realidad no hay diferencia gradual sino esencial; y que por ello, la realidad humana trasciende la del animal.⁶⁰

Zubiri afirma, pues, que entre el puro sentir y el inteligir hay una irreducibilidad esencial, pero que esa irreducibilidad no implica cesura u oposición radical. El animal responde a estímulos y el hombre a realidades, "pero tanto en su desarrollo individual, como en su desarrollo específico,⁶¹ la primera forma de realidad que el hombre aprehende es la de sus propios estímulos: los aprehende no como meros estímulos, sino como estímulos reales, como realidades estimulantes";⁶² por ello es preciso afirmar que, aun siendo irreducible, el inteligir humano es intrínsecamente *uno* con el sentir. "Y esto -escribe Zubiri- por lo menos en tres aspectos: a) el cerebro no intelige, pero es el órgano que coloca al hombre en la situación de tener que inteligir para poder perdurar biológicamente; el cerebro tiene, en este sentido, una función exigitiva, precisamente por su hiperformalización, b) pero el cerebro tiene aún una función más honda en orden a la intelección: es que sin la actividad cerebral el hombre no podría mantenerse en vilo para inteligir; c) el cerebro no sólo *despierta* al hombre y le *hace tener que* inteligir, es que, además, dentro de ciertos límites, perfila y circunscribe el tipo de posible intelección. De ahí que, a pesar de que inteligencia y sensibilidad sean irreducibles, sin embargo constituyen una estructura profundamente unitaria. No hay cesura ninguna en la serie biológica. En el hombre todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico".⁶³

⁵⁹ HRP, 19.

⁶⁰ OH, 148, 165-166.

⁶¹ Sobre el problema de la relación exigitiva entre el sentir y el inteligir, OH, 162-173. Cf. Ellacuría, I., *Antropología de X. Zubiri*, pp. 411-420.

⁶² OH, 148-149.

⁶³ HRP, 20; OH, 162-173. OC, 7-8; SE, 361-363, 365. Cf. Ellacuría, I., *Biología e inteligencia*, pp. 304-309.

Un estudio de la antropología de Zubiri tiene que analizar necesariamente esta función biológica de la inteligencia, el proceso de hominización y, en general, la relación entre cerebro e inteligencia; o dicho con términos clásicos, tiene que estudiar la relación entre cuerpo y alma. No es este nuestro caso, y por ello no entramos en el asunto.⁶⁴

Nuestro estudio, como repetidas veces hemos dicho, se limita al acto del entender humano, a la aprehensión de lo real (vertiente noológica). Pero las breves indicaciones de este apartado eran necesarias para la recta comprensión de las dos tesis fundamentales de Zubiri:

1.^a) La inteligencia es lo que hace al hombre capaz de habérselas con las cosas como *realidades*; en consecuencia, la función formal de la inteligencia es aprehender las cosas en tanto que cosas *reales*: lo inteligible y lo inteligido es, pues, lo *real* en cuanto tal.⁶⁵

2.^a) Inteligencia y sensibilidad forman una unidad intrínseca y formal, de modo que el sentir humano está internamente cualificado por el entender, y el entender es internamente sentiente. O lo que es lo mismo: las cosas son aprehendidas por el hombre en "impresión de realidad".⁶⁶

123 *La aprehensión de realidad*

Los actos, como ya dijimos, se inscriben dentro del área determinada por las hábitos. La hábito radical del hombre es, como acabamos de ver, entender sentientemente. Como consecuencia de ello, el acto aprehensivo propio del hombre será, por un lado, un acto de aprehensión *sensible*; pero, por otro, ese mismo acto será aprehensión sensible de lo *real*. La aprehensión sensible tiene, pues, dos modos fundamentales: la aprehensión sensible pura, propia del animal, que hemos llamado aprehensión de estimulidad; y la aprehensión sensible humana, que es *aprehensión de realidad*. Aunque en las páginas anteriores hemos dicho ya lo fundamental, conviene, antes de entrar en el análisis de la inteligencia sentiente misma, recoger de forma sistemática las características esenciales de esta aprehensión humana de lo real.

En primer lugar, la aprehensión intelectual-sensitiva nos abre a una nueva *formalidad* de lo aprehendido. En la aprehensión sensible pura

⁶⁴ Sobre estos puntos de la antropología de Zubiri, cf. SE, 17 1- 173, 249-262, 309-320; OH, 154-173 (muy importante) y HRP, 28-29.

Además de la bibliografía citada con anterioridad, puede consultarse también: Garosi, L., *Evoluzione e persona in X. Zubiri*, pp. 305-328; López Quintas, A., *Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de X. Zubiri*, pp. 225-239, 235-237; Rof Carballo, *La antropología de X. Zubiri*, pp. 8-15.

⁶⁵ HRP, 18-19; SE, 58, 64-65, 114-116; NIH, 350; OH, 147-149, 159.

⁶⁶ NIH, 351-353; SE, 414-416; IS, 76-87.

las cosas -este color, este sonido, etc.- son presentes como determinantes de una modificación tónica y de una respuesta, esto es, están presentes como estímulos: su objetividad es la propia del signo. Es lo que expresaba la frase "el calor calienta". En cambio, en el nuevo modo de aprehensión, se aprehende el calor como nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen *en propio*. Los caracteres térmicos son aprehendidos, pues, como perteneciendo al calor mismo, el cual, sin dejar de calentar igual que calentaba en la aprehensión sensible pura, queda ahora en modo distinto: no "queda tan sólo como perteneciendo al proceso sintiente mismo, sino que 'queda' por sí mismo en cuanto calor *en propio*. Este nuevo modo de quedar lo podemos expresar diciendo: 'el calor es caliente' ".⁶⁷ Ya no se trata, pues, del calor como mera alteridad perteneciente signitivamente al proceso del sentir, sino de una alteridad que como tal no pertenece sino al calor mismo: el calor es aprehendido como siendo caliente *de suyo*. A este carácter *de suyo* es a lo que Zubiri llama formalmente *realidad* o *reidad*. La nueva formalidad en que "quedan", pues, las cosas es *realidad* o *reidad*.⁶⁸

En segundo lugar, esta nueva formalidad modula los tres momentos constitutivos de la aprehensión impresiva: afección, forma de alteridad y fuerza de imposición. En lo que respecta a la afección, la nueva formalidad hace que la afección estímúlica sea ahora *real*. Ello quiere decir que el hombre se siente afectado en realidad, que está afectado realmente a la mente, y ello precisamente porque lo afectante no está aprehendido como mero estímulo, sino como realidad. Un perro, por ejemplo, al estar afectado por el frío "siente frío", es decir, el frío es sólo signo para una respuesta. En cambio, el hombre "está frío", se siente realmente frío. Y además, lo aprehendido puede no tener el carácter de estímulo, pues todo estímulo es ciertamente aprehendido por el hombre como estímulo real, pero no toda realidad aprehendida es forzosamente estímulo: un paisaje no es necesariamente estímulo, ni lo es tampoco un sonido elemental. En el caso del hombre la afección es, pues, afección real.⁶⁹ En lo que respecta a la forma de alteridad, la cosa es bien clara, y ya está dicho en lo anterior: el contenido de la afección "queda" como algo *en propio*, como *de suyo*, y no solamente como signo objetivo para una respuesta; la signitividad se modula en realidad. La nota "calor", por ejemplo, queda como siendo nota en forma tal que su

⁶⁷ IS, 55-56, 207, 217-218. Precisa Zubiri que el "es" de esta expresión no significa en modo alguno "ser" en sentido entitativo. Según Zubiri, la realidad no es un modo de ser, sino que ser es una ulterior actualización de lo real. Califica la concepción que identifica realidad y ser de "caduca y falsa" (IS, 56).

⁶⁸ IS, 56-57; SE, 414-416, 470-471, 451-452, 506-507; NIH, 345-346.

⁶⁹ IS, 60-61.

"contenido *queda* reposando como realidad sobre sí mismo y fundando formalmente su propia aprehensión. Entonces, según este carácter, lo sentido en impresión me instala en la realidad misma de lo aprehendido. Con lo cual queda abierto ante el hombre el camino de la realidad en y por sí misma".⁷⁰ Finalmente, en lo que respecta a la fuerza de imposición, ésta ya no es ahora una mera objetividad, una mera independencia objetiva, sino realidad, *de suyo*. Lo aprehendido se impone con una fuerza nueva: la fuerza de la realidad.⁷¹ La mera impresión estímúlica queda, pues, modulada en *impresión de realidad*.

En tercer lugar, la aprehensión de realidad es un acto *unitario*. La afección, la forma de alteridad y la fuerza de imposición no son sino momentos del único acto aprehensivo. Pronto volveremos sobre este punto. Señalar ahora solamente que, según Zubiri, no se trata de una mera unidad noéticonoemática de conciencia, sino de una unidad primaria y radical de aprehensión, de una unidad que él llama *noérgica*.⁷²

Terminamos así el análisis zubiriano de la aprehensión de realidad. Zubiri la llama "aprehensión primordial", porque toda otra aprehensión se funda constitutivamente en ella: lo real aprehendido en y por sí mismo es siempre el primordio y el núcleo de toda ulterior aprehensión.⁷³ Nos advierte también que esta aprehensión primordial no debe ser identificada con lo que tradicionalmente se llama "intuición". Es cierto que en ella la formalidad de realidad es aprehendida *directamente* (no a través de representaciones o cosas semejantes), *inmediatamente* (esto es, no en virtud de otros actos aprehensivos o de razonamiento) y *unitariamente*, y que es la unidad de estos tres aspectos lo que hace que la formalidad de lo real esté aprehendida en y por sí misma, y que sea el fundamento de toda otra aprehensión. Pero, a pesar de ello, no se trata de una aprehensión intuitiva ya que, según Zubiri, el concepto de *intuición* es algo que siempre ha tenido que ver con el concepto de conciencia e incluye connotaciones cognoscitivas.⁷⁴ En lo que respecta al primer punto, Zubiri siempre ha sostenido que la conciencia carece de toda sustantividad y que, en consecuencia, no hay actos de conciencia sino tan sólo actos conscientes. Y en lo que respecta al segundo, tampoco es cierto, en opinión de Zubiri, que lo formalmente constitutivo de la inteligencia sea "conocer" o "darse cuenta de".⁷⁵ Y como resulta que el concepto

⁷⁰ IS, 62-63.

⁷¹ IS, 63.

⁷² IS, 64.

⁷³ IS, 65.

⁷⁴ IS, 21, 67; NIH, 343-344.

⁷⁵ IS, 21; SE, 28-30.

dr intuición ha sido desde siempre concebido como "acto de la conciencia que procura un conocimiento inmediato de algo", es forzoso reconocer que este acto de aprehensión primordial de lo real. Sin embargo, no obstante, que históricamente la nota esencial de la intuición es la "inmediatez", y que por ello, a nuestro entender, aprehensión de la realidad e intuición no son cosas absolutamente extrañas. Si eliminamos el concepto de intuición su referencia a la conciencia y su aspecto empírico tal como lo entiende Zubiri, y la caracterizamos como el acto por el cual lo real me es inmediatamente presente, creemos que no habría inconveniente alguno en calificar de intuitiva a la aprehensión primordial de realidad. Quede no obstante claro que Zubiri rechaza esta identificación.

Digamos para terminar que, según Zubiri, estos tres momentos que necesariamente constituyen el acto de aprehensión (afección, alteridad, fuerza de imposición) han sido dislocados en la filosofía moderna, falseándose de este modo la índole misma del acto aprehensivo. Unas veces, como dice, se ha considerado la impresión como mera afección, dejando en el olvido el momento de alteridad, lo que condujo a considerar la aprehensión primordial como una mera "representación mía de lo real", como algo puramente subjetivo. Todo el empirismo se apoya en esta concepción. El error del empirismo no estriba en caracterizar la impresión como afección, sino en haber visto en la afección sólo un momento subjetivo, sin considerar los otros momentos que la constituyen.⁷⁶ Las cualidades sensibles, ni tan siquiera en el puro sentir, son puramente subjetivas, sino que son *lo sentido* en la impresión, algo distinto del sujeto afectado; esto es, algo independiente del sujeto y objetivo, aunque carezca de una objetividad meramente signitativa. Mucho menos lo son el sentir humano, pues la cualidad sensible estimulada es entonces la realidad sensible real, dato de la realidad y dato para una intelección de la realidad.⁷⁷ Otras veces se omitió el momento de fuerza de imposición del contenido de lo aprehendido, lo que llevó a concebir la aprehensión primordial como un juicio elemental, cosa inaceptable, ya que el juicio no hace sino afirmar lo que en esta primaria fuerza de imposición de la realidad se impone de forma impresiva. Finalmente, no pocas veces se ha tenido solamente en cuenta el momento de alteridad olvidando los otros dos momentos. Es entonces cuando se concibe la aprehensión primordial de realidad como "simple aprehensión", donde "simple" significa clásicamente que aún no se afirma la realidad de lo aprehendido, sino que se lo deja reducido a simple alteridad; y la

⁷⁶ NIH, 344-345; SE, 414.

⁷⁷ NIH, 345; SE, 414-415.

alteridad es entendida como algo que reposa sobre sí mismo, sin inscribirlo dentro de la afección y de la impresión de la realidad.⁷⁸ Pero la aprehensión de realidad no se identifica con la simple aprehensión así definida. La aprehensión primordial de realidad no es, pues, ni una mera representación mía, ni una afirmación elemental ni una simple aprehensión. Estas tres caracterizaciones no son sino el resultado de la dislocación que la aprehensión de realidad viene sufriendo desde la época moderna.⁷⁹

2. LA INTELIGENCIA SENTIENTE

Una vez caracterizada la habitud radical del hombre como lo acabamos de hacer, es necesario entrar en un análisis pormenorizado del acto de aprehensión que esta habitud determina, esto es, del acto de "intelección sentiente".

El acto aprehensivo humano es, como hemos dicho, "impresión de realidad". Para analizar, pues, con rigor la intelección sentiente misma hemos de responder fundamentalmente a estas tres preguntas: 1.ª) en qué consiste esta impresión de realidad; 2.ª) cuál es su estructura; 3.ª) cuál es la índole formal de la intelección sentiente misma. Ello nos permitirá no sólo conceptuar con rigor la idea zubiriana de inteligencia, sino también delimitarla frente a otras concepciones.

2.1. *La impresión de realidad*

Como claramente se deduce de lo expuesto anteriormente, la impresión de realidad consta de dos momentos fundamentales: es *impresión*, y en cuanto tal es un acto del sentir; pero es impresión de *realidad*, y en cuanto tal es un acto del inteligir. Ahora bien, lo que hemos llamado acto del sentir y acto del inteligir no son dos actos, sino dos momentos de un solo y único acto. Veamos, pues, primero cada uno de estos momentos por sí mismo para después entrar en el problema de su unidad.

2.1.1. *Los momentos sentir e inteligir del acto aprehensivo*

El primer momento, pero no en sentido cronológico, es el momento del sentir. Ya hemos dicho que consiste formalmente en *impresión*. Pero a diferencia de lo que ocurre en el puro sentir, esa impresión no

^{1s} IS, 66; SE, 16, 353.

⁷⁹ IS, 65-67.

lo es de estimulidad sino de realidad. Ahora bien, según Zubiri, tanto las filosofías del pasado como las del presente no han captado correctamente la función que desempeña el sentir en la apertura del hombre a las cosas. La fenomenología, por ejemplo, ha conceptualizado el sentir humano como algo meramente residual. Según ella, sentir es fundamentalmente percibir, y la percepción es esencialmente intencional. La intencionalidad consiste, como sabemos, en el hecho de referir un contenido sensible a un objeto. Si eliminamos de la percepción todos sus momentos intencionales, lo que quedaría sería el puro sentir algo. Como consecuencia, el puro sentir algo sería el momento hylético de la conciencia perceptiva. Husserl estima que el sentir, por ejemplo, un color "es tan sólo el momento material o hylético de la conciencia perceptiva : lo que llamamos sensibilidad, nos dice, representa el residuo fenomenológico de la percepción normal después que hemos quitado la intención. Heidegger lo llama *Faktum brutum* y Sartre vuelve a hablarnos de lo sensible como algo meramente residual".⁸⁰ Esta manera de enfocar la cuestión es, en opinión de Zubiri, insostenible. El sentir humano no es un mero residuo, sino más bien lo principal y principial, aquello donde ya se ha jugado la partida en el problema de la realidad.⁸¹

Tampoco han acertado en la conceptualización del sentir humano las filosofías de corte racionalista e idealista. De modo general, los filósofos clasificables dentro de esta orientación, entre los que Zubiri incluye a los neokantianos, han pensado el sentir humano desde la subordinación a una inteligencia entendida como facultad de concebir ideas, esto es, a una inteligencia que supera la subjetividad del conocer sensible mediante los conceptos. Afirman que los sentidos nos hacen presentes las cosas, pero que son incapaces de decirnos lo que esas cosas son realmente, pues no pueden mostrarnos su verdadera realidad; esto es algo que sólo puede resolverlo la inteligencia y sólo la inteligencia. La tesis que todos estos filósofos comparten puede resumirse así: "Los sentidos no hacen sino suministrarnos *datos* de que la inteligencia se sirve para resolver el problema de conocer lo real. Lo sentido es siempre y sólo un conjunto de datos para un problema intelectual... Lo sensible es mero

⁸⁰ NIH, 342; IS, 85. La idea de Husserl de que el puro sentir sería un residuo hylético se encuentra en *Ideen*, § 85, 172-175. Sin embargo, no hemos encontrado los textos en que Zubiri se apoya para justificar su idea del sentir en Heidegger y en Sartre. Diego Gracia (*Materia y sensibilidad*, p. 221, en nota) aduce *Selbst* *Zeit*, 135, y *L'etre et le Néant*, 562. Pero ninguno de estos dos textos hace referencia a la sensibilidad. Lo que Heidegger afirma allí es que la facticidad del *Da-sein* no hay que entenderlo como un *Faktum brutum*; y Sartre habla de la libertad y de sus limitaciones, pero en modo alguno de la sensibilidad.

⁸¹ NIH, 342.

dato".⁸² Concede Zubiri que es verdad que sólo la inteligencia nos permite acceder a un "conocimiento" de lo que las cosas son y que, en este sentido, lo sensible tiene ciertamente un carácter secundario. Pero esta no es la cuestión. Y no lo es porque la inteligencia no consiste formalmente en conocer o concebir ideas, sino en abrimos, en unidad con el sentir, a un mundo de cosas reales; y por ello es decisivo pensar adecuadamente el lugar y la función de la sensibilidad en esa apertura constitutiva a lo real. De ahí que afirme que, al enfocar la cuestión desde el punto de vista del conocimiento, los racionalismos de todo tipo han operado "una gigantesca preterición de la sensibilidad en el problema filosófico del enfrentamiento del hombre con las cosas reales".⁸³ Pues planteada la cuestión del sentir correctamente, esto es, no respecto a la inteligencia como conocimiento sino como aprehensión de lo real, es evidente que el sentir no es un mero *dato* para la inteligencia y que lo sensible mismo está presente en el momento de realidad: "Lo que primero se piensa, y con razón -afirma Zubiri- es que si los datos sensibles no poseyeran el momento de realidad, ¿de dónde lo iba a sacar la inteligencia? Tendríamos con la inteligencia 'ideas', pero jamás la realidad. Y es que el vocablo y el concepto de *dato* es manejado en esta concepción con una singular imprecisión. Por un lado, *dato* significa dato para un problema. Es lo que se nos acaba de decir. Pero esto, con ser verdad, no es la verdad primaria. Porque -es el otro sentido de la palabra *dato* - un dato sensible no es primariamente dato para un problema, sino dato *de* la realidad. Y al amparo del primer sentido se nos quiere hacer olvidar el segundo que es el primario y radical. La función de lo sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la primera vía de acceso a la realidad... Lo sentido es dato *de* la realidad".⁸⁴ Lo sensible es, pues, dato *de* la realidad; el sentir es *impresión de* realidad. No ha lugar, en consecuencia, a oponer en el hombre el sentir y el inteligir como lo subjetivo y lo objetivo... pues dicha oposición es falsa, y procede de una mala intelección del sentir mismo y de la confusión del *puro sentir* con el *sentir humano*.⁸⁵ Ya hemos visto que en la impresión, junto al momento de afección, tenemos los momentos de alteridad y de fuerza de imposición, y ello tanto en la impresión puramente sensible como en la humana, aunque en esta última estos tres momentos queden internamente modificados por la inteligencia. Y si ya a nivel del sentir animal no se puede identi-

⁸² NIH, 342.

⁸⁸ NIH, 343.

⁸⁴ NIH, 343.

⁸⁵ IS, 79-80.

licar lo sensible con lo meramente subjetivo, mucho menos a nivel del sentir humano.

El momento sensible de la aprehensión de realidad consiste, pues, ¹¹¹ *impresión*: los sentidos nos dan por vía impresiva datos de la realidad. Pl-ro Zubiri nos pone en guardia contra otro error en orden a la concepción del sentir, error que ha atravesado toda la filosofía occidental desde sus orígenes, y que consiste en afirmar que el sentir es fundamentalmente "intuición" y que los datos sensibles son "intuiciones", dando a este término el carácter cognoscitivo que antes hemos señalado. Ya dijimos que la aprehensión de realidad no era un "conocimiento" intuitivo. Pues bien, tampoco lo es el momento sensible de la aprehensión. Sin embargo, desde antiguo se viene afirmando erróneamente el carácter intuitivo de la aprehensión sensible: "Desde los tiempos de Platón y Aristóteles -dice Zubiri- lo que llamamos intuición sensible se ha considerado como un conocimiento. Y se ha caracterizado este conocimiento por su inmediatez. En la intuición el objeto está inmediatamente presente sin la mediación de otros factores como las imágenes, los recuerdos, los conceptos, etc. La intuición sería el conocimiento por excelencia... La inteligencia es entonces el sucedáneo conceptual que elaboramos para conocer aquello de que no tenemos intuición". ⁸⁶ El error de esta manera de concebir el sentir humano consiste, según Zubiri, en la propensión a hacer de la sensibilidad una especie de intelección minúscula, olvidando de esta forma aquello que la caracteriza formalmente, a saber, el hecho de ser sensible, el momento impresivo. ⁸⁷ La razón de esta propensión es obvia. Desde la filosofía griega el conocimiento intuitivo, caracterizado por la presencia inmediata del objeto, constituye un ideal que sólo puede satisfacer la divinidad, pero del que el hombre, en mayor o menor medida, puede participar. Frente a la filosofía de inspiración platónica que afirmaba la posibilidad del conocimiento inmediato de lo inteligible o suprasensible, la tradición aristotélica sostuvo que el hombre carece de dicha intuición, excepción hecha de los primeros principios de la mente, y afirmó que sólo es intuitivo el conocimiento sensible. Ahora bien, al tener siempre en el transfondo de la mente el modelo del conocimiento intuitivo divino, se acabó por pensar la intuición sensible como una especie de intelección minúscula, como una especie de conocimiento inferior, lo que tuvo como consecuencia el olvido del carácter sensible de la misma. ⁸⁸ En nuestros días, Husserl

⁸⁶ NIH, 343-344.

⁸⁷ NIH, 344.

⁸⁸ SE, 414. Cf. Gracia, D., *Materia y sensibilidad*, pp. 218-219. Señalemos que el comentario de D. Gracia a este texto de Zubiri es especialmente desafortunado.

ha llevado a cabo, en opinión de Zubiri, una caracterización más precisa del conocimiento intuitivo: en la intuición el objeto está dotado de una presencia originaria, presencia originaria que llama *Leibhaftig*, que podríamos traducir como "presencia en carne y hueso". Pero Husserl, dada la orientación de su filosofía, nunca se hizo cuestión del carácter sensible de esta intuición, pues, como vimos, consideró el sentir como mero residuo, dejando así sin aclarar en qué podría consistir la presencia originaria en carne y hueso.⁸⁹ Una vez más, se elimina el momento más característico y propio de la intuición sensible a beneficio del momento cognoscitivo. ¿Cuál es ese momento característico? El momento de impresión, como ya vimos anteriormente. Lo sensible de nuestra intuición no es el ser. una presencia inmediata, sino una presencia en impresión. Sentir es, pues, la presencia impresiva de las cosas; no es una mera intuición, sino una intuición en impresión.⁹⁰

Podemos concluir diciendo que en la aprehensión de la realidad el momento del sentir no consiste ni en un mero residuo, ni en un dato para la inteligencia, ni en un conocimiento inmediato o intuitivo, sino en la impresividad. Según Zubiri, todas las filosofías anteriores han resbalado sobre este carácter sensible de la aprehensión de lo real y han favorecido el olvido de lo sensible en cuanto tal. De ahí la importancia que concede a los análisis de los distintos momentos de la impresión que antes hemos expuesto.⁹¹

Si el momento de impresión califica al acto aprehensor humano como acto del sentir, el momento de realidad lo califica como acto del inteligir: en tanto que aprehensión de realidad, este acto es formalmente inteligir. La filosofía clásica tampoco se ha hecho cuestión, en opinión de Zubiri, del inteligir en cuanto tal; ha descrito algunos actos intelectivos, pero no nos ha dicho en qué consiste el inteligir mismo. Inteligir es, como hemos dicho, aprehender algo como real.⁹²

Este acto aprehensivo de lo real es un acto exclusivo, elemental y radical de la inteligencia. Es un acto exclusivo. Ya sabemos que, según Zubiri, si bien es verdad que en cierto modo entre el sentir y el inteligir no hay cesura y que, por ello, no deben ser pensados en oposición, no lo es menos, sin embargo, que entre la aprehensión sensible estímúlica

Gracia deduce del hecho de que toda aprehensión humana de lo real es sentiente que Zubiri sostiene un "materialismo gnoseológico", y opina que con esta expresión se pueden evitar los equívocos del término "realismo" (cf. art. cit., pp. 212-213).

⁸⁹ NIH, 344.

⁹⁰ NIH, 344.

⁹¹ Sobre esto, cf. Gracia, D., *Materia y sensibilidad*, pp. 236-241.

⁹² IS, 76-77.

y la real, la diferencia no es gradual sino esencial: "Una complicación de estímulos -repite Zubiri-, por muy formalizados que estén, es siempre solamente signo de una respuesta. Jamás será algo en propio o de suyo, esto es, jamás será formalmente realidad... Aprender realidad es, por consiguiente, un acto esencialmente exclusivo de la inteligencia".⁹³ Es además, un acto elemental, pues todo otro acto intelectual está fundado sobre esta aprehensión: idear, concebir, juzgar, etc., son maneras diversas de aprehender la realidad y suponen, por ello, la previa "versión a la realidad".⁹⁴ Es, finalmente, un acto radical y primario, pues la aprehensión de realidad es, en efecto, el punto preciso en que, como ya hemos visto, surge en el animal humano el ejercicio de la intelección.⁹⁵

Podemos concluir, pues, afirmando que la aprehensión humana de lo real es "impresión de realidad", donde el término "impresión" expresa el momento sensible del inteligir y el término "realidad" el momento estrictamente inteligible. Ahora bien, se trata de dos momentos de un mismo y único acto, y esto es lo que ahora tenemos que aclarar.

212 La unidad del acto aprehensivo

Es un hecho incuestionable que el inteligir y el sentir no constituyen en la aprehensión humana dos actos sino uno solo, y que todo dualismo entre el sentir y el inteligir, sea del orden que sea (de actos y de objetos, o sólo de actos) es una tesis metafísica deformante y no una consecuencia del análisis de los hechos.⁹⁶ Rechaza Zubiri, en consecuencia, la teoría aristotélica, adoptada luego por realismos intelectualistas y por no pocas filosofías modernas y contemporáneas. Aristóteles, como es sabido, rechazó la dualidad metafísica y gnoseológica de un mundo sensible, captado por los sentidos, y de un mundo inteligible, por el nous, y afirmó que no había sino un único y mismo mundo real captado según formalidades distintas a través de dos actos distintos: el sentir y el inteligir; y estableció una cierta prioridad cronológica del primero respecto al segundo, como expresa la célebre fórmula: "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu". Vio Aristóteles que la unidad del objeto debía comportar algún tipo de unidad entre los actos, y pensó que un índice de esta unidad lo constituía el hecho de que tanto el acto sensible como el intelectual eran conocimientos: el intelectual porque conoce y juzga, el sensitivo porque es intuición inmediata, como

⁹³ IS, 77; NIH, 348.

⁹⁴ IS, 77; NIH, 347.

⁹⁵ IS, 77-8; NIH, 348-350.

⁹⁶ IS, 85.

ya antes dijimos. ⁹⁷ Entre el sentir y el inteligir estableció también una subordinación: lo aprehendido por el sentir estaría dado a la inteligencia para que ésta lo inteliija; es decir, lo sensible sería, como ya vimos, un dato para la inteligencia. En consecuencia, inteligir sería aprehender de nuevo lo dado por los sentidos a la inteligencia. Y en la medida en que ese aprender de nuevo consiste en darnos ideas o conceptos de las cosas, esta inteligencia debería ser llamada concipiente. Pero en la medida también en que lo que aprehende es lo dado por los sentidos, se puede decir que el objeto primario y adecuado (pero no formal) de la inteligencia sería lo sensible, y por ello debería ser llamada inteligencia sensible, además de concipiente. ⁹⁸ Así, pues, la idea de que sentir e inteligir constituyen dos actos que tienen un mismo objeto conduce, según Zubiri, a la doctrina de la inteligencia sensible, doctrina que juzga inadecuada.

Las teorías de Kant y de Husserl van también, según Zubiri, en este mismo sentido. Kant afirmará que ni el sentir ni el inteligir son actos cognoscitivos, sino que la inteligencia y la sensibilidad producen por coincidencia un solo conocimiento, caracterizado por ello como conocimiento sintético. ⁹⁹ La unidad del sentir y del inteligir es, pues, una síntesis constituyente de un único objeto. ¹⁰⁰ Y Husserl, cuya teoría no es en opinión de Zubiri sino una ampliación de las tesis kantianas, sostiene por su parte que sentir e inteligir son dos actos que componen un solo acto de conciencia, de "darme cuenta" de un mismo objeto. Esta mismidad de objeto es lo que llevó a Husserl a hablar alguna vez de "razón sensible" (*Sinnlich Vernunft*). ¹⁰¹

Por muy diferentes que sean entre sí estas teorías, coinciden todas en afirmar la dualidad de actos cognoscitivos y son, por ello, inaceptables para Zubiri. Todas ellas parten de supuestos incorrectos: la oposición entre sentir e inteligir, la idea de que el sentir y el inteligir son conocimientos, el primero intuitivo y el segundo conceptual, la subordinación del sentir al inteligir. . . Y son todos estos supuestos los que conducen a la teoría de la dualidad de actos. Pero semejante teoría no es, como ya hemos dicho, una descripción de los hechos, sino una conceptualización metafísica de los mismos. Y frente a esta metafísica es necesario poner en primer plano, como dato originario, el hecho incuestionable de la impresión de realidad, hecho que lleva a afirmar la unidad del

⁹⁷ NH, 350-353; SE, 414-415; IS, 82.

⁹⁸ IS, 85, 104.

⁹⁹ NH, 351.

¹⁰⁰ IS, 85.

¹⁰¹ NH, 351.

n'lo aprehensivo. Y en consecuencia, la unidad de la sensibilidad y de la inteligencia no está constituida por la unidad del objeto conocido, sino por algo más hondo y radical : es la unidad del acto aprehensor 111ismo de la realidad como formalidad de las cosas. ¹⁰² La impresión de n'alidad no es otra cosa, como vimos, que la aprehensión de un contenido (este color, este sonido...) como siendo de suyo, esto es, bajo la formalidad de realidad. Contenido y formalidad son inseparables : no puede haber contenido sin formalidad, ni formalidad sin contenido, pues ambos constituyen una unidad. Pues bien, la unidad de inteligencia y sentir es la unidad misma de contenido y formalidad, y por ello no hay más que un solo acto : el acto del sentir intelectual o de intelección sentiente. ¹⁰³

"Sentir intelectual" o "inteligir sentiente" son expresiones equivalentes. En efecto, el acto único de aprehensión (*impresión de realidad*) puede describirse de dos maneras. Se puede partir de la impresión misma y decir que en ella está el momento de realidad. Y como la impresión es lo que constituye el momento del sentir, resulta que decir que el momento de realidad está en la impresión es lo mismo que decir que la intelección está estructuralmente en el sentir: la impresión de realidad es así sentir intelectual. ¹⁰⁴ Pero podemos también partir del momento de realidad y decir que el momento de impresión está estructuralmente en el momento de realidad, y el sentir está así en el inteligir, y la intelección es intelección sentiente. ¹⁰⁵ Pero a pesar de que ambas fórmulas son idénticas, Zubiri prefiere hablar de *Inteligencia sentiente* con el fin de contraponer con mayor claridad su idea de la inteligencia a la usual de inteligencia sensible. En la inteligencia sensible el acto del sentir da a la inteligencia lo que ésta va a inteligir: es inteligencia de lo sensible. Por el contrario, en la concepción de Zubiri, el sentir es en el inteligir, y viceversa: es la inteligencia sentiente. Son, pues, dos modos de concebir la inteligencia claramente distintos. ¹⁰⁰

Con la expresión *inteligencia sentiente* quiere afirmar Zubiri con toda claridad que el sentir y el inteligir son dos momentos del único acto de aprehensión de lo real; que el sentir y el inteligir constituyen una unidad radical. ¹⁰⁷ Aun a riesgo de repetimos un poco, transcribamos el siguiente texto de Zubiri: "Toda aprehensión de la realidad lo es pre-

¹⁰² IS, 81-82; NIH, 352.

¹⁰³ IS, 84.

¹⁰⁴ IS, 82.

¹⁰⁵ IS, 83.

¹⁰⁰ IS, 83, 85-87.

¹⁰¹ IS, 84; NIH, 353.

cisamente por vía impresiva : la inteligencia no tiene acceso a la realidad más que impresivamente. El momento de versión a la realidad es intrínseca y formalmente un momento intelectual: sólo por esto es por lo que existe una impresión de realidad en los sentidos. En cierto nivel humano, cuando fallan las respuestas adecuadas al estímulo, el hombre se hace cargo de la situación real, esto es, siente la realidad, o lo que es lo mismo, entiende sentientemente lo real. En este nivel no hay dos actos: uno, el sentir, y otro, el entender, sino un solo acto para un mismo objeto: la formalidad de realidad. La inteligencia sentiente expresa, no la subordinación de lo inteligible a lo sensible, ni tan sólo la unidad del objeto, sino la estricta unidad numérica del acto aprehensor de la formalidad de realidad. La inteligencia humana, en tanto que inteligencia en su acto formal y propio (la aprehensión de realidad), está constitutiva y unitariamente inmersa en el acto del puro sentir; y el sentir, en su nivel no-puro está constituido por su momento intelectual. Trátase, pues, de la unidad de un solo acto de intelección sentiente. No es una unidad objetiva, sino una unidad subjetiva del acto en cuanto acto. La inteligencia aprehende la realidad sintiéndola, así como la sensibilidad humana siente intelectivamente. La inteligencia no ve la realidad impasiblemente, sino impresivamente. La inteligencia humana está en la realidad no comprensiva, sino impresivamente". ¹⁰⁸

¹⁰⁸ **NIH**, 352-353. Sobre el tema de la unidad del acto aprehensor, cf. Ella-curia, I., *Biología e inteligencia*, pp. 290-292.

Llegados a este punto conviene hacer dos observaciones. Zubiri se ha situado en todo este análisis en el plano de los hechos, describiendo "sin más" el acto humano de aprehensión de lo real. Y desde él sólo puede decir 1.^o) que la habitud humana es entender sentientemente, y 2.^o) que el acto de aprehensión, con sus momentos sensible e inteligible, constituye un solo acto. Ahora bien, es perfectamente legítimo ir más allá de la mera descripción, en el sentido de intentar una "conceptuación" metafísica de los hechos, cosa que Zubiri hace. Desde esta perspectiva estructural o metafísica, afirma Zubiri, en primer lugar, que la unidad del acto de aprehensión no es sino manifestación de la unidad estricta y rigurosa del sentir y del entender en la sustantividad humana. Sensibilidad e inteligencia constituyen una unidad estricta, esto es, una unidad sistemática y no meramente adicional. Esta unidad es caracterizada por Zubiri como "unidad coherencia! primaria" (SE, 279-342; **HRP**, 23; **OH**, 155; **OC**, 6): es una unidad tal, que cada una de estas dos notas, o propiedades de la realidad humana, está desde sí misma vertida a la otra, en una respectividad interna, de forma que se ca-determinan (de ahí lo de co-herencial), en el sentido de que cada una de ellas es en función de la otra. Desde esta óptica, hay que afirmar que la unidad es anterior a cada una de las notas unidas, es primaria con respecto a cada una de ellas. Es decir, estas notas no son componentes de la unidad ulterior, sino analizadores de la unidad previa. Si esto es así, es justo afirmar que la sensibilidad humana no es por su propia índole un puro sentir, sino un sentir cuyo carácter humano consiste en su intrínseca versión al estímulo como realidad; y como la versión a la realidad

22 *La estructura de la impresión de realidad*

Veamos ahora la estructura de esta impresión de realidad. Se trata, en definitiva, de analizar la estructura que presenta la alteridad de la impresión de realidad. Esta estructura tiene, según Zubiri, dos aspectos: uno modal y otro trascendental.

221. *Estructura modal de la impresión de realidad*

*Una de las consecuencias de la unidad del sentir y del inteligir es que la realidad nos es presente a través de los diversos sentires. Ahora bien, en el sentir humano lo decisivo de esa diversidad de sentires no radica en la diversidad de contenidos que cada sentido aporta, sino en la **diversa forma** en que nos presentan la realidad cada uno de ellos, y, consecuentemente, en los diversos modos de intelección que deter-*

es lo propio del inteligir, resulta que el sentir humano es intrínsecamente intelectual (SE, 288-289, 413-417; NIH, 350). A su vez, la inteligencia no accede a la realidad sino estando vertida desde sí misma a la realidad sensible dada en impresión, pues todo inteligir es primaria y constitutivamente sentiente (*NIH*, 350; SE, 415, 451-452, 506-57). El sentir y el inteligir constituyen, pues, una unidad intrínseca. A esta unidad estructural o metafísica corresponde a nivel "operativo" la *habitud* "inteligir-sentiente", y es lo que confiere unidad al acto mismo de aprehensión.

En segundo lugar, la inteligencia sentiente constituye una facultad. De nuevo, hablar de "facultad" es salirnos del mero análisis de los hechos para entrar en el ámbito de las conceptuaciones. Pero no está de más que digamos una palabra sobre ello. Según Zubiri, la única conceptuación que permite dar cuenta del "hecho" de la impresión de realidad es ésta que hace de la inteligencia-sentiente una facultad compuesta intrínseca y estructuralmente por dos potencias: la del sentir y la del inteligir; una sola facultad que ejecuta un solo acto de aprehensión (IS, 89-91). Distingue Zubiri entre "potencia" y "facultad". El hombre, por ejemplo, puede sentir e inteligir, y este poder es lo que expresa el vocablo griego "dynamis"; desde Aristóteles la "dynamis" viene significando "potencia", y los latinos la tradujeron por "facultas" (IS, 89-90). De esta forma se llegó a la equivalencia entre ambos términos, equivalencia que Zubiri rechaza. En su opinión, no toda potencia es facultad; para que una potencia pueda realizar sus actos es preciso que esté facultada para ello; si no lo está, queda en mera potencia. Y éste es el caso del inteligir y del sentir humano: son potencias distintas, pero la potencia intelectual no está por sí misma facultada para producir su acto si no está intrínseca y formalmente unida a la potencia del sentir; y es esta unión lo que confiere a la potencia intelectual el carácter de facultad. Pero entonces ya no es la inteligencia sin más, sino la inteligencia-sentiente. En esta facultad, las dos potencias se co-determinan produciendo un solo acto de intelección sentiente (IS, 91-92). No hay, pues, dos facultades -sentir e inteligir- como se viene pensando desde la filosofía griega, sino una sola facultad.

minan. ¹⁰⁹ Zubiri analiza brevemente estos modos de presentación de lo real desde dos puntos de vista que, de hecho, se recubren : como modos del sentir intelectual y como modos de la intelección sentiente.

"La vista -escribe Zubiri- aprehende la cosa real como algo que está delante, digamos que está ante mí. La cosa misma está ante mí según su propia configuración, según su eidos. No acontece esto con el oído. Ciertamente el sonido está tan inmediatamente aprehendido en el oído como pueda estarlo un color en la vista. Pero en el sonido, la cosa sonora no está incluida en la audición, sino que el sonido nos remite a ella. Esta remisión es lo que según la significación etimológica llamaré noticia. Lo real del sonido es un modo de presentación propia : presentación notificante. En el olfato, el olor está aprehendido inmediatamente como el color o como el sonido. Pero la cosa ni está presente como en la vista, ni meramente notificada como en el oído. En el olfato la realidad se nos presenta aprehendida en forma distinta: como rastro. El olfato es el sentido del rastreo. En el gusto, por el contrario, la cosa está presente pero como realidad poseída, de-gustada. El sabor es más que noticia o rastro : es realidad misma presente como fruiblé. Es la realidad misma la que como tal realidad tiene un momento formal de fruición. En el tacto (contacto o presión) la cosa está presente pero sin eidos ni gusto: es la nuda presentación de la realidad. Pero los sentidos me presentan la realidad en otra forma. En la kinestesia yo no tengo presente la realidad, ni su noticia, etc. Sólo tengo la realidad como algo en hacia. No es un hacia la realidad, sino la realidad misma como un hacia. Es un modo de presentación direccional. . . Pero ni la realidad ni el sentir se agotan en estos tipos de aprehensión sentiente. Tenemos ante todo el calor y el frío : son presentación primaria de la realidad como temperante. Hay además la aprehensión de la realidad no simplemente como temperante sino también como afectante : el dolor y el placer son el exponente primario de esta afección. La realidad es temperante y afectante. Pero la aprehensión de realidad tiene aún otro momento: es la realidad como posición. Es lo propio de la sensibilidad laberíntica y vestibulos. Según esto, yo aprehendo la realidad como algo centrado. Pero aprehendo la realidad todavía en otra forma. Al aprehender nuestra propia realidad tenemos una sensibilidad interna o visceral que está variamente diversificada, pero que globalmente llamaré cenestesia . Gracias a este sentir, el hombre está en sí mismo. Es lo que llamamos intimidad. Intimidad significa pura y simplemente realidad mía. Es un modo de presentación de lo real. La cenestesia en cierto modo es el sentido

¹⁰⁹ IS, 99-101. Cf. también Ellacuría, I., *Biología e inteligencia*, pp. 293-297.

*del mí en cuanto tal. Los demás sentidos no dan el mí en cuanto tal si no están recubiertos por la cesestesia".*¹¹⁰

*En esta sucinta descripción Zubiri tiene interés en subrayar que todos estos modos, cada uno a su manera, nos presentan la realidad y que, en consecuencia, es preciso terminar con la prioridad que la "visión" adquirió ya desde la filosofía clásica. Según Zubiri, la visión no es "el" modo de presencia de lo real, sino uno de entre varios. No afirma que todos ellos sean equivalentes, sino que todos son en y por sí mismos modos propios de presentación de lo real, y que si hay un rango preponderante de unos modos sobre otros, ello no procede de que sean sucesdaneos de la visión, sino de la índole misma de la realidad que nos hacen presentes.*¹¹¹

*Esta observación es importante a la hora de describir los modos de presentación de la realidad como modos de intelección, que es el segundo punto de vista adoptado por Zubiri. Desde la idea de la prioridad de la visión se tiende a pensar que lo que no es visible es por ello mismo ininteligible, cosa inaceptable tanto filosófica como científicamente. Las partículas elementales, dice Zubiri, no son visualizables y sin embargo son realidades que la mecánica cuántica describe con gran precisión.*¹¹² *Y filosóficamente es obvio que, al ser sentiente la intelección, hay tantos modos de intelección de lo real como modos de presentación sensible. Hay, pues, distintos modos de intelección y de inteligibilidad. Escribe Zubiri: "Tratándose de la visión, la intelección tiene ese carácter de aprehensión del eidos que pudiéramos llamar videncia. En la audición, la intelección tiene un modo propio y peculiar: entender es auscultar (en la acepción etimológica del vocablo), es la intelección como auscultación. En el gusto, la intelección es aprehensión frutiva (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecuencia de la visión, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de la realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor. Los latinos tradujeron sophia por sapientia. En el tacto, la intelección tiene una forma propia: es el palpar o lo que llamamos quizá mejor el tanteo, yendo a tientas. En el olfato tenemos un modo propio de intelección: el rastro. Englobo en este concepto el rastro propiamente dicho como la huella. En la kinestesia la intelección es un tensión-dinámica. No es una tensión hacia la realidad, sino la realidad misma como un hacia que nos tiene tensos. Es un modo de aprehensión intelectual en hacia... El hombre intelige lo real atem-*

¹¹⁰ IS, 101-103.

¹¹¹ IS, 103.

¹¹² IC, 104-105.

*perándose a la realidad y estando afectado por ella. Atemperamiento y afecionamiento son modos de estricta aprehensión de la realidad. Presente la realidad como centrada, la intelección es una **orientación** en la realidad. Hay, finalmente, un modo de intelección propia de la presentación de la realidad en la cenestesia: es la intelección como intimación de lo real, como penetración íntima en lo real. No se trata de una intimación consecutiva a la aprehensión de la realidad, sino que la intimación misma es el modo de aprehender la realidad".* ¹¹³

*La **impresión de realidad** no es, pues, un concepto vacío, sino algo perfectamente estructurado: los distintos modos de presentación de lo real no son sino modos del acto de aprehensión. De ahí el interés de Zubiri en subrayar, una vez más, que esos diversos sentires intelectivos constituyen una auténtica unidad, es decir, que no están meramente yuxtapuestos y ni tan siquiera forman una unidad de síntesis.*

En primer lugar, no están meramente yuxtapuestos, sino que se recubren parcial o totalmente; es decir, que "cada modo está intrínseca y formalmente en los demás como un momento estructural de todos ellos". ¹¹⁴ *Lo que se **recubre** no es el contenido cualitativo de cada sentir, pues ello sería absurdo, sino los **modos** mismos de presentación de lo real. Zubiri nos da también una rápida descripción de ese recubrimiento. Pongamos un solo ejemplo: ". . . La vista me da la realidad **ante mí**. El tacto me da la **nuda realidad**. El recubrimiento de los dos modos de presencia es obvio: **tengo ante mí la nuda realidad**. No se trata de una visión del **eidós** más un tacto de ese **eidós**; esto es generalmente absurdo. Se trata de que lo real me está presente **ante mí** como **nuda realidad**. El **ante mí** es el modo propio de presentación de lo real en la vista, y **nuda realidad** es el modo de presentación en el tacto. Estos dos modos de presentación son los que se recubren".* ¹¹⁵ *Semejantes consideraciones se podrían hacer acerca del recubrimiento de los otros modos de presentación. Hemos dicho que no hay prerrogativa de un modo de presentación sobre otro, ni tan siquiera del de la vista. Pero, sin embargo, hay uno de ellos que tiene una importancia extrema: se trata del modo de presentación de lo real propio de la kinestesia, esto es, del modo de aprehender la realidad en **hacia**. Escribe Zubiri: "Recubriendo los demás sentidos, el **hacia** determina modos específicos de intelección. Así, recubriendo la presencia eidética de la realidad en la vista, determina en ésta un conato de visión hacia **dentro**. Recubriendo la auscultación de la noticia, el **hacia** determina en ella una notificación **a través***

¹¹³ IS, 105-106.

¹¹⁴ IS, 109-110.

¹¹⁵ IS, 107.

de la noticia, hacia lo noticiable. Recubriendo todo lo aprehendido en todas sus demás formas, la intelección en hacia nos lanza a lo real allende lo aprehendido". ¹¹⁶ Este modo de intelección es el que nos empuja a ir más allá de lo real como mera aprehensión. Y aquí radica el fundamento de los realismos clásicos y de aquí nace la confusión entre realidad y cosas reales fuera de mi aprehensión. Es un tema importante que más adelante tendremos que tratar, pero del que había que dejar constancia ya ahora. ¹¹⁷ Continuemos con el modo de presentación de lo real en la kinestesia: "Recubriendo la sensibilidad cenestésica, el hacia determina en ella una intelección sumamente importante. La cenestesia me da mi realidad como intimidad; esto es, me aprehendo como estando en mí. Pero con el recubrimiento del hacia, este estar en mí me lanza hacia dentro de mi propio estar en mí. Y esta intelección de mi propia intimidad en su dentro es una intelección del mí a través del estar: es justo la reflexión". ¹¹⁸ Zubiri se muestra, pues, en desacuerdo con la concepción intelectualista de la reflexión, es decir, con la concepción que hace de la reflexión un acto primario, inmediato y exclusivo de la inteligencia y, por tanto, ajeno al sentir mismo. Piensa que la reflexión no es un acto primario, pues supone un previo estar en mí; no es un acto inmediato, sino fundado en el hacia de la propia intimidad; y no es un acto exclusivo de la inteligencia, sino que es un acto de la intelección sentiente, pues no se entra en sí mismo sino sintiéndose a sí mismo: "Me aprehendo a mí mismo, y me vuelvo hacia mí mismo, y me siento a mí mismo como realidad que vuelve hacia sí. Y estos tres momentos constituyen unitariamente la reflexión". ¹¹⁹

En segundo lugar, los diversos sentidos no constituyen una síntesis, ya que la inteligencia no es algo así como el sintetizador del sentir. Pensar de esta forma es dar la espalda a los hechos. Según Zubiri, la unidad de los sentires está ya constituida por el mero hecho de ser sentires de la realidad. La unidad es, pues, una unidad primaria, no una unidad de síntesis; y radica en el hecho de ser los sentires "momentos" de una misma intelección sentiente. Son, pues, los sentires como los analizadores de la aprehensión de realidad. ¹²⁰ La inteligencia sentiente es la estructuración de la diversidad de sentires en la unidad intelectual de realidad. ¹²¹

¹¹⁶ IS, 108.

¹¹⁷ IS, 183 y ss.

¹¹⁸ IS, 108.

¹¹⁹ IS, 109.

¹²⁰ IS 1 10-111.

¹²¹ IS, 111.

*Digamos, finalmente, que esta aprehensión impresiva de la realidad a través de los sentires, única aprehensión posible para nosotros, no se lleva a cabo de forma sucesiva, como si primero aprehendiéramos lo real de un modo sensible concreto, y luego de otro, etc., hasta llegar a la aprehensión total. Afirmar esto sería ir contra la unidad misma del acto de aprehensión. Los diferentes modos, como venimos diciendo, son distintos momentos estructurales de todo acto unitario de aprehensión de algo como real y todos estos momentos funcionan pro indiviso en el acto de aprehender sentientemente cualquier realidad. Y lo que cada sentido aporta a esa aprehensión no es sólo la cualidad sensible propia, sino también, y esto es lo que aquí importa, el modo propio de aprehender la realidad de la cualidad sensible.*¹²²

*Dada la estructura de nuestra aprehensión de la realidad, el hecho de que sea siempre una aprehensión a través de los diversos modos sensibles de presentación, la intelección humana tiene una limitación intrínseca y formal. Nuestra intelección está siempre limitada a lo sensible. Pero es precisamente esta limitación lo que constituye la raíz de todo esfuerzo, de toda posibilidad y de todo el problematismo de la ulterior intelección de la realidad. Es ella, por tanto, la que nos lanzará a ulteriores y más complejas intelecciones de lo real.*¹²³

222 Estructura trascendental de la impresión de realidad

*Comencemos con una breve nota. El tema de la trascendentalidad ocupa muchas páginas en *Sobre la esencia*. En ellas Zubiri quiere poner de manifiesto, frente a las filosofías antiguas, medievales y modernas, que aquello que es primo y per se trascendental es la realidad. Ahora bien, en la medida en que es la esencia, como momento estructural de la realidad y verdadera realidad de algo, lo que hace que algo sea tal realidad, es ella misma, "en cuanto que es aquello según lo cual la cosa es real, la que pertenece al orden trascendental".¹²⁴ De ahí que una de las cuestiones metafísicas más importantes sea precisamente "la consideración trascendental de la esencia", consideración de la que Zubiri se ocupa ampliamente.¹²⁵ En *Sobre la esencia*, pues, el estudio de la trascendentalidad se hace desde dos perspectivas diferentes. Zubiri se sitúa primero desde el punto de vista de la aprehensión, para llegar a la conclusión de que lo trascendental en cuanto tal es el carácter o for-*

¹²² IS, 112.

¹²³ IS, 113.

¹²⁴ SE, 372 y 455.

¹²⁵ SE, 445-498. El estudio de la trascendentalidad en SE es amplio y minucioso (SE, 372-454). Más adelante nos ocuparemos brevemente de ello.

malidad de realidad, el carácter de suyo que las cosas presentan en la aprehensión humana. Pero, simultáneamente, se sitúa también desde el punto de vista de lo real como constitución, de lo real entendido como aquello que, independientemente de la inteligencia, reifica todo cuanto una cosa es; dicho de otra manera, de lo real en cuanto esencia. Por el contrario, inteligencia sentiente se coloca desde un principio desde un solo ángulo: el ángulo de la aprehensión. La realidad es siempre entendida como "formalidad", y el estudio de la trascendentalidad está insertado coherentemente en este punto de vista. Como es lógico, dado el enfoque de nuestro trabajo, nos situamos en la línea de Inteligencia sentiente; un tema importante será estudiar cómo estos dos puntos de vista concuerdan entre sí.

La impresión de realidad posee también un momento inespecífico. Además de la diversidad de contenidos cualitativos, que aprehendemos como cualidades reales, está la formalidad misma de realidad presente en la aprehensión de cualquier contenido: "la impresión de realidad es siempre, a diferencia de su contenido, constitutivamente inespecífica".¹²⁶ Como expresa Zubiri en *Sobre la esencia*, esta formalidad de realidad "está por encima de la talidad, tanto si la entendemos en un sentido preciso. .. como si la entendemos en el sentido usual de determinación en general. Y está por encima no porque este carácter fuera una tal nota suprema..., sino en el sentido de ser un carácter en que convienen formalmente todas las cosas y todas las notas, y hasta las últimas diferencias de todas las cosas, cualquiera que sea su talidad, es decir, independientemente de ella. Este momento peculiar de estar por encima de cualquier talidad en el sentido de convenir a todo sin ser una nota más, es lo que la escolástica llamó trascender. Es la trascendentalidad de lo real. El orden de la realidad en cuanto realidad es un orden trascendental, a diferencia del orden de la realidad en cuanto realidad tal, que es el orden de la talidad".¹²⁷ Llamemos, pues, a la aprehensión inespecífica "aprehensión trascendental", ya que como dice Zubiri, "la trascendentalidad es la cara positiva de la negativa inespecificidad".¹²⁸

Pero es necesario aclarar un poco más esta estructura trascendental de la impresión de realidad, y para ello hay que responder a dos preguntas: **1.ª)** ¿qué es la trascendentalidad misma?; **2.ª)** ¿cuál es su índole formal?¹²⁹

¹²⁰ IS, 113.

¹²¹ SE, 372; cf. también SE, 388.

¹²⁵ SE, 114.

¹²⁹ Todo lo afirmado ahora acerca de la trascendentalidad del carácter de realidad y su estructura será luego, al final del discurso propiamente metafísico,

*Lo trascendental es la realidad misma, el carácter de realidad; ¹³⁰ y trascendentalidad es el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo. El concepto de trascendentalidad pende, pues, del sentido que se otorgue al **trans** mismo. Para Zubiri "trans" no significa estar allende de la realidad como aprehensión, pues ello daría lugar no a una impresión trascendental, sino trascendente, y de lo trascendente a la aprehensión nada sabemos aún. "Trans" no significa, en consecuencia, estar fuera o allende la aprehensión misma, sino estar **en la aprehensión**, pero **rebasando** su determinado contenido. ¹³¹ ¿En qué consiste este rebasamiento? No es, por supuesto, mera **comunidad**, como pensaba la filosofía clásica. Todas las cosas, nos decía, coinciden en **ser**; por encima de sus respectivos contenidos, habría una comunidad en el **ser**. El ser sería aquello en que todo coincide. Escribe Zubiri: "El **ser** es aquello en lo que todo coincide. Y Platón llama a esta coincidencia **comunidad**, **koinonía**. Esta comunidad es participación. Nada, por ejemplo, es **el ser**, pero todo participa del ser. A su vez, esta participación es una diferenciación progresiva de un **género** supremo que es el **ser**. Las cosas son como ramas de un **trans** común, de un género supremo, que es **el ser**. Unidad, participación y género: he aquí los tres momentos de lo que constituye a mi modo de ver en Platón el primer esbozo de lo que llamamos trascendentalidad". ¹³² Aristóteles modificó esta concepción en la medida en que no consideró el **ser** como un género supremo, sino*

afirmado de la *esencia*. La esencia es, en efecto, aquello que confiere realidad, aquello que hace que la cosa sea *de suyo*, aquello que *reifica* cuanto adviene a la cosa, aquello que la hace *suya* a su modo, *mundanal*, etc. Es decir, el discurso metafísico mostrará que es la esencia, en tanto que idéntica a realidad, lo que confiere a las cosas carácter de realidad y su estructura trascendental (SE, 455-507). Aunque ahora nos movemos en el nivel de la pura aprehensión, señalamos al pie de página los lugares donde los conceptos ahora expuestos son presentados desde la consideración trascendental de la esencia.

¹³⁰ En SE discute Zubiri ampliamente la idea de *orden* trascendental de la filosofía clásica (griega y medieval) (SE, 383-388) y de la filosofía moderna (SE, 373-383). Discute también la idea de *lo trascendental*, aunque esta vez la crítica va dirigida exclusivamente a la filosofía escolástica (SE, 389-411) y a las tesis de Heidegger (SE, 41 1-417), tesis contra las que arremete también en el apartado consagrado al estudio de la idea de una estructura trascendental (SE, 438-454). En toda esta larga discusión, Zubiri llega a la conclusión de que estas filosofías no difieren tanto en el concepto mismo de trascendentalidad cuanto en la idea de aquello que es *primo et per se* trascendental (SE, 376-377). Pero ante todo quiere dejar bien sentado que el orden de lo trascendental es la *realidad* y aquello que *primo et per se* es trascendental es *lo real*, y no el *ser* ni el *objeto*.

Una crítica global a la doctrina de Zubiri sobre este punto desde las posiciones neoescolásticas, en Arellano, J., *La idea del orden trascendental*, pp. 29-83.

¹³¹ IS, 115.

¹³² IS, 116.

como un concepto universal transgenérico, y ello le llevó a la idea de que entre las cosas sólo hay una unidad conceptiva. Y lo mismo pensó poco más o menos la Edad Media.¹³³ En la filosofía moderna, sobre todo en Kant, lo real e inteligible es el objeto, y la trascendentalidad es el carácter de todas las cosas en cuanto propuestas objetualmente a la intelección. Trascendentalidad es comunidad objetual. E idéntica concepción tuvo el idealismo.¹³⁴

Estas concepciones de la trascendentalidad tienen su origen y fundamento en la idea de que el acto formal de la inteligencia es concebir; esto es, se basan en la idea de la inteligencia concipiente: trascendental es aquello en que coincide todo lo concebido (sea ser u objeto) y trascendentalidad no es otra cosa que la comunidad universal de lo concebido. Pero, como es obvio, desde la perspectiva de la inteligencia sentiente, esta manera de entender lo trascendental y la trascendentalidad son inaceptables. Veamos por qué.

¹³³ 1sa IS, 116-117. Para una exposición más detallada y una discusión en regla de esta manera de concebir la trascendentalidad, cf. SE, 389-411.

¹³⁴ 1sa IS, 117; SE, 373-383. La filosofía moderna, según Zubiri, inscribe el orden de la realidad en el orden de la verdad: es real aquello que es como yo pienso que es (SE, 373). En esta filosofía el "yo" aparece como la realidad primera, y es esta primariedad lo que hace del "yo" lo trascendental en cuanto tal, y lo que lleva a concebir la trascendentalidad como un carácter del "yo" (SE, 373). No se trata ciertamente del "yo empírico", del yo de cada cual, sino del "yo puro", y, por tanto, intrínsecamente el mismo en todos. Desde esta perspectiva, lo que llamamos *cosas* en general tiene, de momento, el carácter negativo de "no ser yo"; pero este carácter negativo toma pronto el carácter positivo de "objeto": las cosas, que son el no-yo, son por ello *objetos*, *ob-jecta*. Cosa es, entonces, sinónimo de objeto. Y el yo puro, que consiste formalmente en ir hacia los objetos, en salir de sí mismo hacia ellos, en trascender, es, por ello, un *yo trascendental* (SE, 374). Ese "ir hacia los objetos" es al mismo tiempo un constituirlos como tales: "es su ir mismo el que hace que aquello a lo que se va sea objeto". Trascender es, pues, hacer del no-yo un objeto; el yo pone en los objetos precisamente su "objetualidad": "Lo puesto es la objetualidad en cuanto tal. Ser es objetualidad. Y este carácter es por ello rigurosamente trascendental. El yo es trascendental no sólo porque trasciende de sí al no-yo, sino porque al trascender 'pone' el carácter trascendental de los objetos, es decir, porque su posición es trascendental" (SE, 374-375). Trascendental es aquí, como afirma Zubiri en IS, "comunidad objetual": todos los objetos convienen en la objetualidad puesta por el yo trascendental.

Zubiri critica esta concepción de la trascendentalidad en SE, 377-383, cática que tiene su fundamento en el concepto de "inteligencia sentiente". Contra esta filosofía, Zubiri afirma: 1.º) que el orden de lo real no se funda en el orden de la verdad, esto es, que hay una prioridad de lo real sobre la inteligencia, la conciencia o el yo; 2.º) que la trascendentalidad está, por ello, allende toda posible idealidad; o lo que es lo mismo, que lo trascendental es el orden de la realidad; 3.º) que ser no es objeto, sino "realidad", formalidad *de suyo* (SE, 382-383).

El término formal de la intelección no es el ser, ni el objeto, sino la realidad. Realidad es, como sabemos, una formalidad: aquel carácter de suyo en que quedan las cosas al estar presentes a la inteligencia. Como consecuencia de ello, "trascendentalidad no significa ser trascendental a la realidad, sino ser trascendental en la realidad. Es la formalidad misma de realidad lo que es trascendental en sí misma". ^{rn5} De ahí que la trascendentalidad sea algo que se extiende desde la formalidad de realidad a toda otra cosa: "trascendentalidad, entonces, no es comunidad, sino comunicación", ¹³⁶ pero una comunicación no causal, sino meramente formal. Como expresamente dice Zubiri: "La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente ex-tensión. Por tanto, no se trata de una mera universalidad conceptiva, sino de comunicación ex-tensiva real. El trans de la trascendentalidad es un ex, el ex de la formalidad de lo real". ¹³⁷

Según Zubiri, el análisis de la trascendentalidad muestra que ésta está constituida por cuatro momentos: apertura, respectividad, suidad y mundanidad, momentos que estudiaremos en el cap. IV, cuando nos ocupemos del concepto zubiriano de realidad.

La impresión de realidad tiene, pues, una estructura modal y una estructura trascendental. Ambas estructuras no son en absoluto independientes, sino que se determinan mutuamente, constituyendo la unidad de la impresión. En toda impresión de realidad aprehendemos la cosa como tal cosa real y como cosa real. Zubiri llama talidad al contenido específico de una cosa en tanto que aprehendido como de suyo; esto es, talidad es sinónimo de contenido real. De ahí que la talidad sea una determinación trascendental: es la función talificante de la realidad. ¹³⁸ Pero además, en toda aprehensión de la realidad aprehendemos la cosa real como real, como realidad tal. El contenido es entonces la determinación de la realidad misma: es la función trascendental. ¹³⁹ La trascendentalidad es, pues, algo fundado por las cosas en la formalidad en que éstas quedan. ¹⁴⁰ Estas funciones no son en realidad dos funciones distintas, sino dos momentos constitutivos de la unidad de la impresión de realidad. En toda impresión de realidad la cosa real es aprehendida como tal cosa real y como realidad tal. El contenido real talifica la realidad y la formalidad de realidad trascendentaliza la talidad. En resu-

1a5 IS, 118; RR, 26.

¹³⁶ IS, 118.

¹³⁷ IS, 118; RR, 26.

¹³⁸ IS, 124.

¹³⁹ IS, 124.

¹⁴⁰ IS, 125.

men, toda impresión de realidad es a l mismo tiempo específica y trascendental.

Todo lo dicho a lo largo de estas páginas se puede resumir diciendo que, en virtud de la inteligencia, el hombre es un animal de realidades. Según Zubiri, la definición del hombre como "animal racional" es incorrecta. † Lo que hace hombre al animal humano es el inteligir y éste consiste formalmente en aprehender impresivamente lo real. La razón, en tanto que plenitud del pensamiento abstracto y de reflexión, es uno de los modos ulteriores del inteligir. Incluso desde el punto de vista evolutivo o filogenético, como también desde el punto de vista ontogenético, se debe afirmar que el inteligir es lo primero y fundamental, mientras que la razón sólo aparece en estadios posteriores. ¹⁴²

CAPÍTULO III

EL ACTO FORMAL DE LA INTELECCIÓN SENTIENTE

Estudiada la aprehensión humana de lo real (la impresión de realidad) en sus dos momentos (el sentiente y el intelectivo) y en su estructura modal y trascendental, entremos ahora en la tercera de las cuestiones que planteamos en el capítulo anterior : la cuestión de la esencia formal del acto aprehensor mismo.

Determinar con exactitud en qué consiste dicha esencia formal es sumamente importante, ya que de ello depende el concepto mismo de realidad. En Sobre la esencia escribió Zubiri : "Qué se entienda por realidad no es algo tan obvio e inmediato como pudiera parecer, sino que se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentárenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas". ¹ O dicho con otros términos: el concepto de realidad operante en una filosofía depende del modo de entender la índole formal de la intelec-

¹⁴¹ OH, 159.

¹⁴² OH, 154-162. Según Zubiri, dentro del *phylum* específicamente humano hay estricta evolución, dando lugar a distintos tipos de hombres. El sentido de esta evolución sería una ascensión del animal inteligente al animal inteligente-racional (OH, 162).

¹ SE, 389.

cl0n; y, en consecuencia, sólo es posible conceptuar adecuadamente la realidad si previamente se indaga en qué consiste el inteligir en cuanto tal.

*Esta indagación Zubiri la ha llevado a cabo, con toda la minuciosidad posible, en su libro *Inteligencia sentiente*.² El tema ocupaba ya un lugar relativamente importante en *Sobre la esencia*, aunque Zubiri no quiso entrar allí en un análisis pormenorizado, cosa que no dejó de extrañar, debido al hecho de que, como hemos dicho, esto era esencial para determinar el concepto de realidad y para comprender, en fin de cuentas, su peculiar posición metafísica. Con todo, en *Sobre la esencia* quedó ya dicho lo fundamental, por lo que *Inteligencia sentiente* puede considerarse como su desarrollo y análisis temático. Sin embargo, hay que anotar una ligera diferencia de acento entre lo dicho en uno y otro libro, diferencia que a nuestro entender tiene la clara finalidad de poner todavía más de relieve el carácter realista de su concepción de la inteligencia. Así, en *Sobre la esencia* se habla siempre de "actualización" como del acto propio del inteligir humano,³ mientras que en *Inteligencia sentiente* ese término está prácticamente ausente y en su lugar se utiliza el de "actualidad".⁴ En nuestro estudio seguiremos fundamentalmente la exposición hecha en *Inteligencia sentiente*.*

Zubiri quiere dejar taxativamente claros cuatro puntos:

1.º) Que el inteligir humano no tiene ninguna función constituyente de lo real, en contra de lo que los idealismos de todo tipo han afirmado siempre. Si inteligir es actualización, o mejor, actualidad, entonces lo propio de lo inteligido, en el acto mismo de ser inteligido, es quedar en lo que es en propio o de suyo antes de la intelección. O dicho con

² IS, 133-169.

³ Baste consultar SE, 29, 57 y especialmente 113-114, 117-118.

⁴ Así, por ejemplo, en SE, 113 escribe Zubiri: "El acto formal y propio de la intelección respecto a lo inteligido es ser mera *actualización* de la cosa en la inteligencia y, por lo tanto, lo inteligido en cuanto inteligido es tan sólo actualizado..." Mientras que en IS, 136 afirma: "Si intelección sentiente es aprehensión impresiva de algo como real, lo propio de lo real inteligido es estar presente en la impresión de realidad... Ese estar presente consiste formalmente en un estar como mera actualidad en la inteligencia sentiente. La esencia formal de la intelección sentiente es esta mera actualidad". Estos dos textos indican claramente que en SE Zubiri habla de la esencia de la intelección situándose desde el punto de vista del acto mismo ejecutado, mientras que en IS se sitúa más bien del lado de lo actualizado en ese acto. De ahí que hable preferentemente de "actualidad".

También en SE aparece el término "actualidad", pero sólo cuando quiere poner de manifiesto la unidad numérica del acto de inteligir y de lo inteligido en ese acto (SE, 444).

l 1.: rminos de *Sobre la esencia*: "El modo de aprehensión es siempre, Ir{Itcsc del puro sentir o de la intelección, un acto extrínseco a lo aprehendido extra-animam".⁵ Las cosas no quedan modificadas, ni configuradas, ni constituidas, ni puestas, etc., por el hecho de estar presentes a la inteligencia. Lo único que éstas adquieren en la actualización es la mera actualidad intelectual. Ahora bien, si el análisis del inteligir humano
110 conduce a ninguna posición idealista, de ello no se puede concluir sin más que las tesis realistas tradicionales sean verdaderas. Las tesis r'lalistas tradicionales parten de la idea de que la inteligencia es esencialmente concipiente (sea cual sea la manera de entender este concebir),
110 son, por ello, suficientemente radicales y no nos dan, en consecuencia, una descripción correcta del acto formal del inteligir. ⁶ Zubiri atacará una y otra vez esta concepción de la inteligencia y tomará todas las precauciones necesarias para que su realismo no sea confundido con el tradicional.

2. °) *Que lo que llamamos "conciencia" y la estructura misma de la subjetividad son algo fundado sobre la actualización o actualidad.*⁷

3. °) *Que, además, los otros modos de inteligir que puedan existir (concebir, juzgar, razonar, etc.) son modulaciones ulteriores del acto primario, radical y fundante que es la actualidad.*⁸

4. °) *Finalmente, que el concepto mismo de verdad (el concepto de verdad real), tan importante para comprender el problema de la legitimación del saber metafísico, no es sino la otra cara del inteligir como mero actualizar.*⁹

Dicho esto, entremos ya en el análisis del acto formal del inteligir humano.

I. LA ACTUALIDAD, ESENCIA FORMAL DE LA INTELECCIÓN

El acto formal de la inteligencia no es, según Zubiri, ni posición (Hegel), ni ideación (Descartes), ni intención (Husserl), ni concepción de la cosa independiente de mí (realismo conceptualista clásico), ni desvelación o comprensión del ser (Heidegger),¹⁰ sino una mera actuali-

⁵ SE, 393.

⁶ Que el inteligir no es formalmente "concebir" lo repite insistentemente Zubiri en SE (64-65, 391-392, 387, etc.), en NIH (347) y a lo largo de toda IS.
⁷ IS, 161-165.

⁸ SE, 64-65, 113; HRP, 18; OH, 159-160; NIH, 347-350; IS, 64, 167, 253.

⁹ SE, 117-118.

¹⁰ IS, 134-135.

*dad, actualidad según la cual lo propio de lo real inteligido es **estar presente** en la impresión de realidad y lo propio de la intelección misma un **estar presente** en la cosa actualizada.*

*Este concepto de actualidad no hace referencia a ningún tipo de **actuación** de las cosas inteligidas sobre la inteligencia, ni a una relación de tipo sujeto-objeto. Veámoslo.*

*En primer lugar, el concepto de actualidad no tiene nada que ver con el concepto tradicional de **actualitas**, y no significa, por tanto, ningún tipo de acción. Esto nos lo advierte ya Zubiri al comienzo mismo de **Inteligencia sentiente**.¹¹ Distingue cuidadosamente entre "actualidad" y "actuidad"; o lo que es lo mismo, entre actualización y acción. Los latinos, nos dice, llamaron **actualitas** al carácter de lo real como acto. Y entendieron por acto lo que Aristóteles llamó **energeia**, esto es, plenitud de la realidad de algo.¹² Así, un perro en acto es ser la plenitud formal de aquello en que consiste ser perro. En esta misma línea de pensamiento, la **actualitas** puede significar acción, ya que toda acción deriva, y sólo puede derivar, de aquello que es en acto, de aquello que posee la plenitud de su propia forma.¹³ Pues bien, esta **actualitas** de los latinos nada tiene que ver con la actualidad zubiriana, por lo que, para no crear confusiones, propone Zubiri llamar a esta **actualitas** latina "actuidad". El orden de la "actuidad" sería, pues, el orden de las cosas que son en acto y que, por ello, ejercen una determinada acción. La actualidad zubiriana, por el contrario, hace referencia sólo a "un estar presente algo a algo desde sí mismo, desde su propia realidad, sin tener en cuenta si ese estar es producto o resultado de una acción".¹⁴ Normalmente, sí lo será.¹⁵ Pero no es esto lo que interesa al analizar*

¹¹ IS, 13.

¹² IS, 137, 13. Sobre esta distinción, cf. también *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*, 15-19.

¹³ IS, 137; RR, 41-42; DSHS, 12-13.

¹⁴ IS, 137, 140, 142-143, 148-149, 156, 159, 175-176; RR, 41-42; DSHS, 12-13.

¹⁵ Que la actualidad y la actuidad sean órdenes bien diferentes, no quiere decir que no guarden ninguna relación. Ya se ha insinuado algo al afirmar que toda actualización tal vez tenga su correspondiente actuación. Pero hay una relación mucho más honda, relación a la que se llega precisamente por el análisis de la formalidad misma de realidad. Esta relación puede expresarse diciendo que "toda actualidad lo es de una actuidad". Escribe Zubiri: "Actualidad y actuidad no son idénticos, pero esto no significa que sean independientes. Porque la actualidad es un carácter del *estar*. Ahora bien, *estar* es el carácter mismo de lo real. Lo real no *es*, sino que *está*. .. En la impresión de realidad, la formalidad de realidad es, según vimos, un *prius* de la aprehensión misma. Lo aprehendido es *en propio*, esto es, *de suyo* en la aprehensión pero antes de la aprehensión; está aprehendido, pero justamente como algo anterior a la aprehensión. Lo cual significa, por tanto,

*el acto formal mismo de la inteligencia. Cuando Zubiri hable, pues, de la actualidad de lo inteligido en la intelección, o viceversa, no hay que en tender en absoluto algún modo de acción o actuación de las cosas sobre la inteligencia. "Ignoro aún -escribe- si actúan y cómo actúan. Pero que las cosas actúen es algo que sólo podremos descubrir fundándonos en el análisis de la actualidad de esas cosas presentes en la intelección. La intelección de la actuación de las cosas es tan sólo consecutivo a la intelección de lo real en actualidad. El propio momento intelectual entra en juego por complejísticas estructuras y, por tanto, por complejísticas actuaciones. Pero esto significa tan sólo que esta actuación delimita y constituye como inteligido el contenido real de la inteligencia... La actuación concierne a la producción de la intelección. No concierne a lo formal de esta intelección".*¹⁶ Identificar ambos planos es, según Zubiri, "la grave confusión de la filosofía antigua":¹⁷ entendió la intelección como una especie de acción física, como una especie de comunicación de sustancias.¹⁸ Pero la "actualización" o "actualidad" no hace referencia al mecanismo de la intelección, a la explicación del acto de intelección, que es a lo que nos llevaría el entender la actualización como "acción", sino más bien el resultado del mecanismo de actuación, sea cual sea este mecanismo. Lo que Zubiri quiere realizar con su estudio es un puro análisis del acto de aprehensión intelectual en su dimensión formal o esencial. La intelección, en consecuencia, no hay que entenderla como un acto que las cosas inteligidas producen en la inteligencia.¹⁹

que la aprehensión (como actualidad que es) 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*" (IS, 140).

¹⁶ IS, 142-143.

¹⁷ IS, 141.

¹⁸ IS, 141, 148-149, 134.

¹⁹ IS, 134. No deja de ser sorprendente las simplificaciones en que incurre Zubiri cuando nos presenta en pocas líneas la historia del pensamiento. Así, en el tema que ahora nos ocupa podemos leer lo siguiente: "La intelección no es un acto que las cosas inteligidas producen en la inteligencia. Este acto sería así una *actuación*. Es lo que muy gráficamente llamó Leibniz *comunicación de sustancias*. Así, para Platón y Aristóteles la inteligencia sería una *tabula rasa*, o como ellos mismos dijeron un *ekmageion*, un blando encerado en que nada hay escrito. Lo escrito está escrito por las cosas, y esta escritura sería la intelección. Es la idea que corrió por casi toda la filosofía hasta Kant" (IS, 134). ¿Cómo se puede afirmar sin más que Platón y Aristóteles concibieron de la misma manera el acto de intelección? Evidentemente, el término "tabla de cera" se encuentra en Platón aplicada al alma (cf. *Teeteto*, 191c y ss.), pero la lectura del texto muestra claramente que el término es aplicado a la memoria empírica del alma,

*En segundo lugar, tampoco se trata de una relación o correlación entre dos términos, uno llamado **sujeto** y otro llamado **objeto**. En opinión de Zubiri, todo "el andamiaje de la subjetividad y de la objetividad es una construcción apoyada en algo radical y formalmente falso, y, por tanto, algo falseado en todos sus pasos".²⁰ La inteligencia no es primaria y radicalmente **sujeto**, ni lo real es formalmente **objeto**. La filosofía moderna se equivocó al llevar a cabo esta identificación. Como vamos a ver en seguida, tanto la subjetividad como la objetividad se apoyan y se constituyen a partir de la actualidad.²¹ Lo radical y primario, lo formal y esencial del acto mismo de intelección, es pura y simple actualidad.*

Hechas estas observaciones, que todavía saldrán más de una vez en nuestra exposición, entremos ya en el análisis de la actualidad tal como la entiende Zubiri.

1.1. La actualidad es estar presente desde sí mismo por ser real

*Ocupémonos en primer lugar de la actualidad en sí misma. Lo primero que habría que decir es que la actualidad, en su aspecto más visible, es el **estar presente de algo a algo**. Zubiri pone el ejemplo de los virus: "Así, al decir que los virus son algo que tiene mucha actualidad, decimos algo que está muy presente a todos. Aquí se percibe ya la diferencia esencial entre actualidad y actiudad -añade Zubiri-. Algo es real en acto cuando tiene la plenitud de su realidad. Los virus son siempre realidades en acto. Sin embargo, su estar presente a todos no es su actiudad. Hace no muchos años los virus carecían de presencia : no tenían actualidad".²² Pero el ejemplo vale a medias, pues podría sugerir que la actualidad es una relación extrínseca, y ello ciertamente no es así: "Hay casos -dice Zubiri- que lo real está haciéndose presente. Así decimos que una persona se hizo presente entre algunas otras personas e incluso entre cosas inanimadas (así el hombre se ha hecho presente en la luna). Este **hacerse** ya no es una mera relación extrínseca como pueda ser la actualidad de los virus... Es innegablemente un momento intrínseco de la cosa real", y este momento intrínseco "consiste evidentemente en que su presencia es algo determinado por la persona*

y no al conocimiento del intelecto en sentido propio que, como sabemos, es intuición de las formas puras; o reminiscencia, si nos atenemos al estado de nuestra vida sensible y corporal. La imagen de la *tabula rasa* tal como la describe Zubiri sólo se encuentra en Aristóteles (cf. *De anima* 3, 4. 429a-430a 2).

²⁰ IS, 181; 142.

²¹ IS, 165.

²² IS, 138, 13; DSHS, 13.

desde sí misma".²³ Dejemos ahora el ejemplo y generalicemos: cualquier cosa real tiene (o puede tener) el carácter de estar presente desde sí misma: "El desde sí mismo es el segundo carácter de la actualidad. Entonces debemos decir que la actualidad es el estar presente de lo real desde sí mismo".²⁴ Ahora bien, la actualidad así entendida nos lleva más allá del momento de presencia, de lo que Zubiri llama "presentividad", para fijar nuestra atención en el estar del "estar presente". En este "estar presente" –afirma Zubiri– "lo que confiere su radical carácter de actualidad no es su presentividad, no es el estar presente, sino el estar de lo presente en cuanto está presente".²⁵ Pongamos un tercer ejemplo: "Un trozo de cera sobre mi mesa está seco. Si lo introduzco en un recipiente de agua fría, el trozo de cera continúa seco; el agua no actúa mojándolo. Pero la inmersión ha fundado una actualidad: seco es ahora formalmente el carácter de no-mojado. No se ha producido la sequedad (actuidad), pero sí la actualidad de la sequedad... Sólo es actualidad la presencia de este estar. Actualidad no es mera presentividad, sino lo presente en cuanto algo que está".²⁶ El ejemplo, como claramente puede apreciarse, pone en primer plano el estar desde sí mismo, el quedar en lo que ya se es; y en un segundo plano el hecho de que este estar y este quedar lo sean ante algo (el agua). No habría estar desde sí mismo y no habría quedar en lo que se es (seco), esto es, no habría actualidad, sin la presencia, sin el sumergir la cera en el agua. Pero la actualidad, el hecho de quedar no-mojado, no se debe en modo alguno a una acción del agua; el agua fría, en este caso, no actúa. Retengamos el ejemplo para cuando hablemos de la actualidad propia de la intelección. Demos ahora un paso más hacia adelante. Hasta ahora hemos hablado de cosas reales, y hemos dicho que tienen o pueden tener el carácter de estar presentes desde sí mismas. Pasemos ahora de las cosas reales a la realidad misma, a la formalidad de realidad. Entonces desaparece del carácter de "estar presente" la mera posibilidad para convertirse en algo inexorable: "... Es inexorable que todo lo real en su formalidad misma de realidad... esté presente desde sí mismo. Este

²³ IS, 138-139, 13.

²⁴ IS, 139, 13; **DHSH**, 13.

²⁵ IS, 139; SE, 445. La idea aparece también en la primera época. Escribió Zubiri: "Las cosas reales tienen, en cierto modo, palpitante actualidad ante la mente. Sin embargo, las cosas no *son* su actualidad ante la mente. Precisamente, las cosas actuales *tienen* actualidad porque previamente *son* actuales. Y a esta otra actualidad previa es a lo que el griego llamó realidad" (FM, 49-50; *Qué es saber*, NHD, 54).

²⁶ IS, 139. Un comentario de este ejemplo en A. del Campo, *El hombre y el animal*, pp. 248-249.

es un constitutivo carácter de lo real".²⁷ Y así puede concluir: "... Estar presente desde sí mismo : he aquí la esencia de la actualidad. Al sentir impresivamente una cosa real como real, estamos sintiendo que está presente desde sí misma en su propio carácter de realidad".²⁸

1.2. *La actualidad intelectual*

Determinado el concepto de actualidad, analicemos ahora el tipo de actualidad que se da en la intelección. Pues entre las mil actualidades que una cosa real puede tener, la que aquí nos interesa es precisamente la "actualidad de lo real" en la intelección. Recordemos una vez más que la inteligencia humana es siempre sentiente. Zubiri nos propone por ello analizar por separado ambos momentos.

La actualidad como intelección. Dos cosas hay que esclarecer en este punto: primera, qué es la actualidad intelectual en cuanto tal; segunda, cuál es su índole propia,

Para esclarecer el primer punto nos situamos en la perspectiva de lo **inteligido**. Lo inteligido, por el hecho mismo de serlo, está presente en la intelección. Intelección, en consecuencia, es el estar presente de algo en la inteligencia. Y esto es precisamente la actualidad. La condición propia y formal de lo inteligido es precisamente este estar tan solo actualizado en la inteligencia.²⁹ Por supuesto, que el **en** no tiene el sentido de continente y contenido, sino el de ser **término del acto de inteligir**; y tampoco hace referencia alguna a la acción de lo inteligido sobre el inteligir, como ya quedó claro.³⁰ Al tratarse de una intelección, lo inteligido queda aprehendido siempre como algo **de suyo**, como algo que es **en propio**; esto es, como **realidad**. Y, en consecuencia, queda aprehendido como un **prius** respecto de la aprehensión misma. Dicho de otra manera: lo real aprehendido, en el mismo momento de su aprehensión, se presenta como siendo **ya** real antes de ser aprehendido.³¹ Lo real, pues, al estar aprehendido, **está presente**, está en actualidad.³²

De lo dicho se deduce que en toda intelección hay tres momentos: **actualidad, presentividad y realidad**.

En primer lugar, la actualidad que, como ya tenemos dicho, no es ni acción, ni relación sujeto-objeto, ni relación de ningún otro tipo, sino más bien una forma de **respectividad**. Escribe Zubiri: "Actualidad es

²⁷ IS, 139.

²⁸ IS, 138-140.

²⁹ IS, 313-314.

³⁰ SE, 134; IS, 143.

³¹ SE, 117-118; IS, 143.

³² IS, 143.

*Ilú que rdación: es el establecimiento mismo de los relatos. Actuali-
1.111-i,11, L'11 efecto, es un tipo de respectividad. Nada es intelectivamente
udunl sino respectivamente a una intelección. Y esta actualidad es resp-
p'l'ividad porque la formalidad es de realidad y, como hemos dicho,
l'stu formalidad es constitutivamente abierta en cuanto formalidad. La
m:tunlidad intelectual, pues, se funda en primera línea en la apertura no
de la intelección, sino de la formalidad misma de realidad. La aper-
tura de la intelección en cuanto tal se funda en la apertura de su objeto
formal propio, en la apertura de la realidad. La realidad, repito, es
algo formalmente abierto. La intelección no es, pues, una relación sino
que es respectividad; y lo es porque es actualidad; la actualidad no es
sino rcspectividad de algo formalmente abierto. Toda formalidad es un
modo de actualidad, un modo de quedar".³³*

*En segundo lugar, presentividad. La actualidad intelectual es aquel
momento de la realidad según el cual la cosa está presente desde ella
misma. En la actualidad hay, pues, un momento de presencia, pero no
rnsiste formalmente en la presencia, sino que el estar presente tiene
su fundamento en el estar. La presentividad se funda en la actualidad.³⁴
I lxplicuemos esto un poco más. La esencia de la actualidad es estar
presente desde sí mismo; si se trata de la actualidad intelectual, su esen-
cia es estar desde sí mismo presente en la inteligencia. Ahora bien, lo
incligido no es lo que es (realidad) por estar presente a la inteligencia,
sino que porque es ya realidad está presente en la inteligencia desde sí
mismo. Zubiri tiene mucho interés en que no confundamos su tesis con
la de Berkeley: lo real sería ser percibido; realidad sería presentividad.
Esto es falso. Lo real es presente como siendo ya de suyo antes de su
presentación; la presencia es ciertamente un momento de la actualidad
intelectiva, pero no su esencia: la presencia se funda en la actualidad,
pero no es la actualidad misma.³⁵*

*Finalmente, la realidad. En la intelección las cosas quedan apre-
hensas como reales, quedan en la formalidad de realidad. Pero podría
pensarse que actualidad y realidad son dos momentos de igual rango,
y esto no es así: la actualidad intelectual de lo real y la actualidad de
lo real mismo no tienen el mismo rango, sino que, en la medida en que
la realidad es un "prius" de la cosa aprehendida con respecto a su apre-
hensión, la actualidad intelectual está fundada en la actualidad de la
realidad. La realidad no es realidad de la actualidad, ni por la actua-*

³³ IS, 143-144.

³⁴ IS, 144-145.

³⁵ IS, 145.

lidad, sino actualidad de la realidad. El momento de realidad goza, pues, de prioridad con respecto a la actualidad intelectual.³⁶

El segundo punto de vista nos coloca en la perspectiva de la intelección misma. ¿Qué es en definitiva la intelección? Ya hemos respondido a ello: el estar presente en la inteligencia de lo real por ser real. La intelección, como actualidad intelectual, es mera actualidad. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que lo inteligido está presente como real, que es aprehendido como real. Pero lo real es, repitámoslo, mero carácter, formalidad de suyo. **Y** con la intelección nos nos salimos del ámbito de la formalidad y, en consecuencia, nada se dice acerca de la realidad más allá o allende de la impresión misma.³⁷ Mera actualidad quiere decir, pues, que la intelección lo único que hace es que lo inteligido sea actual en su propia formalidad de realidad; nada más.³⁸ Por esta formalidad de realidad, lo inteligido queda actualizado como algo en propio. Quedar significa que lo inteligido está actualizado y sólo actualizado. Lo que pueda haber sido la actuación mutua del aprehensor y de lo aprehendido es algo que no concierne a la formalidad en cuanto tal. Desde esta perspectiva, pues, lo inteligido no actúa, sino que queda en su realidad, en lo que ya era antes de ser aprehendido. Lo inteligido, pues, sólo está presente; no es algo elaborado o interpretado, o puesto, o constituido por la inteligencia.³⁹ Mera actualidad es, pues, actualidad que consiste formalmente en quedar.⁴⁰ **Y** este "quedar" en su propia realidad no es otra cosa que un reposar de la realidad sobre sí misma; es decir, en la actualidad intelectual, lo i,nteligido está presente en y por sí mismo, porque lo inteligido es realidad y nada más que realidad.⁴¹ La intelección sólo es activa en el sentido preciso de hacer presente lo real, porque lo real, por serlo, queda presente como algo que ya es real antes de estar presente; en este sentido, es algo que reposa sobre sí mismo. El análisis de la intelección humana no puede conducir, por tanto, a ninguna conclusión de tipo más o menos idealista. Hay una total y absoluta prioridad de la realidad sobre el inteligir, prioridad que el acto mismo de inteligir evidencia.

En *Sobre la esencia* Zubiri habla, como ya indicamos, de actualización. Lo que hemos llamado "actualidad intelectual" es justo lo que allí llama "mera actualización". Ya hemos dicho que lo expuesto en uno y

³⁶ IS, 146; cf. también SE, 445.

³⁷ IS, 146-147.

³⁸ IS, 147.

³⁹ IS, 149.

⁴⁰ IS, 148.

⁴¹ IS, 148-149.

otro libro coincide en lo fundamental, aunque ha variado un poco la terminología. Y hay un término que resume satisfactoriamente todo lo que acabamos de decir. Dice Zubiri, en efecto, que toda actualización es remitente. Afirma que en la intelección –llamemos actualidad intelectual- la cosa está actualizada –llamemos actualidad de lo *real*- no de una manera cualquiera, sino de una forma sumamente precisa, a saber, como una actualización en que la cosa real no sólo es real, sino que, en cierto modo, ella misma remite formalmente desde la actualidad intelectual (desde su estar presente desde sí misma en la inteligencia) a su propia realidad, esto es, a lo que ella es en y por sí misma anteriormente a su ser actualizada intelectivamente. Y concluye diciendo que la cosa "se halla en y por sí misma formal y reduplicativamente real".⁴² Insiste en que esta remisión y, por tanto, esta reduplicación, es un acto que se da en la inteligencia y sólo en ella, pero no es un acto de la inteligencia, sino de la cosa: un acto en el que la cosa no solo es real, sino que está realizándose como real.⁴³ Y añade: "Este acto de estar realizándose como real es justo la actualidad misma".⁴⁴ La actualización es, en consecuencia, reduplicante: "La realidad está en ella dos veces: una, como momento de la cosa (real), otra, como momento de la actualización (realizándose) . La remisión o reduplicación es, por tanto, **un momento o propiedad de la cosa misma en cuanto . actualizada**". Y continúa escribiendo: "Esto es lo que expreso diciendo que en la intelección la cosa real remite en y por sí misma a su propia realidad como un prius respecto de la intelección. En la intelección no hay sólo realidad, sino además como una ratificación de la realidad por parte de la cosa misma. Y es la cosa misma lo que, por la forzosidad física de esta actualización remitente a la realidad, nos retiene en ella... Y, por tanto, en la intelección... hay un positivo y forzoso acto... de quedar en lo que la cosa realmente es, en su realidad propia. En la intelección, la inteligencia está en la cosa (precisamente porque ésta está en aquélla) pero es un estar internamente cualificado en lo que la cosa es".⁴⁵

Como hemos dicho, el análisis llevado a cabo en *Inteligencia sentiente* es más completo, pues se aborda el problema tanto desde la perspectiva de la intelección como desde la de lo inteligido. Pero la exposición de *Sobre la esencia*, aun siendo unilateral, nos dice ya lo esencial: en la intelección hay una actualidad de lo real en la inteligencia; lo real está presente en ella desde sí mismo, en y por sí mismo,

⁴² SE, 117.

⁴³ SE, 117-118.

⁴⁴ SE, 118.

⁴⁵ SE, 118.

y está presente como siendo de suyo, por consiguiente, remitiéndonos a sí mismo, a su propia actualidad real, sea o no inteligida. Y como conclusión: hay una primacía fundante de lo real sobre la inteligencia misma.

La actualidad como impreszon. La intelección humana es siempre intelección sentiente y, por ello, nos da la realidad en forma de impresión y nos da el contenido sensible de lo aprehendido como algo real. Es esto último lo que ahora quiere subrayar Zubiri : en la intelección sentiente, las cualidades sensibles son siempre aprehendidas como "cualidades sensibles reales". Y también aquí, en este momento sensible, la realidad es meramente actualizada.⁴⁶

Dejemos de momento el tema de las cualidades sensibles y de su realidad problemática al que Zubiri presta especial atención,⁴⁷ pues más adelante tendremos que ocuparnos de ello. Señalemos ahora solamente los puntos esenciales que quiere dejar sentados: 1.º) las impresiones sensibles son, ante todo, impresiones nuestras, y ya sabemos que la impresión tiene, además del momento de afección, el momento de alteridad: la impresión sensible es presentación de algo como otro, pero por vía de afección.⁴⁸ Que sean nuestras, sin embargo, no quiere decir que sean algo meramente subjetivo:⁴⁹ son cualidades sensibles mías, pero reales; esto es, aprehendidas como siendo de suyo y en propio; aprehendidas en la formalidad de realidad. 2.º) Por ello, lo sentido como real es también, en tanto que aprehendido como real, mera actualidad. Lo que se siente no es la acción de lo sensible, sino, por así decirlo, el resultado; y el resultado es que lo sentido real es mera actualidad.⁵⁰ 3.0) Pero la realidad de las cualidades sensibles es mera "formalidad", mero "carácter". Por ello, al decir que lo sensible es percibido como real no se afirma que, más allá de la percepción, lo sensible mantenga esa realidad : yo percibo el verde como verde real (formalidad), y ello no significa que "verde" sea también una realidad cósmica allende la percepción.⁵¹ 4.º) Lo real en la impresión y lo real allende la impresión coinciden, pues, en ser formalidad de realidad, en ser de suyo. Real en la percepción y real allende la percepción son dos modos o zonas en la realidad, dos zonas que se establecen en el interior mismo de la for-

⁴⁶ IS, 150.

⁴⁷ Además de lo dicho en IS, 150-154, Zubiri consagra todo un largo apéndice a estudiar este problema, cf. IS, 171-188.

⁴⁸ IS, 150.

⁴⁹ IS, 150. Sobre la no subjetividad de las cualidades sensibles, cf. IS, 177-182.

⁵⁰ IS, 151-152.

⁵¹ IS, 152.

malidad de realidad, en la medida en que el modo de impresión en hacia nos lanza de lo real percibido a lo real allende la percepción; en consecuencia, es lo real mismo en impresión de realidad lo que nos está llevando realmente hacia un allende lo percibido.⁵² En el caso concreto de las cualidades sensibles, será la insuficiencia que como realidad presentan lo que necesariamente llevará a la inteligencia a plantearse el problema de su realidad allende la percepción,⁵³ poniendo así en marcha las explicaciones científicas para averiguar qué sean como tales cualidades en el mundo.⁵⁴

1.3. La unidad formal de la intelección sentiente

La intelección sentiente es un acto que consiste en la mera actualidad de lo real en la inteligencia y de la inteligencia en lo real. ¿En qué consiste la unidad de ese acto? La respuesta de Zubiri es clara: en la actualidad misma.

El tema de la unidad del acto aprehensivo es tratado en *Sobre la esencia* cuando Zubiri discute las tesis heideggerianas. Dice allí que "en la aprehensión, la actualidad de lo aprehendido en cuanto aprehendido y la del aprehensor en cuanto aprehensor son una acto uno y mismo..., no hay sino un solo acto, que es común a la cosa y a la mente. En su virtud, la mente reviste la cualidad concreta formal de la cosa"; y afirma que "por eso pensaron algunos medievales que la unidad entre la inteligencia y lo inteligido es superior y más íntima que la unidad entre la materia y la forma".⁵⁵ Sabe, pues, Zubiri que esto es doctrina antigua, ya expresada por Aristóteles en el *De anima* y repetida luego mil veces por los escolásticos.⁵⁶ Esta mismidad entre lo aprehendido y lo aprehensor no siempre tiene carácter físico, como acontece en el sentir, sino que, tratándose del inteligir, es una mismidad de distinta índole, mismidad que los escolásticos llamaron "intencional": "Al concebir un cuadrado, yo no soy cuadrado físicamente, pero lo soy de una manera no-física. Esta manera de ser es la que la Escolástica, y con razón, llamó intencional... Intencionalidad (es aquí) un modo de ser. Ante todo, un modo de ser de lo inteligido mismo qua inteligido; y este modo de ser es el que es el mismo que el ser del inteligir".⁵⁷

⁵² IS, 152-153.

⁵³ IS, 183.

⁵⁴ IS, 154.

⁵⁵ SE, 444.

⁵⁶ *De anima*, 430 a, 20; 425 b, 25.

⁵⁷ SE, 445.

Es esta idea, pues, la que desarrolla ampliamente Inteligencia sentiente. La actualidad de la intelección -dice ahora Zubiri- es la misma actualidad de lo inteligido. No hay dos actualidades, sino una misma actualidad: "La actualidad en la inteligencia sentiente es, pues, a una actualidad de lo inteligido y actualidad de la intelección".⁵⁸ "A una" quiere decir que se trata, de hecho, de una "actualidad común" (nunca de dos actualidades iguales) donde "comunidad" significa "mismidad numérica".⁵⁹ En esta mismidad numérica, aquello que es actual es evidentemente distinto, pues lo inteligido es distinto de la intelección. Por ello se debe decir que en la misma actualidad numérica se actualizan como dos realidades distintas, la intelección y lo inteligido.⁶⁰ Una misma actualidad, pues, pero dos realidades distintas actualizadas.

Esto significa que la actualidad común incluye mi propio acto de intelección, que incluye la realidad de mi propia intelección como acto mío. Así, por ejemplo, al ver esta piedra real, estoy realmente viendo esta piedra. Y este "estoy realmente viendo esta piedra" expresa que la realidad de mi propio acto de intelección sentiente está actualizada en la misma actualidad de la piedra. Es decir, que al estar sentiente en la cosa real estoy simultáneamente en mí.⁶¹ Es un estar en mí sentiente: al sentir lo real es como estoy en mí sintiéndome.⁶² No se trata, en consecuencia, de algo así como de tener una idea de mi acto intelectual. Todavía no se trata de ideas sino del primer, radical y formal acto de la inteligencia sentiente, esto es, de la actualización. Una idea de mi acto de reflexión podrá venir, en cualquier caso, más tarde. Tampoco el estar en mí que se actualiza en la actualidad común tiene nada que ver con la reflexión ni con la introspección. Ya lo hemos dicho: es un estar en mí sintiendo esto o lo otro. No es, pues, el resultado de "volver sobre mi acto": "No se trata -dice Zubiri- de tener una intelección de mi acto después de haber tenido el acto de intelección de la piedra. No estoy en mí porque vuelvo, sino que, si de vuelta quiere hablarse, vuelvo porque estoy en mí. No se vuelve sobre el acto, sino que se está ya en él realmente. Estoy ya en mí por estar inteligiendo sintientemente la cosa".⁶³ El "estar en mí" no tiene, pues, nada que ver con el concepto clásico de reflexión.⁶⁴ Tampoco es "introspección",

⁵⁸ IS, 155.

⁵⁹ IS, 155-156.

⁶⁰ IS, 156; SE, 445.

⁶¹ IS, 157.

⁶² IS, 157.

⁶³ IS, 157, 108-109.

⁶⁴ IS, 157-158, 108-109.

t-Il-rar dentro de mí, concepto ligado estrechamente al de reflexión: no hay un "entrar", sino que se está ya en mí. Y se está por el mero hecho de estar sintiendo la realidad de cualquier cosa. ⁶⁵ Introspección, al igual que la extrospección, fundan su posibilidad en la actualidad común de la cosa y de mi acto intelectual sentiente. ⁶⁶

*Hemos dicho que en la actualidad común se actualizan dos realidades: la de lo inteligido y la de la intelección. ¿Cuál es la estructura de l'sta dualidad? Acabamos de ver que en la misma actualidad en que queda actualizada la cosa, queda ca-actualizada la realidad misma de la intelección. En este sentido, toda actualidad es ca-actualidad y la estructura de la actualidad tiene el carácter del **con**. Pero al mismo tiempo, en esta misma actualidad común la intelección sentiente está **en** la cosa: "Describir la intelección -afirma Zubiri- como presencia de la rnsa en la inteligencia es hacer una descripción unilateral. Tan presente rnmio la cosa **en** la inteligencia está la inteligencia **en** la cosa". ⁶⁷ Por dio, la estructura de la actualidad tiene también el carácter del **en**. Por último, la actualidad común lo es de la realidad, es decir, en ella se actualiza una misma formalidad de realidad. Y como la formalidad de realidad se presenta en la misma actualidad como un prius, resulta que la realidad se presenta como anterior a su actualización misma y, por ello, la actualidad tiene la estructura de ser de la realidad de la cosa y de la realidad de la intelección. ⁶⁸ Estos tres caracteres de la estructura de la actualidad común se fundan el uno en el otro: así, toda ca-actualidad lo es de una actualidad **en** la realidad; y, a su vez, ésta se funda en la actualidad de la realidad. Y viceversa: toda actualidad de la realidad lo es precisamente por ser actualidad **en** la realidad, y ésta, en la ca-actualidad. ⁶⁹*

2. CO-ACTUALIDAD, CONCIENCIA Y SUBJETIVIDAD

El análisis de la actualidad común y de sus diversos momentos nos sitúa en el camino correcto para conceptualizar con rigor y en su sentido primero qué es la conciencia y qué es la subjetividad humana.

⁶⁵ IS, 158.

⁶⁶ IS, 158-159.

⁶⁷ IS, 159.

⁶⁸ IS, 159-160.

⁶⁹ IS, 160.

2.1. La conciencia

Como es de sobra sabido, el concepto de conciencia es central en la filosofía moderna y desde ella ha llegado hasta nuestros días por medio de Husserl y la fenomenología. Pero la filosofía moderna cometió, en opinión de Zubiri, varios errores en lo tocante a este punto. Recordemos brevemente lo que opinaba Zubiri en los tiempos de *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Afirmó allí que la "conciencia en general" carecía de toda realidad y que sólo nos era permitido hablar de "actos conscientes" de un sujeto: "La conciencia en general no existe -escribió Zubiri-; es una abstracción que jamás aparece en un mero análisis de los hechos".⁷⁰ La misma idea aparece en el ensayo *Hegel y el problema metafísico*,⁷¹ y por supuesto, en *Sobre la esencia y en Inteligencia sentiente*.⁷² En este último escribe: "La conciencia no tiene sustantividad ninguna y, por tanto, no es algo que pueda ejecutar actos. Conciencia no es sino la sustantivización del darse cuenta mismo. Pero lo único que tenemos como hecho no es "el" darse cuenta, o "la" conciencia, sino actos conscientes de muy diversa índole".⁷³ La conciencia carece, pues, de toda sustantividad, por lo que no hay actos de la conciencia, sino tan sólo actos conscientes.

En segundo lugar, no todos los actos humanos son conscientes. La filosofía moderna, al identificar sujeto humano y conciencia, otorgó el carácter de "consciente" a todos los actos. Frente a ello sostiene Zubiri, como ya hemos dicho, que no todos los actos, sino sólo algunos, son conscientes. Los actos de la intelección, por ejemplo, son todos conscientes; pero no son intelectivos por ser conscientes, sino que son conscientes por ser intelectivos.⁷⁴

En tercer lugar, la característica esencial de los actos conscientes no es, como ya hemos visto, ni reflexión, ni introspección, ni, por supuesto, un darse cuenta de algo otro, lo que podríamos llamar extrospección. Lo acabamos de ver: la introspección es tan sólo un modo de conciencia, la conciencia del acto de entrar en sí mismo. Pero el acto de entrar en sí mismo se funda en el acto de estar en sí mismo y, por ello, la conciencia introspectiva o reflexiva se funda en la conciencia directa de la ca-actualidad.⁷⁵ Tampoco la conciencia es un "darse cuen-

¹⁰ TFJ, 86-88.

ⁿ NHD, 238.

¹² SE, 28-30; IS, 31, 162.

⁷³ IS, 21.

⁷⁴ IS, 162.

⁷⁵ IS, 161; cf. también, 158-159. Similar idea expuso Zubiri en TFJ, 85-86: "La conciencia refleja es imposible sin la directa; esto es, el sujeto no es directa-

ta", un ser "conciencia de" (Husserl). Zubiri sigue siendo tajante en este punto: "Cuando la filosofía moderna ha partido de la conciencia-de (!Jewusstsein-von) ha cometido un doble error inicial. En primer lugar, ha identificado esencialmente conciencia y conciencia-de... Pero además, ha cometido un error todavía más grave: ha identificado intelección y conciencia. Con lo cual la intelección sería un darse cuenta-de".¹⁶

Hechas estas precisiones, veamos qué entiende Zubiri por conciencia y cómo ésta se inserta en lo que llevamos dicho sobre la actualidad común. Ya sabemos que la actualidad común intelectual es co-actualidad; esto es, que en la única actualidad queda actualizada la realidad de la intelección misma. La co-actualidad refluye entonces sobre el carácter intelectual, de forma que, por ejemplo, al quedar inteligida sentientemente una cosa real, queda sentientemente inteligida la intelección sentiente misma. Ahora bien, no queda inteligida como una cosa más, "sino en esa forma que expresa el gerundio español estoy sintiendo". Pues bien, "si como suele ser usual -dice Zubiri- llamamos al inteligir scientia, habrá que decir que, en virtud de la actualidad común de la intelección como actualidad, esta actualidad común como actualidad intelectual ya no es meramente ciencia, sino cum-scientia: esto es, conciencia. Conciencia es ca-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección. Intelección no es conciencia, pero toda intelección es necesariamente consciente, precisa y formalmente porque intelección es co-actualidad; intelección, pero co-actual. Y como la intelección es sentiente, es decir, como la realidad está inteligida en impresión, resulta que la conciencia es radical y formalmente sentiente".⁷⁷

Hemos dicho también que la actualidad común es actualidad en la realidad, que está en la cosa. En consecuencia, al inteligir cualquier cosa, no sólo tengo conciencia del inteligir, sino que "tengo conciencia de la intelección sentiente en la cosa". "Me siento en la cosa y siento la cosa en mí, es decir, estoy consciente en la cosa y en mi propia intelección".⁷⁸ Finalmente, tenemos el carácter del de de toda actualidad común: la cosa es actualizante de la realidad de la inteligencia y la intelección lo es de la realidad de la cosa. Como consecuencia de ello, la conciencia

mente cognoscible; lo es solamente como tal sujeto, es decir, como sujeto de un objeto". No pretendemos identificar sin más estas afirmaciones con las de IS, pues el contexto de cada una de ellas es bien diferente. Pero sí subrayar que se trata de una idea aristotélica-tomista que Zubiri siempre ha considerado aceptable, aunque en cada momento la haya formulado de acuerdo con sus propias ideas filosóficas.

¹⁶ IS, 163. Idénticas acusaciones en SE, 27-29.

⁷⁷ IS, 161.

⁷⁸ IS, 162.

es *conciencia de*: es un darme cuenta *de* la cosa y de *mi* misma intelección sentiente. Sin olvidar, claro está, que este carácter de *conciencia de* está fundado en la *conciencia en*, pues sólo estando ya *en* la cosa me doy cuenta *de* ella.⁷⁹

Y así puede concluir Zubiri: "La conciencia no es intelección, pero compete esencialmente a toda intelección sentiente. La intelección sentiente es actualidad común, y esta actualidad común en cuanto actualidad del inteligir, hace de éste conciencia. Y la conciencia no es primaria y radicalmente *conciencia de*, sino que la *conciencia de* está fundada en la *conciencia en*, y la *conciencia en* está fundada en el *cum* impresivo de la intelección sentiente".⁸⁰

2.2. *La actualidad común no es resultado, sino raíz de la subjetividad*

Como hemos dicho, la actualidad común no es la integración de dos términos que serían *sujeto* y *objeto*. Pero esto no excluye que esta misma actualidad común dé lugar a que la inteligencia conceptúe posteriormente lo que suele llamarse sujeto y objeto. Sujeto y objeto son, en consecuencia, el resultado de un trabajo ulterior de la inteligencia que se ve forzada a conceptualizar en este sentido debido a la esencia formal de su propio acto.

Según Zubiri, "subjetividad" es el carácter de ser *en mí*, o de ser *mío*, presente en la actualidad. En toda actualidad tenemos, por un lado, la actualidad de la intelección misma, actualidad que aparece como siendo *mi* actualidad; y tenemos, por otro, la actualidad de lo inteligido, que aparece también como siendo *mi* actualidad, pero un *mi* que lo es de otra manera que el primero, porque es *mío* por serlo de la cosa, es decir, por serlo de algo que es *en mí* precisamente por ser de la cosa y no depender de mí, sino de ella. La subjetividad no es otra cosa que este carácter de ser *mí* de la actualidad, carácter presente en todo acto de actualización de la inteligencia sentiente: "La intelección sentiente —escribe Zubiri— no se da en la subjetividad, sino que por el contrario, la actualización sentiente, como mera actualización real, es la constitución misma de la subjetividad, es la apertura al ámbito del *mí*".⁸¹

Constituido este ámbito, la inteligencia se ve forzada a conceptualizar ambos aspectos del *mí* como "sujeto" y "objeto". Lo que llamamos "objeto" no sería sino un descubrimiento más pleno y una conceptualización de la actualidad de lo *inteligido* como siendo *en mí* distinto de *mi*

⁷⁹ IS, 162-163.

⁸⁰ IS, 163.

⁸¹ IS, 165; cf. también 180.

propia realidad intelectual; y el llamado "sujeto", a su vez, no sería sino el descubrimiento más pleno y la conceptualización que la inteligencia hace a partir de la actualidad de la intelección como siendo un mí, pero un mí que ya no es distinto de la realidad intelectual; esto es, un mí de algo que es propiedad mía. ⁸² *En consecuencia, "sujeto y objeto no se integran en la intelección sentiente, sino que en cierto modo es ésta la que se desintegra en sujeto y objeto. Sujeto y objeto se fundan en la actualidad común de la intelección sentiente, y no al revés".* ⁸³

3. LA ACTUALIDAD COMÚN, FUNDAMENTO DE LOS MODOS ULTERIORES DE INTELECCIÓN

Repito Zubiri varias veces en Sobre la esencia, y en otros escritos menores, que los actos de la inteligencia tales como concebir, idear, proyectar, razonar, etc., no constituyen la esencia misma del inteligir, sino que son "modulaciones ulteriores" del acto de aprehender impresivamente algo como real. Afirma, sin añadir más precisiones, que si analizáramos cualquiera de estos actos descubriríamos que su posibilidad se funda en el hecho de que la inteligencia se halla previamente instalada en la realidad; es decir, que el fundamento de estos actos no es otra cosa que la realidad en que la inteligencia se mueve. ⁸⁴ *Lo que le permite conducir que la aprehensión por la cual las cosas quedan actualizadas en la inteligencia como realidades es el acto elemental, exclusivo, primario y más radical del inteligir sentiente.* ⁸⁵

Estas meras afirmaciones han sido explicitadas por los análisis llevados a cabo en Inteligencia sentiente, análisis todavía no concluidos, ya que la segunda y tercera parte de esta obra no ha visto aún la luz pública. Sin embargo, a partir de lo de ellas se nos anticipa, podemos ya hacernos una idea más precisa de la doctrina de Zubiri.

Dos son las ideas fundamentales que avanza: 1.ª) que la inteligencia sentiente, en tanto que actualidad trascendental o abierta, está ella misma trascendentalmente abierta a ulteriores intelecciones, y que, respecto a estas ulteriores intelecciones, la mera actualización de algo como real es el modo primordial de intelección; 2.ª) que estos modos ulteriores son dos: logos y razón.

⁸² IS, 165.

⁸³ IS, 165.

H4 SE, 64-64, 113; NIH, 347; HRP, 18; OH, 159-160.

◆◆ NIH, 347-350.

En este capítulo vamos a ocuparnos solamente del primero de los puntos, dejando para otra ocasión el segundo.

Es obvio que en la aprehensión de realidad no tenemos desplegado ante nosotros la realidad en todas sus estructuras ni en todos sus aspectos o dimensiones. Lo que quiere decir que la aprehensión de realidad como acto elemental no es de por sí suficiente para la aprehensión de la realidad en todas sus estructuras y en todas sus dimensiones. De ahí la necesidad de que el inteligir se despliegue también en actos especiales que nos permitan aprehender más y mejor la realidad, es decir, inteligirla mejor.⁸⁶ Estos actos de inteligir no son intelecciones añadidas a la intelección elemental, ni tan siquiera actos que aumenten en contenido lo aprehendido, sino sólo diversos modos que puede adoptar la aprehensión misma por el hecho de ser la realidad lo actualizado en ella.⁸⁷

Lo real es el objeto formal propio del inteligir. Ello quiere decir, es necesario repetirlo, que es la inteligencia misma la que queda determinada por la realidad. Acabamos de estudiar la unidad formal propia del acto de inteligir, lo que hemos llamado "actualidad común". Y hemos dicho que entre el inteligir y lo inteligido no hay, estrictamente hablando, lo que suele llamarse "relación", sino "respectividad"; respectividad que, en lo que compete a la inteligencia, no es otra cosa que un estar aprehensivamente en la realidad, donde estar significa un mero quedar actualizada en lo que ella (la realidad) es de suyo o en propio independientemente de la intelección; o lo que es lo mismo, una ratificación de lo real mismo en su propia realidad. En la actualidad común la realidad se impone, pues está presente como siendo ya lo que era de suyo antes de la presentación, reteniéndonos en su realidad, ratificándose en ella. Es la fuerza de imposición de la realidad.⁸⁸ Y todo ello quiere decir que hay siempre una prioridad de la realidad sobre el inteligir y que, por ello, es la realidad la que funda y determina las diferentes características del inteligir mismo y sus diversos modos. Es la realidad, en consecuencia, la que nos impulsa a poner actos intelectivos que nos lleven a una mejor aprehensión de sí misma; es la realidad, pues, la que abre el inteligir elemental a sus diferentes modulaciones.⁸⁹ La realidad, como veremos, es formalmente respectividad abierta, apertura a otras realidades. Pues bien, es "la apertura de la realidad la que determina

⁸⁶ IS, 249.

⁸⁷ IS, 64, 167, 253.

⁸⁸ IS, 249-251.

⁸⁹ IS, 167, 255.

*la apertura misma de la intelección sentiente".*⁹⁰ Esto es, si la intelección sentiente está trascendentalmente abierta a otras intelecciones, ello se debe a la apertura trascendental de la realidad actualizada en la inteligencia. fl Y, en consecuencia, estas intelecciones, o modulaciones, del acto elemental de aprehender algo como real envuelven siempre esta aprehensión elemental como su estructura básica.

El fundamento último de estas modulaciones es, pues, la realidad misma en tanto que respectiva. Pero también, y esto es muy importante, la realidad respectiva aprehendida según el modo en hacia. Vimos en el capítulo anterior que lo real es aprehendido en impresión, y que esta impresión es la unidad de todos los modos según los cuales lo real nos está presente en lo sentido. Uno de esos modos -recordémoslo- es la realidad en hacia. Escribe Zubiri: "Lo real trascendentalmente abierto en hacia es lo que inexorablemente determina los modos de intelección. La cosa real como trascendentalmente abierta hacia otra cosa real es justo lo que determina la intelección de lo que aquella cosa real es en realidad. El hacia en sí mismo es solamente un modo de estar presente la realidad. Pero considerado el hacia como momento trascendentalmente abierto, entonces determina la intelección de lo que la cosa real es en realidad".⁹²

Aprehender algo como real y aprehender lo que la cosa real es en realidad, son dos modos de aprehensión diferentes, de los cuales el segundo sólo es posible, 1.º apoyándose en lo real aprehendido solamente como real, y 2.º en lo real aprehendido respectivamente hacia otras realidades. La pregunta de "qué sea algo real en realidad" sólo puede surgir en la aprehensión respectiva de una cosa real hacia otras realidades. Dice Zubiri: "La intelección de una cosa real como respectiva a otras cosas reales constituye la intelección de lo que la cosa real es en realidad. Lo aprehendido en y por sí mismo es siempre real, pero aprehendido respecto de otras cosas reales determina la pregunta de lo que aquella cosa real sea en realidad. Aprehender lo que algo es en realidad implica ya la aprehensión de que este algo es ya real, y que esa realidad está determinada respecto de otras realidades. Si no fuera por esta respectividad, la aprehensión de lo real no daría lugar a la pregunta de qué es en realidad esta cosa real, porque tendríamos ya la aprehensión exhaustiva de esa cosa real en cuanto real".⁹³ La intelección de lo que algo real es en realidad es justo la modulación

⁹⁰ IS, 167.

fl IS, 167, 253.

⁹² IS, 225.

os IS, 254, 279.

ulterior de la intelección de algo como realidad. Y esta intelección de lo que algo es **en realidad** tiene a su vez dos aspectos: uno que Zubiri llama **logos** y otro que llama **razón**.

Si hay modos ulteriores de aprehender lo real, resulta entonces que la aprehensión pura y simple de algo como real es en y por sí mismo el **modo primario y primordial** de aprehensión, esto es, la aprehensión **primordial** de realidad. Ello significa para Zubiri que la pura y simple intelección de algo como real es ya una intelección modulada, y que su carácter modal propio es justo la **primariedad**.⁹⁴ Considerada en sí misma, la aprehensión de algo como real es formalmente intelección sin más; pero respecto a las ulteriores actualizaciones (esto es, modalmente) esta intelección es primaria o primordial.⁹⁵ Veamos ahora cuáles son las características de la aprehensión de algo **como real** en su aspecto **modal**, es decir, en su carácter de primariedad.

Para ello hay que tomar la aprehensión solamente como algo en y por sí mismo. Dos cuestiones surgen inmediatamente: 1. °) cuál es el acto constitutivo de la aprehensión primordial de realidad; 2. °) cuál es la indole intelectual propia de lo aprehendido en este acto.

En primer lugar, el acto constitutivo. O para ser más exactos, el modo de este acto. Este modo es, según Zubiri, **¡i;ación**. En el acto de aprehensión formalmente considerado me fijo en una o varias notas incluso en el sistema entero de notas unitariamente considerado. Puedo, por ejemplo, fijarme en un árbol, percibirlo en todas sus notas; o puedo fijarme solamente en una de ellas, el color verde, por ejemplo. En el primer caso, es el árbol entero el que está aprehendido en la aprehensión primordial; en el segundo, es una nota del sistema de notas que constituye el árbol lo que, a pesar de ser aprehendida como nota del árbol, queda fijada en la aprehensión primordial. Esta fijación, como modalidad primaria del acto intelectual, es **atención**. No se trata de un fenómeno psicológico; no habla Zubiri de fijación y atención como realidades psicológicas. Se trata más bien "de un modo intelectual propio según el cual me fijo **solamente** en aquello que aprehendo en y por sí mismo; en rigor no es un acto de atención, sino una **intelección atenta**".⁹⁶ Esta atención tiene dos momentos: uno, el de **centración** (lo fijado queda en el centro de la atención) y otro, el de **precisión** (lo que no está aprehendido como centrado queda al margen de la aprehensión; está co-aprehendido, pero por ello mismo ca-aprehendido "imprecisa-

94 IS, 258.

95 IS, 256.

96 IS, 260.

mente" al margen de lo que la atención centra).⁹⁷ Lo no centrado está "imprecisamente" marginado, y es entonces cuando lo centrado está aprehendido en y por sí mismo, y solamente en y por sí mismo.⁹⁸ La intelección de algo en este modo que rápidamente acabamos de describir es lo que Zubiri llama **aprehensión primordial de realidad**. En esta aprehensión lo aprehendido lo es precisivamente en intelección atenta.⁹⁹

En segundo lugar, la índole intelectual propia de este acto. Ya hemos dicho que los modos de actualidad de lo real determinan los modos de inteligir lo que una cosa es en realidad. Pues bien, el modo de inteligir correspondiente a lo real aprehendido "solamente" en y por sí mismo es **retención**. "Retención" es el significado positivo del "solamente": "La cosa real en y por sí misma, solamente como real en y por sí misma, es algo cuya actualidad reposa solamente en la cosa real en y por sí misma. Y este modo de actualidad es justamente lo que llama **retinencia** de su propia realidad. La actualidad en modo de **solamente** es una actualidad que retiene su propia realidad, y que, por tanto, nos retiene en su aprehensión".¹⁰⁰

Y uniendo ambos aspectos, concluye Zubiri: "En la aprehensión primordial de realidad quedamos atentivamente retenidos por lo real en su realidad propia: es la esencia completa de la aprehensión primordial de realidad".¹⁰¹

Esta retención presenta varios grados. La intelección atenta puede fijarse a veces en lo real de un modo más o menos **indiferente**: la realidad es inteligida como de paso. Otras veces la atención **se detiene** más o menos en la cosa. Y otras quedamos **absorbidos** en la cosa real como si no hubiera más que esta cosa; la intelección está como **vaciada** completamente en lo aprehendido, hasta el punto que ni siquiera aprehendemos que estamos inteligiendo. Son, pues, grados diversos de la intelección primordial; no son estados psicológicos.¹⁰²

4. LA VERDAD REAL

Dijimos que el cuarto punto que Zubiri quiere poner de manifiesto con el estudio del acto formal del inteligir era la doctrina de la verdad

⁹⁷ IS, 260-261.

⁹⁸ IS, 261.

⁹⁹ IS, 261.

¹⁰⁰ IS, 262.

¹⁰¹ IS, 262.

¹⁰² IS, 262-263.

real. No lo vamos a tratar ahora. Señalemos tan sólo el entronque con lo que hemos expuesto hasta aquí.

El acto formal del inteligir es aprehender algo como real : la cosa aprehendida queda, como tantas veces hemos dicho, actualizada en la formalidad de realidad, esto es, como siendo de suyo antes e independientemente del acto mismo de aprehensión. Ello significa que la cosa actualizada, en el acto mismo de su aprehensión, nos remite a sí misma, a su propia realidad, y nos retiene en ella. La cosa real, en su estar presente a la inteligencia, se ratifica en su propia realidad. Es lo que Zubiri llama también "fuerza de imposición de lo real".¹⁰³ La actualidad de lo real en la inteligencia no añade nada a lo real en cuanto tal, sino que, de alguna manera, hace que lo real se ratifique en su propia realidad ante la inteligencia y, por ello, aparezca como siendo de verdad lo que es. La verdad real es así una mensura de lo real consigo mismo, mensura que se da ciertamente en la actualidad intelectual. La mensura de lo real consigo mismo es la verdad real. Lo único, pues, que añade la inteligencia a lo real en ella actualizado es su verdad.¹⁰⁴

CAPÍTULO IV

EL CONCEPTO DE REALIDAD

El concepto de realidad depende, como ya hemos dicho, del modo de entender el acto formal del inteligir.¹ En las páginas que preceden hemos estudiado el concepto zubiriano de intelección. Nos resta ahora exponer la idea de realidad correspondiente.

Nos proponemos en este capítulo recoger sistemáticamente lo que nos salió al paso a medida que analizábamos la aprehensión de lo real y el acto formal del inteligir. Hablar de la inteligencia y hablar de la realidad es, de hecho, un mismo hablar. De ahí que en lo que sigue serán inevitables algunas repeticiones. Procuraremos, no obstante, que sean las menos posibles y sobre todo nos esforzaremos por subrayar aquellos aspectos o ideas que hasta ahora sólo han aparecido fugazmente.

¹⁰³ SE, 117-118; IS, 197-198.

¹⁰⁴ IS, 230-238.

¹ SE, 384; IS, 189-190; RR, 23 y 25.

1. LA REALIDAD COMO "DE SUYO" Y SU ESTRUCTURA

La inteligencia humana es inteligencia sentiente y su acto formal y propio es actualidad o actualización. En su virtud, lo inteligido queda meramente actualizado en la inteligencia, y ese "quedar meramente actualizado" no es otra cosa que "el estar presente desde sí mismo como siendo de suyo o en propio". La inteligencia, a su vez, queda también actualizada en lo inteligido: es la actualidad común. En esta actualidad común la cosa está presente a la inteligencia como realidad, como formalidad de suyo. Por ello, como la formalidad es de realidad, y no de mero estímulo, la cosa no sólo está presente a la inteligencia como una forma de alteridad, sino como siendo ya realidad en y por sí misma. La inteligencia sentiente nos autoriza, pues, a hablar de la realidad en sí misma, de lo que ella es en propio e independientemente de su presencia actual en la inteligencia.

Nuestra exposición, sin embargo, no puede todavía ir más allá de una descripción de la realidad y de su estructura tal como ésta se nos manifiesta en la aprehensión primera. Es decir, no puede situarse aún en el nivel del saber metafísico. Por ello, cuando la aprehensión primera de lo real dé lugar, en un segundo momento, al discurso metafísico, lo que ahora presentamos en forma meramente descriptiva aparecerá plenamente fundado. Y entonces, además de una nueva idea de realidad, se tendrá la fundamentación última de lo real en su carácter trascendental de realidad y en su estructura también trascendental.²

1.1. La realidad como formalidad de suyo

En el capítulo anterior quedó ya dicho lo fundamental, a saber: que las cosas quedan actualizadas en la inteligencia bajo la formalidad de realidad o reidad; esto es, que quedan como siendo de suyo lo que son. Pero insistamos un poco más sobre ello.

Como vimos, la formalidad propia en que quedan las cosas en el puro sentir es "estimulidad" y, por ello, el animal no-inteligente tiene

² Según Zubiri, la metafísica como saber demostrativo es un discurso sobre la *esencia* como fundamento último de lo real. Este discurso lo lleva a cabo en dos niveles: el nivel talitativo, donde la esencia es concebida como momento físico y estructural de la realidad; y el nivel trascendental, donde la esencia es presentada como aquello que funda lo real como *de suyo* y, sobre todo, como aquello que es idéntico a lo real mismo. Pues bien, es en el estudio trascendental de la esencia donde lo que ahora presentamos descriptivamente aparece plenamente demostrado o fundado.

que habérselas con meras cosas-estímulo. Estas cosas-estímulo, dijimos, son algo "objetivo", en el sentido de que son algo captado como independiente del sujeto-sentiente; pero de una objetividad puramente estimúllica: su ser se agota en la estimulación; sólo son signos para una respuesta psicobiológica. Por otro lado, la formalidad propia en que quedan las cosas cuando son aprehendidas intelectivamente es "realidad", y, por ello, el hombre tiene que habérselas con cosas-reales. Las cosas están presentes a la inteligencia como un prius a su presentación misma; esto es, las cosas, en el momento mismo de su actualidad intelectual, están presentes como siendo ya en su realidad propia, como siendo algo de suyo, es decir, algo que posee en propiedad y por sí mismo aquello mismo que manifiesta. ³ Esta "prioridad" no es mera independencia objetiva. Según Zubiri, la realidad está obviamente presente como siendo independiente del sujeto aprehensor, pero posee ese carácter de independencia como algo de suyo. De ahí que el de suyo sea, en el caso de la aprehensión intelectual, el fundamento mismo de la objetividad y de la independencia. La realidad, pues, está presente en la actualidad intelectual no solamente como algo que está ahí, independientemente de ella, sino como algo que es prius a su presentación misma: el prius es un momento intrínseco a la presentación misma, es el modo de presentarse. ⁴ La cosa-estímulo es algo objetivo e independiente, pero arrea!, ya que no envuelve el momento del de suyo. El prius es, en consecuencia, mucho más que independencia: es la positiva y formal "remisión" a lo que la cosa es en sí misma antes de su actualidad intelectual. ⁵ Realidad es, en consecuencia, idéntico a de suyo. De ahí que lo real presente a la inteligencia nos remita a sí mismo, a lo que es en sí mismo y en propio antes de su actualidad intelectual. La realidad es, pues, el carácter o formalidad en que quedan las cosas al ser actualizadas en la inteligencia, carácter que, sin embargo, pertenece a las cosas y no a la inteligencia. La inteligencia, pues, aprehende la cosa-real como siendo otra (independencia respecto del acto aprehensor), ya (prius respecto a su actualidad intelectual) y más (no es mero signo para una respuesta). Y de todo ello se puede concluir que la realidad no es sólo el modo como las cosas quedan aprehendidas, sino también y sobre todo un momento constitutivo de las cosas mismas. ⁶

³ NIH, 346-347; SE, 394-395, 437, 446-447; IS, 91-93; RR, 24.

⁴ SE, 446-447, 417, 394-395.

⁵ SE, 394-395; NIH, 346.

⁶ IS, 193. Un estudio pormenorizado del concepto de *de suyo* en Baciero, C., *Conceptuación metafísica del de suyo*, pp. 313-349. Baciero comienza su estudio con una "aproximación nominal" (pp. 314-318) donde saca del olvido algunos textos zubirianos anteriores a SE en que aparece ya la expresión (así, en NHD,

*Realidad es formalidad de suyo. Ahora bien, este carácter o formalidad no es un contenido o una nota más que vendría a añadirse a los contenidos o notas que nos aportan los sentidos. Como acabamos de decir, realidad es -en la línea de la aprehensión- un modo de presentarse o de estar actualizados esos contenidos.*⁷

*Realidad tampoco es algo que está allende lo presente en la aprehensión; es decir, no es un más allá trascendente a la aprehensión. Como insistentemente afirma Zubiri, realidad no es formalmente una zona de cosas que estaría allende la aprehensión, haciéndola posible.*⁸ *Y como los realismos tradicionales entendieron siempre por realidad "lo trascendente" a la aprehensión, nos propone Zubiri, para designar el concepto de realidad como formalidad, el término de reidad.*⁹ *Reidad, o realidad, es, pues, siempre formalidad de suyo, independientemente de que ese de suyo sea algo sólo en la aprehensión o también más allá de ella. Según Zubiri, las cosas allende la aprehensión son reales no por estar allende, sino por ser en ese allende lo que son de suyo.*¹⁰

*En esta misma línea de razonamiento hay que decir también que "realidad" no es algo que estaría más allá de lo que nos aportan los sentidos, es decir, algo que estaría más allá de las cualidades sensibles. La inteligencia sentiente, dada la unidad intrínseca de lo sensible e inteligible, nos prohíbe pensar así. Como ya sabemos, las cualidades sensibles son aprehendidas por el hombre como "cualidades sensibles reales" y, por tanto, como siendo también de suyo lo que son. La realidad no es algo que se encuentre detrás de ellas, no es en modo alguno un noumeno en sentido kantiano.*¹¹ *Es verdad que la realidad de las cualidades sensibles es aprehendida como "realidad insuficiente", por así decirlo; es decir, como una realidad que nos lanza hacia la búsqueda de lo que esas cualidades son más allá de la impresión misma.*¹² *Pero de ahí no se puede deducir que no posean realidad: lo real meramente percibido y lo real allende la percepción es igualmente realidad. No hay, pues, que distinguir entre cualidades sensibles y realidad,*

41-42; 338-339). Desde la óptica en que aquí tratamos el tema, sólo nos es interesante el apartado segundo, es decir, cuando habla del *de suyo* en la actualización intelectual humana (pp. 31 8-326). Especialmente interesante es la breve comparación con el pensamiento de Hartmann (pp. 323-326).

⁷ NIH, 346; RR, 31; IS, 63-64, 113-114.

⁸ IS, 12, 114-115, 147, 149, 172-173, 183.

⁹ IS, 57, 173.

¹⁰ IS, 174, 183.

¹¹ IS, 152, 183-186; NIH, 346; SE, 414-415.

¹² IS, 1 83, 188. Este buscar qué sean las cualidades sensibles más allá de la impresión, esto es, corno realidades *cósmicas*, és trabajo de la ciencia positiva (cf. IS, 185 y ss.).

*sino entre lo que es real en la impresión y lo que es real allende la impresión. No hay que contraponer cualidades sensibles y realidad, sino dos maneras de ser real, o, si se quiere, dos zonas de realidad, pero dos zonas que poseen ambas la misma formalidad de realidad: "Realidad es formalidad de suyo, sea en la impresión, sea allende la impresión".*¹³ *Conviene subrayar, sin embargo, que entre estos dos modos de realidad no sólo hay la coincidencia de ser de suyo, sino una mismidad tal que uno de los modos nos lleva inexorablemente al otro. Recordemos que la impresión de realidad tiene un aspecto modal y que, entre los varios modos que tenemos de sentir lo real, hay uno especialmente importante: el modo hacia. En el tema que ahora nos ocupa ello significa que lo real mismo en impresión de realidad es lo que nos está llevando realmente hacia un allende lo aprehendido, hacia un allende la mera realidad aprehendida en impresión. No se trata evidentemente, de un ir de lo puramente aprehendido a lo real allende lo aprehendido, sino de un ir de lo real aprehendido a lo real allende.*¹⁴ *El hacia no nos saca de la realidad, sino que nos instala direccionalmente en ella, lanzándonos de la realidad aprehendida a la realidad allende la aprehensión. El término de ese hacia será siempre, por lo demás, problemático: en principio podría ser incluso un vacío de realidad. Es algo que habrá que averiguar en cada caso.*¹⁵ *Pero, según Zubiri, este "vacío de realidad" estaría inteligido en el momento mismo de la realidad en hacia: es lo que ocurre con la realidad de las cualidades sensibles, que es aprehendida como realidad insuficiente y que, por ello, nos empuja a averiguar si es algo más allá de la aprehensión.*

*Realidad no es, pues, nada trascendente a la aprehensión. Pero sería igualmente erróneo afirmar que es algo puramente inmanente y subjetivo.*¹⁶ *Los conceptos de "inmanencia y trascendencia" son en sí mismos ajenos al concepto de realidad. Especialmente erróneo es, según Zubiri, pensar que la formalidad de realidad es algo subjetivo, en el sentido de ser algo sólo en función de la aprehensión humana, o puesto*

¹³ IS, 152. Cf. también RR, 24. Es cierto que lo real en la impresión puede no ser real más que en la impresión; a esto apuntábamos antes al hablar de "insuficiencia". Pero de ahí no se puede deducir que lo real en impresión no sea real. Escribe Zubiri: "Hoy sabemos que si desaparecieran los animales videntes desaparecerían los colores reales; no desaparecerían meramente unas afectaciones impresivas, sino que desaparecerían realidades. Lo que sucede es que estas realidades no lo son más que en la impresión. Lo real allende la impresión continúa incólume... Porque lo real es siempre y sólo lo que es *de suyo* (IS, 152).

¹⁴ IS, 59, 152-153, 183-184.

¹⁵ IS, 153, 184.

¹⁶ IS, 58.

por la misma aprehensión. ¹⁷ Es cierto que si no hubiera inteligencia las cosas no quedarían aprehendidas como realidades. Pero ello no significa que las cosas sean reales por la inteligencia; esto es, que la inteligencia sea constituyente de lo real. La razón de ello es, según Zubiri, obvia: *inteligir es mero actualizar, y la actualización nunca es formalmente "actuación". Lo aprehendido, en consecuencia, no es real por ser aprehendido, sino que en la aprehensión misma es actual como siendo ya de suyo antes de la aprehensión. La aprehensión nos fuerza a afirmar que la realidad no se reduce a ser solamente un modo de lo aprehendido, sino también un carácter que compete a lo aprehendido en y por sí mismo : la realidad es un carácter intrínseco y formal de lo aprehendido, y lo único que adquiere en la aprehensión es la mera actualidad intelectual.* ¹⁸ Y esto es lo que nos autoriza a hablar no sólo de mi impresión de lo real, sino de la realidad misma de lo aprehendido en mi aprehensión : *realidad es un carácter o formalidad que, en la intelección misma, se me muestra como perteneciendo en propio a la cosa inteligida, como siendo un momento de la cosa en y por sí misma.* ¹⁹ *Realidad no es, pues, algo inmanente o subjetivo.*

1.2. La estructura del de suyo

Realidad no es un concepto vacío, sino que exhibe una precisa estructura. Algo de ello hemos dicho en el cap. II cuando expusimos el carácter trascendental de la impresión de realidad. Recojámoslo ahora de una forma más sistemática.

La impresión de realidad -dijimos- es, además de modal o específica, trascendental. Y afirmamos que si la aprehensión tiene ese momento de trascendencia es porque la realidad misma es trascendental: es la formalidad misma de realidad la que es trascendental. La trascendencia se ex-tiende desde la formalidad de realidad hacia toda otra cosa o nota, y es, por ello, comunicación formal. La trascendencia no es mera universalidad conceptiva, sino "comunicación extensiva" real: "El trans de la trascendencia es un ex, el ex de la formalidad de lo real". ²⁰ *Pues bien, es este carácter trascendental de lo real lo que funda los diversos momentos que constituyen la estructura del de suyo.*

En primer lugar, el momento de apertura. Una misma cosa real puede sufrir todo tipo de modificaciones sin perder su mismidad. Esto es

¹¹ IS, 145.

¹⁸ IS, 57-59, 149, 173.

¹⁹ IS, 191, 193, 250.

²⁰ IS, 118; cf. también RR, 26.

una experiencia clara. Esa mismidad que conserva no es, en opinión de Zubiri, el simple fenómeno de la constancia perceptiva, sino que se trata, por el contrario, de la estricta mismidad numérica del momento de realidad: cambia el contenido de aquello que es **de suyo**, pero no cambia el **de suyo** mismo en cuanto tal: "La misma formalidad de realidad, en mismidad numérica, **reifica** cuanto adviene a su contenido".²¹ Esta mismidad tampoco es, obviamente, una identidad conceptiva, sino una "comunicación de realidad", una "reificación", como acabamos de decir. No afirma Zubiri que el concepto de realidad sea el mismo antes o después del cambio, sino que siempre hay una mismidad numérica de realidad. En esto, y no en otra cosa, consiste la apertura: "La formalidad de realidad es en sí misma, en cuanto **de realidad**, algo abierto... La formalidad de realidad es, pues, un *ex*. Por ser abierta esta formalidad es por lo que la cosa real en cuanto real es **más** que su contenido actual: es trascendental, trasciende de su contenido. Realidad no es, pues, un carácter del contenido ya concluso, sino que es **formalidad abierta**".²²

Como consecuencia de este momento de apertura, la formalidad de realidad determina el contenido de una cosa reificándolo, haciendo de él **tal** contenido **real** (talidad); y a su vez, el contenido talificado determina la formalidad de realidad, haciendo de la cosa real una **realidad tal**, esto es, una realidad que tiene una **forma** y un **modo** de ser realidad (función trascendental de la talidad).²³ Todo contenido de una cosa real -el verde, las notas características del hierro, etc.- por ser de una cosa real, y en virtud de la apertura de la realidad a ese contenido mismo, queda determinado como una "forma de realidad"; el contenido **real** (talidad) determina, en función trascendental, las diferentes "formas de realidad":²⁴ el color, el hierro, un árbol, un perro, el hombre, etc., son distintas formas de realidad. Pero esta apertura de lo real a su propio contenido no sólo hace que cada cosa real tenga su diferente forma de realidad, sino también algo mucho más importante: hace

²¹ IS, 119.

²² IS, 119; RR, 31-32. Esta apertura de lo real no debe confundirse con la "esencia abierta", que es la esencia de las realidades humanas. La realidad es fundamentalmente apertura; pero si consideramos la realidad desde lo que Zubiri llama "tipicidad trascendental" de la esencia como *realidad constructa*, entonces lo real es de hecho cerrado o abierto, pues hay esencias cerradas (todas las no humanas) y esencias abiertas (cf. SE, 499-507).

²³ Sobre la función trascendental y la estructura trascendental por ella determinada, cf. SE, 424-426, 491. Sobre este concepto, cf. el estudio de Del Campo, A., *La función trascendental en la filosofía de Zubiri*, pp. 141-157.

²⁴ IS, 210; RR, 27.

que cada cosa real sea su realidad; es decir, hace que el de suyo sea suyo. Y a las diferentes formas de ser suyo es a lo que Zubiri llama "modo de realidad": el hierro, un astro, el cobre o el hombre no difieren solamente por sus notas reales (formas de realidad), sino también y sobre todo por el modo en que esas notas son suyas.²⁵ Zubiri señala los diversos modos de ser suyo que presenta la realidad intra-mundana. El hierro, el cobre, etc., por ejemplo, a pesar de su diversa forma de realidad, tienen igual modo de realidad: su modo de ser suyos es un mero tener en propio sus notas.²⁶ Los animales y los seres vivientes en general tienen también cada uno su forma diferente de realidad, pero todos coinciden en tener igual modo de realidad, distinto del mero tener en propio: el animal se siente un autós, tiene, pues, cuanto menos, un primordium, cada vez más rico en la serie zoológica, de autós. Es el modo de realidad que Zubiri llama vida: la vida es un modo de autoposición, esto es, ser en realidad y sentirse un autós.²⁷ Finalmente, tenemos el hombre. No es solamente algo que se posee, algo autós, sino algo que es autós de un modo distinto: no es solamente realidad propia, sino su propia realidad. En el hombre se trata de un autós que se pertenece a sí mismo, no por el sistematismo de sus notas, sino formal y reduplicativamente por su carácter mismo de realidad. El hombre se pertenece a sí mismo como realidad; es persona.²⁸ Así, pues, la realidad, por el momento de apertura a sí misma, determina la suidad, esto es, el que cada cosa real sea suya a su modo, como mero ser en propio, como autoposición y como persona. En virtud, pues, de la suidad, cada cosa real tiene una determinada "forma de realidad" y un "modo de ser real". La realidad es, pues, formalmente suidad.²⁹

*Esta apertura trascendental de la realidad hacia sí misma es justo lo que Zubiri llama respectividad: la realidad es formalmente respectiva. Pero ¿qué es exactamente la respectividad?*³⁰

²⁵ IS, 210-211; RR, 28, 32; SE, 485-487.

²⁶ IS, 211. En SE este "mero tener en propio" es lo que califica Zubiri de "ser materialmente suya" (SE, 504).

²⁷ IS, 211; SE, 504.

²⁸ IS, 211-212; SE, 504.

²⁹ RR, 28-29; IS, 120-121. En SE no aparece el término "suidad", pero sí la idea (SE, 484-486), aunque, como dijimos en la nota 2 de este mismo capítulo, es la esencia en su función trascendental la que determina que el *de suyo* sea suyo a su modo.

³⁰ Exponemos el tema de la respectividad siguiendo el ensayo RR, publicado en 1979. IS concuerda totalmente con el contenido de este ensayo. No así SE, 287-288, donde, en lugar de respectividad "constituyente" y "remitente", Zubiri habla de respectividad "interna" y "externa". La respectividad constituyente no coincide en absoluto con la llamada interna en SE, a excepción *tal vez* de un

Lo primero que hay que decir acerca de la respectividad es que no es una relación. Para la filosofía clásica la relación es ardo unius rei ad aliam. Dem, esto es, la ordenación de una cosa real a otra cosa real. 31 Toda relación tiene relatos, que son las cosas entre las que se da la relación, y, por ello, se define como una ordenación de "alteridad" (ordenación de una cosa a otra, bien sea esa otra real o solamente pensada o posible). Toda relación tiene, además, un fundamento, que es aquello que en la cosa real da lugar a la relación misma; gracias al fundamento, las cosas tienen una relación que es en cada una su propia referencia a otra: es el esse ad aliud. Finalmente, la relación presupone de alguna forma la realidad de los relatos. 32 La filosofía, además, suele distinguir tres tipos de relaciones: la categorial, la constitutiva y la trascendental. La relación categorial, que es la más exterior, presupone la realidad de los relatos en el sentido de que la relación siempre es "adventicia", es decir, sobreviene a las cosas reales que ya son reales anteriormente a esta relación. Es, pues, siempre algo consecutivo a las cosas reales y se apoya en la realidad de cada una de ellas. Este apoyarse es lo que desde Aristóteles se llama "accidente", pues es algo que no tiene realidad más que en una cosa previamente real. La relación es así una de las diez categorías, y de ahí el nombre de "categorial". Como tal, es siempre algo consecutivo y apoyado en la realidad de cada uno de los relatos. 33 La relación constitutiva, como su mismo nombre indica, no es consecutiva a la realidad de los relatos, sino constitutiva de los mismos. Zubiri pone el ejemplo del átomo: un átomo no es átomo sino siendo indivisible, insecable; y esto no es una relación consecutiva a la realidad del átomo, sino constitutiva de la misma. 34 Se trata siempre de una relación, pues consiste en la alteridad de una cosa a otra (entendiendo cosa en sentido amplísimo), pero de una relación que pertenece a un estrato estructural más hondo que la mera relación categorial. Entender la realidad como un haz de relaciones en este sentido, es lo que Zubiri llama "relacionismo" o "correlativismo". Como tal, es una concepción metafísica que subyace en la discusión filosófica acerca de

solo texto (SE, 197-8), sino que ahora significa la apertura intrínseca de la realidad de una cosa a su propio contenido y a la realidad pura y simple. La respectividad remitente, sin embargo, sí coincide con la llamada respectividad externa: es la apertura de la realidad de una cosa a la realidad de otras.

Este cambio en el tema de la respectividad tendrá su repercusión a la hora de determinar los conceptos de *ser* y *mundo*.

31 RR, 15; IS, 120; SE, 181, 426-427, 287-289.

32 RR, 16.

33 RR, 16.

34 RR, 17.

las categorías aristotélicas y que llega hasta la Edad Media, para rebrotar con mucha fuerza en la segunda mitad del siglo XIX.³⁵ Tenemos, finalmente, la relación trascendental, que es aquella que pertenece a la existencia misma del sujeto relacionado, a su propia y estricta entidad. En tanto que relación, la relación trascendental se identifica con la entidad misma del sujeto y no supone la existencia real de los relatos, pues basta que sea real uno de sus términos.³⁶ Zubiri pone algunos ejemplos: la relación potencia-acto, la relación del entendimiento con lo conocido, la relación sustancia-accidente, la relación materia-forma, y la relación de las criaturas con el Creador.³⁷ Todas ellas son estrictas relaciones, puesto que suponen una ordenación de una cosa a otra, aunque no es necesario que esa otra tenga existencia real; y son trascendentales, pues conciernen a la entidad misma de la cosa. De esta forma, la relación trascendental es, en definitiva, entidad relativa.³⁸ Digamos, por último, que, según Zubiri, entre estas tres clases de relaciones (categorial, consilativa y trascendental) hay una jerarquía fundante: la categorial se apoya en la constitutiva, y ésta a su vez en la trascendental.³⁹ Pues bien, aclarado el concepto de relación y distinguido sus tres clases fundamentales, hay que afirmar que la respectividad no es ni relación categorial, ni relación constitutiva, ni relación trascendental. ¿Qué es, pues?

La respectividad no es otra cosa que la apertura trascendental de la realidad misma; consiste primaria y fundamentalmente en la intrínseca y formal apertura del momento de realidad, independientemente de que existan una o varias realidades.⁴⁰ En este sentido, la respectividad es un momento constitutivo de lo real, y no implica ordenación, aunque tampoco la excluye, de una cosa real a otra. No es, pues, una relación. La respectividad, en tanto que apertura de lo real a su propia realidad, es lo que Zubiri llama "respectividad constituyente".⁴¹ Esta

³⁵ RR, 17-19. Según Zubiri, este relacionismo, o correlacionismo, estuvo muy de moda en la segunda mitad del siglo pasado. Así, por ejemplo, se hablaba de la relación constitutiva del conocimiento, del relacionismo de los estados mentales; se decía que la cosa era un nudo de relaciones y el mundo un tejido o red de hilos cuyos nudos serían las cosas, etc., etc. (RR, 17-18). Todos estos relacionismos no serían, en opinión de Zubiri, más que "correlacionismo talitativo", pues en ellos se constituye *lo que* las cosas son; no pasarían de ser *relación*, ya que siempre se entiende que se trata de referencia de una cosa a otra (RR, 18).

³⁶ RR, 19.

³⁷ RR, 19-22.

³⁸ RR, 22.

³⁹ RR, 22.

⁴⁰ RR, 40.

⁴¹ RR, 32.

apertura de la realidad hacia sí misma determina dos momentos de la realidad: la suidad, de la que ya hemos hablado, y la mundanidad.

La apertura respectiva de la realidad a su propio contenido (suidad) pone de manifiesto la primacía de la realidad sobre la talidad misma, sobre el contenido real de algo. La formalidad de realidad, hemos dicho, reifica el contenido haciéndolo "talidad"; y la "talidad" a su vez, determina a la formalidad a ser "forma y modo de realidad" precisamente porque la formalidad de realidad ha determinado previamente el contenido a ser "talidad". Ello supone innegablemente una primacía del momento de realidad sobre su contenido, una primacía de formalidad, pero primacía. ⁴² Se pone así de manifiesto que, en esta respectividad constituyente, la formalidad de realidad no se agota en el determinar el contenido a ser talidad, sino que dicha formalidad, al ser de suyo, continúa siendo un momento abierto y, por ello, sigue reificando cuanto adviene al contenido de algo, convirtiéndolo en un mismo de suyo: la cosa real nunca es lo mismo, pero siempre puede ser la misma. Y esto es un carácter trascendental, ya que constituye la realidad en cuanto realidad. ⁴³

Y como momento todavía abierto, la formalidad de realidad, en su respectividad constituyente, constituye lo real, no sólo en vistas a sus notas talitativas, ni sólo en vistas a su "forma y modo de realidad", sino también haciendo de la suidad algo real sin más. Entonces, la cosa real, siendo de suyo, es de suyo no sólo en esta forma y en este modo, sino que es realidad, bien que de esta forma y modo. El de suyo, la realidad, es así algo constitutivamente abierto a la pura y simple realidad. ⁴⁴ Según ello, la cosa real es, en cierto modo, más que sí misma: no sólo es suidad, sino apertura en la realidad, realidad abierta como realidad sin más. ⁴⁵ Y a esta apertura a la realidad sin más llama Zubiri mundo: "Mundo -escribe- no es el conjunto de cosas reales, ni el conjunto de las diversas formas y modos de realidad. Mundo es un carácter trascendental propio de cada cosa real en y por sí misma. Aunque no hubiera más que una cosa real, ésta sería formal y constitutivamente mundanal. La respectividad constituyente constituye la realidad de la cosa no sólo como su realidad, sino como un momento mundanal. Cada cosa real, por serlo, determina el mundo, es de suyo mundanal. Mundanidad es un momento del ser de suyo, no es algo añadido a él. Cada cosa real, al ser su realidad, es eo ipso más que sí misma, porque

⁴² RR, 35.

⁴³ RR, 35-36.

⁴⁴ RR, 36; SE, 456-481.

⁴⁵ RR, 36.

además de ser su realidad, además de ser suidad, es mundanidad".⁴⁶ Como real, pues, cada cosa es realidad abierta a sí misma y realidad abierta como pura y simple realidad; como real, cada cosa es respectiva a su propia realidad, es suya, y es respectiva a la realidad sin más, es mundanal.⁴⁷ No son -dice Zubiri- dos respectividades, sino dos momentos distintos de la realidad como formalidad abierta.

Por este momento mundanal, cada cosa real se halla instaurada en el mundo. Y esta instauración en el mundo tiene diversas figuras. Así, las cosas tanto vivientes como no vivientes se hallan instauradas en el mundo como parte suya: su figura de realidad es integración.⁴⁸ El hombre, cuyo modo de realidad es, como vimos, "persona", comparte esta condición pero no se reduce a ella. Como realidad personal, el hombre no es sólo formal y reduplicativamente suyo en tanto que realidad, sino que es suyo frente a todo lo real. Es una especie de retracción en el mundo pero frente al mundo, una especie de enfrentamiento con el mundo. El hombre se siente, por ello, como relativamente "suelto" de todo lo demás. O lo que es igual, se siente como relativamente absoluto: "La instauración del hombre como realidad personal en el mundo -escribe Zubiri- no es integración, sino absolutización".⁴⁹ El hombre no está integrado en nada, ni como parte física, ni como momento dialéctico.⁵⁰ Es verdad que, por algunos momentos de su realidad, como por ejemplo el cuerpo, la persona está integrada en el mundo. "Pero en cuanto personal -escribe- este mismo cuerpo trasciende de toda integración: el cuerpo es personal, pero lo es formal y precisamente no como organismo ni como sistema solidario, sino como principio de actualidad. En cambio, aquel carácter absoluto está fundado en una trascendencia, en algo que partiendo (como el organismo) del mundo, sin embargo está en él trascendiéndolo, esto es, teniendo un carácter absoluto relativo. Pero esta relatividad en cuanto momento de lo absoluto no es integrable; mejor dicho, sólo es relativamente integrable".⁵¹

⁴⁶ RR, 36-37. Cf. también IS, 212.

⁴⁷ RR, 37.

⁴⁸ IS, 212.

⁴⁹ IS, 213.

⁵⁰ IS, 213. Hegel hacía del hombre, espíritu individual, un momento dialéctico del Espíritu Absoluto.

⁵¹ IS, 213. Sobre la función del cuerpo como momento de la realidad humana, tema de capital importancia en una antropología, y de forma especial en la de Zubiri, cf. HC, 11-15.

Señalemos también que este carácter de relativo-absoluto propio de la realidad humana, y que nos impide considerarla como una parte integrante del mundo, es lo que explica también el hecho de que la unidad de los hombres tenga también un carácter completamente distinto al de una integración: "Los hombres -escribe

De lo dicho hasta ahora acerca de la estructura del *de suyo* se puede concluir, y así lo hace Zubiri, que en la cosa real, y sin necesidad de salirnos de su realidad, hay como una gradación metafísica: la cosa real es tal cosa; pero es más que tal cosa: es forma y modo de realidad (*suidad*); y es aún más que su forma y modo: es realidad abierta como realidad sin más, esto es, realidad mundanal.⁵²

Recapitulemos brevemente todo lo dicho. Realidad es formalidad de *suyo*, y esta formalidad en cuanto que tal es trascendental. La realidad como formalidad trascendental tiene cuatro momentos: es apertura y, por ello, la realidad es realidad tan sólo respectivamente a aquello a que está abierto; de ahí la *respectividad*, que es el segundo momento trascendental de la realidad. La *respectividad*, por su parte, tiene la estructura que le confiere la apertura: es, en primer lugar, apertura hacia el contenido de la cosa real misma y, en consecuencia, momento constituyente de la *suidad*: hace *suya* la realidad según diversa forma y modo. *Suidad* es así el tercer momento constitutivo y trascendental de la realidad. Pero, en segundo lugar, la realidad de algo es apertura a la realidad pura y simple, apertura en que consiste el mundo; y por su momento mundanal, la cosa real tiene su *figura* propia de instauración en el mundo. Apertura, *respectividad*, *suidad* y mundanidad son, pues, los cuatro momentos estructurales trascendentales de la formalidad de realidad.⁵³

Al abordar el tema de la *respectividad* nos hemos referido de forma exclusiva a la llamada "*respectividad constituyente*", esto es, a la *respectividad* como un momento intrínseco a lo real. Pero la *respectividad* es también "*remitente*",⁵⁴ o como dice Zubiri en *Sobre la esencia*, "*externa*".⁵⁵ Cuando hay muchas o varias realidades, como ocurre de hecho, el momento de realidad de una cosa es algo formalmente abierto a la realidad de las otras cosas reales. Ello significa que el momento de

Zubiri- pueden estar vertidos a los demás de un modo que pertenece solamente a los hombres, a saber, de un modo *impersonal*. Las demás realidades no son impersonales, sino *a-personales*. Sólo las personas pueden ser impersonales, Y, por esto, la unidad de las demás cosas, por ser *apersonales*, es integración, y la unidad de los hombres es primeramente *sociedad*: es la unidad de los otros hombres impersonalmente tomados; esto es, tomados en tanto que meros otros. Pero, además, al mantenerse como personas, esto es, como realidades relativamente absolutas, entonces los hombres tienen un tipo de unidad superior a la mera *sociedad*: es la "comunidad personal" con otras personas en tanto que personas" (IS, 213-214; cf. también SE, 504-506).

⁵² RR, 36.

⁵³ RR, 40-41; IS, 122.

⁵⁴ RR, 30-31, 32, 38, 39.

⁵⁵ SE, 287.

*realidad es, por una parte, el mismo en todas ellas, pero, por otra, que cada una de ellas está referida y remite a las demás. Desde esta perspectiva, cada cosa real es, por la respectividad constituyente, su forma y modo de realidad (suidad) y, por la respectividad remitente, esta realidad es suya a diferencia de las otras formas y modos de realidad que no son la suya. La respectividad remitente remite de la forma y modo de realidad de una cosa a la forma y modo de realidad de las otras.*⁵⁶ También el momento mundanal cobra un nuevo aspecto: en la medida en que el momento de realidad de cada una de las cosas es idénticamente el mismo, es también idéntico el mundo de las cosas reales. Mundo es, desde esta perspectiva, "la unidad de mundo de todas las cosas reales y de todas las formas y modos de realidad", esto es, "la unidad de respectividad de todas las cosas reales en cuanto reales."⁵⁷ Esta unidad de mundo en respectividad remitente no es una especie de gigantesca propiedad común a todas las cosas reales; tampoco es una conexión causal de todas las cosas reales entre sí, como pensaba Aristóteles; esto, según Zubiri, sería el cosmos.⁵⁸ La unidad que constituye el mundo es unidad de simple formalidad: es la unidad respectiva de las formas y modos de realidad; y, por ser una unidad de realidad, es también un carácter trascendental de la misma. r.o

*Esta respectividad remitente está fundada en la constituyente. De ahí que ser suyo frente a otras formas y modos de ser suyo, y la unidad mundanal de todas las cosas reales en respectividad, sea algo fundado en la suidad y mundanidad de la cosa real en sí misma considerada.*⁶⁰

2. PODER Y FUERZA, DOS MOMENTOS DE LA FORMALIDAD DE REALIDAD

Con lo expuesto hasta ahora hemos dicho ya lo fundamental acerca de la idea zubiriana de realidad y su estructura. Sin embargo, es este el lugar adecuado para destacar dos aspectos de la realidad que ya nos salieron al paso anteriormente, pero que, en la medida en que han dado lugar a toda una serie de elaboraciones ulteriores acerca de la realidad, merecen ser tratados con un poco de detenimiento. No es intención de Zubiri verter sobre su concepto de realidad todo lo que acerca de la misma se ha dicho a lo largo de la historia del pensamiento humano,

⁵⁶ RR, 29, 38.

⁵⁷ RR, 38, 41. Es el concepto de *mundo* tal como Zubiri lo define en SE, 274, 287-288, 427-428.

⁵⁸ RR, 39; SE, 427-428.

⁵⁹ RR, 39.

⁶⁰ RR, 30-31, 32, 38-39.

entre otras razones porque muchas de esas elaboraciones son arbitrarias y no merecen, por tanto, que se las tome en consideración. Pero piensa que hay algunas que tienen un fundamento real, es decir, que están determinadas por la impresión misma de realidad, y que, por ello, es necesario aprehenderlas con precisión tal como se muestran en la impresión de realidad y anteriormente a toda elaboración conceptual. Esos momentos a que nos referimos son dos: el momento de poder de la realidad y el momento de fuerza de la realidad.

*Acabamos de ver que la formalidad de realidad es trascendental y que, como tal, determina la apertura respectiva hacia lo que una cosa es (suidad) y hacia la realidad sin más (mundanidad). Una cosa real es, por ello, más de lo que es por su propio contenido y más que su propia realidad. Pues bien, a esta trascendentalidad de lo real que determina y funda esos dos momentos constitutivos de lo real es a lo que Zubiri llama poder y fuerza.*⁶¹

*La realidad es apertura respectiva hacia su propia realidad y, en este sentido, reifica todo lo que la cosa es o le adviene, reificación que consiste en hacer formalmente suyo lo que es de suyo y hacer suyo cuanto adviene a la cosa. Y dijimos que, según esta apertura trascendental, la realidad tiene un momento de primacía respecto a su propio contenido y respecto a su propia realidad. Esta primacía reificante y suificante de la realidad es lo que Zubiri llama poder: "Poder --escribe-- es dominancia. .. El poder metafísico es la dominancia de lo real en tanto que real. Lo real, por ser real, tiene un poder propio: es el poder de lo real. Es la dominancia del momento de realidad sobre todo su contenido." ⁶² Las cosas reales, en virtud de su realidad, vehiculan trascendentalmente el poder mismo de lo real, la dominancia de la formalidad de algo sobre su propio contenido. ⁶³ Este poder de lo real, o dominancia, ha dado lugar en la historia del pensamiento humano a elaboraciones conceptuales, especialmente de tipo mítico. La mentalidad mítica, apoyándose en este momento de lo real, ha concebido con frecuencia la realidad como un sistema de "poderosidades" y, a su vez, estas poderosidades han sido concebidas desde la perspectiva del animismo. Pero sea lo que fuere de estas interpretaciones conceptuales míticas, hay que decir que ellas han sido posibles porque lo real presenta ese momento de poder.*⁶⁴

⁶¹ IS, 195-196; SE, 510-511.

⁶² IS, 198.

⁶³ IS, 198; SE, 510.

⁶⁴ IS, 198; SE, 510.

Hemos dicho también que lo real está respectivamente abierto hacia otras cosas reales: es la respectividad "remitente". Pues, bien, según esta línea de apertura, el momento de realidad cobra un carácter especial que en el lenguaje vulgar se llama **fuerza de las cosas**, y que no es otra cosa que la "fuerza de imposición" de la realidad misma.⁶⁵ Por supuesto, el término "fuerza" no tiene aquí el sentido que tiene en Física, pues se trata más bien de una forzosidad. Así, por ejemplo, solemos decir que algo tiene que ocurrir por la "fuerza de las cosas". Esta "fuerza" es algo fundado en el **de suyo**, en lo que formalmente es la realidad según su "fuerza de imposición". No es, como tampoco lo era el poder, un momento añadido a la realidad, sino que es un momento que expresa la respectividad misma de lo real; es decir, la trascendentalidad misma.⁶⁶ También este momento de la realidad ha sido objeto de diversas elaboraciones conceptuales. Zubiri cita algunos ejemplos: la idea de "destino", la "moira" en la tragedia griega; la idea de naturaleza entendida como momento intrínseco a la realidad; la misma idea de ley en la ciencia moderna, etc.⁶⁷ Al margen de la verdad o falsedad de estas elaboraciones, lo único que hay que afirmar ahora es que el momento de fuerza se halla en la formalidad misma de realidad, y es apoyándose en él que han podido surgir estas conceptualizaciones. "Realidad no es fuerza -dice Zubiri-, pero esta fuerza es siempre y sólo un momento de la realidad como realidad, un momento trascendental del **de suyo**".⁶⁸

Poder y fuerza son, pues, dos dimensiones distintas de la realidad en su carácter de apertura trascendental. No son nada añadido a la realidad, sino momentos suyos fundados en la apertura del **de suyo**. Y como tales, están dados formalmente en la aprehensión sentiente de lo real: cuando aprehendemos algo como **de suyo**, lo aprehendemos también como trascendentalmente abierto como poder y fuerza, que no son solamente dos modos de la aprehensión, sino dos momentos de la realidad misma.⁶⁹

Es posible que nos resulte extraña esta insistencia por parte de Zubiri en el poder y la fuerza de la realidad, especialmente a nosotros, herederos del modo de pensar griego. Los griegos -nos dice Zubiri- entendieron la realidad de lo real como "nuda realidad", y dejaron de lado, como concepciones míticas o religiosas, los aspectos de poder y

⁶⁵ IS, 197; SE, 510.

⁶⁶ IS, 197.

⁶⁷ IS, 197.

⁶⁸ IS, 197-198; SE, 510-511.

⁶⁹ IS, 200.

fuerza. La sabiduría griega, de la que procede nuestro saber, no es otra cosa que una indagación racional acerca de la realidad de las cosas. Y también nuestras consideraciones anteriores acerca de la realidad como **de suyo** se han movido dentro del horizonte de la "nuda realidad", es decir, de la realidad pura y simplemente como **de suyo**. Pero al profundizar en ese momento **de suyo** aparecen inevitablemente los momentos de poder y fuerza.⁷⁰ Nos dice Zubiri en **Sobre la esencia** que, formalmente, estos tres caracteres o momentos — "nuda realidad", "poder" y "fuerza"— competen a toda concepción de la realidad en cualquier nivel histórico que se la considere, pero que, de hecho, han dado lugar a desarrollos muy diversos, debido a la prevalencia de unos aspectos sobre otros. Así, el primitivismo, la mentalidad religiosa y mágica, y no pocas culturas no occidentales, desarrollaron en primera línea el carácter de "poder" de lo real, por lo que englobaron en él los otros dos. El primitivismo, sin embargo, no consiste en considerar la realidad como poder, sino en la prioridad dada a ese poder y en la interpretación del mismo como "poderosidad" y "animismo".⁷¹ Por otro lado, nuestro saber occidental quedó fijado casi exclusivamente en el momento de "nuda realidad", olvidando penosamente los de poder y fuerza.⁷² Una teoría completa de la realidad debe incluir los tres aspectos. Zubiri no pretende conceder al poder y la fuerza una preponderancia que ciertamente no tienen ni pueden tener, sino solamente recuperarlos como momentos de la "nuda realidad". Y esta recuperación no obedece, como ya hemos dicho, a un afán de síntesis a toda costa, sino al deseo de ser lo más fiel posible a la realidad tal como ésta se muestra en la aprehensión humana.

3. LA REALIDAD Y LO REAL

Hemos utilizado indistintamente los términos "la realidad" y "lo real". Con ello hemos dado a entender que "la realidad" es mera formalidad o carácter de las cosas y que, por tanto, carece de toda sustantividad. Sólo son sustantivas las cosas reales o, para ser más exactos, **lo real**.

Afirma Zubiri que la filosofía moderna ha estado montada sobre cuatro conceptos que, a su modo de ver, son cuatro falsas sustantiviza-

⁷⁰ SE, 510-511.

ⁿ SE, 511.

⁷² SE, 511.

ciones: *el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser.* ⁷³ *De modo especial reprocha a Heidegger el haber llevado a cabo en nuestros días la sustantivación del ser.* ⁷⁴ *No sería coherente, en consecuencia, postular ahora una nueva sustantivación: la de la realidad. Por eso hay que afirmar tajantemente que la realidad no es nada al margen de las cosas reales, que no es nada distinto de lo real : es un mero carácter de las cosas, el carácter de suyo. Sólo en cuanto idéntico a lo real puede decirse que la realidad tiene sustantividad.*

Ahora bien, ¿cómo aprehendemos lo real? ¿Qué es descriptivamente lo real aprehendido?

*Desde la perspectiva de la inteligencia sentiente, lo real no es ni sustancialidad, ni objetualidad, sino "sustantividad". No podemos entrar ahora en el análisis de este importante concepto, estudiado ampliamente por Zubiri en *Sobre la esencia*. Nos limitamos, pues, a señalar algunos aspectos fundamentales del mismo tal como aparecen en el acto humano de aprehensión. Escribe Zubiri : "La filosofía clásica antigua y moderna afrontó el problema de lo real con una inteligencia concipiente. Y así pensó que lo real tiene un carácter muy preciso. Parménides pensó que lo inteligido está dado como un *iectum* (*keimenon*); fue el origen de la idea del átomo (*Demócrito*). Aristóteles dio un paso más: lo inteligido no es *jectum*, sino *subjectum* (*hypo-keimenon*), sustancia. Sus notas son accidentales, algo que sobreviene al sujeto y que no se puede concebir sino como siendo inherente a él. La filosofía moderna dio todavía un paso más en esta línea. Lo inteligido es *jectum*, pero no es *subjectum*, sino que es *objectum*. Sus notas serían predicados objetivos. *Jectum*, *subjectum*, *objectum* son, para una inteligencia concipiente los tres caracteres de lo real inteligido". ⁷⁵ *El pensamiento filosófico ha llegado, pues, a esta concepción de lo real por haber partido de una inteligencia sensible y concipiente y, también, por haber instaurado el logos predicativo como órgano de expresión de lo real aprehendido.**

Pero desde la inteligencia sentiente lo real se nos manifiesta de muy diversa manera, pues lo real es algo que tiene que ser conceptualizado como

⁷³ Prólogo a la Ed. Inglesa de NHD; SE, 436-437.

⁷⁴ Prólogo a la Ed. Inglesa de NHD; SE, 436-437, 453, 326.

Es curiosa, y a nuestro entender errónea, esta interpretación del *ser* de Heidegger, sobre todo cuando el mismo Heidegger no se cansa de repetir desde el principio que el *ser* no es un *ente* (*Sein und Zeit*, p. 6), ni *es* en el sentido en que es un ente (*Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 8), e insiste hasta la saciedad sobre la diferencia entre el ser y el ente, diferencia que él llama ontológica (cf. *Identität und Differenz*) hasta el punto que toda la filosofía del llamado segundo Heidegger no es sino un desarrollo, desde múltiples y variadas perspectivas, de esta diferencia ontológica.

⁷⁵ IS, 206-207.

siendo *de suyo independiente y uno*; esto es, como *sustantividad*. Ex-
pliquémonos un poco.

Ya hemos visto que en la *aprehensión intelectual* las cosas se nos presentan con un *contenido propio y de suyo*. Es decir, teniendo un *contenido real*. Las notas, o nota, pues lo real puede ser complejo o elemental, en la medida en que son aprehendidas como *independientes de suyo*, tienen carácter formalmente propio de ser "la constitución misma de la cosa", aquello que hace que la cosa tenga una determinada forma y modo de ser real. El contenido es aprehendido entonces como aquello que confiere a la cosa la capacidad para ser *de suyo*, para ser suficiente en orden a la independencia, en orden a ser en propio lo que es. Pues bien, es a la cosa real como constitutivamente independiente a lo que Zubiri llama *sustantividad*: "sustantividad es formalmente suficiencia constitucional, suficiencia para ser *de suyo*".⁷⁶ Esta capacidad puede ser, como hemos dicho, de una sola nota;⁷⁷ pero lo frecuente es que el contenido de algo sea un conjunto o constelación de notas: lo real es entonces el conjunto entero; la suficiencia lo es del conjunto.⁷⁸ Estas notas son aprehendidas como "posicionalmente interdependientes", en el sentido de que cada una de ellas está desde sí misma vertida a las demás; es lo que Zubiri llama "estado constructo": cada nota es un momento constructo *del* conjunto, es *nota-de* el conjunto. Esto hace que el conjunto no sea mero conjunto sino verdadero *sistema*: unidad posicional y constructa de notas. Y lo real es así un "sistema sustantivo" y su unidad "unidad constructa".⁷⁹ En la intelección sentiente -por medio de la formalización- se aprehenden las cosas reales como unidades de *sustantividad sistemática*.⁸⁰

En esta *sustantividad sistemática*, la unidad del sistema constituye la *interioridad* del mismo, su *intus*. Pero interioridad no en el sentido de algo oculto debajo de las notas, sino tan sólo como la unidad misma del sistema de las mismas. Las notas son así *proyección* de la unidad, su *exterioridad*. Y en este sentido se puede decir que toda realidad tiene un *in* y un *ex*, una interioridad y una exterioridad: es interior porque es sistema; es exterior porque es *proyección* de las notas.⁸¹ Esta *proyección* de la unidad en sus notas tiene dos aspectos: por un lado, es una *plasmación* de la unidad (interioridad) en sus notas y, en

⁷⁶ IS, 202; cf. el amplio desarrollo en SE, 109-112, 135-176.

⁷⁷ IS, 202.

⁷⁸ IS, 202-203; SE, 152-157.

⁷⁹ IS, 203; SE, 287-299.

⁸⁰ IS, 203.

⁸¹ IS, 205.

este sentido, las notas son la ex-estructura del contenido mismo; pero, por otro, la interioridad está actualizada en las notas en que se plasma, y los distintos respectos formales de esta actualización es a lo que Zubiri llama dimensión. Dimensión es la actualidad de la interioridad.⁸² Las dimensiones de la cosa real son tres : totalidad, coherencia y duratividad. Escribe Zubiri : "Si aprehendemos cualquier cosa real, por ejemplo una piedra, un perro, un astro, al aprehender este algo, el algo mismo queda en la aprehensión en primer lugar como un todo, un totum. Al aprehender una o varias notas, aprehendemos, por ejemplo, un perro. El todo en cada nota o en algún grupo de notas es la primera dimensión de la sustantividad. Este todo, en segundo lugar, no es un mero conjunto de notas. Precisamente porque cada nota, en cuanto nota, es notable, el presunto conjunto de notas tiene una coherencia en su propio de. El sistema queda actualizado en cada nota o en algún grupo de notas, como un todo coherente. Finalmente, en tercer lugar, este todo coherente tiene una especie de dureza por la cual decimos que es durable. Durar es aquí estar siendo. La sustantividad tiene esta triple dimensión de totalidad, coherencia y duratividad. . . Son tres momentos de lo aprehendido mismo en su primordial aprehensión".⁸³

Esto es, según Zubiri, lo real: sustantividad sistemática, es decir, estructural y dimensional. Por supuesto, se trata aún de un concepto descriptivo de lo real, lo mismo que lo era el concepto de realidad como formalidad. Como tal, no es el resultado de teorías, sino de un análisis atento de la aprehensión misma y del modo como lo aprehendido queda en ella. Zubiri lo repite insistentemente.⁸⁴ Como conceptos descriptivos, tanto la "realidad" como formalidad, como "lo real" mismo, no son conceptos últimos. Desde sí mismos están pidiendo una fundamentación de tipo metafísico. Y la razón de ello es clara: las cosas son aprehendidas como reales en la actualización intelectual, pero no son reales "por" ella. Y, en consecuencia, el fundamento último de lo real hay que buscarlo en lo real mismo, en aquello que hace que la cosa sea tal cosa real. Esta fundamentación metafísica es, pues, lo que ha de llevar forzosamente a un estudio acerca de la esencia de lo real, entendiendo por esencia aquello que, en la cosa real, hace que la cosa sea real. Y esta fundamentación última de lo real es el objetivo primero del libro *Sobre la esencia*.⁸⁵ Como ya advertimos al comienzo

⁸² IS, 205.

⁸³ IS, 206.

⁸⁴ IS, 202, 203, 204-205, 206.

⁸⁵ SE es, como hemos dicho, el estudio metafísico de lo real. Los conceptos que ahora hemos estudiado son allí objeto de un minucioso análisis, por eso

de este capítulo, los conceptos que ahora exponemos descriptivamente aparecen entonces desde una óptica diferente: no sólo sabremos el qué de la realidad, sino también su porqué.

Realidad es, pues, formalidad de suyo, el carácter en que quedan las cosas en la actualidad intelectual; las cosas, en tanto que aprehendidas como reales, son lo real. Y sólo lo real es sustantivo. La realidad como formalidad carece de sustantividad.

4. EL SABER METAFÍSICO

La metafísica es un saber acerca de lo real; es un conocimiento. Hasta ahora sólo hemos hablado del inteligir, de la aprehensión de algo como real. Pero inteligir no es sin más conocer. Tenemos, pues, que decir unas muy breves palabras acerca de la posibilidad del saber o conocimiento metafísico.

4.1. Primera condición del saber metafísico: la prioridad fundante de lo real

La realidad es formalidad de suyo. Las cosas son actuales en la inteligencia como siendo de suyo lo que ya son (prius) antes de su actualidad intelectual. Lo que significa, como ya hemos señalado, que, las cosas son aprehendidas como reales en la inteligencia, pero no son reales por la inteligencia. Lo que confiere a las cosas realidad es el de suyo mismo entendido como aquello que, en la cosa misma, hace que ésta posea realidad propia antes de su actualidad intelectual. En la actualización intelectual la cosa nos remite a sí misma, a lo que ella es en su realidad propia; y es ello lo que nos lleva a indagar lo que en ella hace que sea real.⁸⁶ La prioridad (el de suyo) es, consecuentemente, lo que permite y fuerza a pasar del mero momento de ser aprehendido (realidad como formalidad) a la índole de la cosa tal como es en sí misma antes de su aprehensión (realidad como constitución).⁸⁷ Es decir, si las cosas no estuvieran presentes a la inteligencia como

sólo los hemos indicado. Lo que en IS quiere poner de manifiesto Zubiri es, que si *lo real* es metafísicamente concebido como "sustantividad", ello no se debe a un capricho teórico, sino a un esfuerzo por ser fiel a la realidad tal como es aprehendida. Si la cosa real es aprehendida en la intelección sentiente como sustantividad sistemática, la reflexión metafísica no tiene más remedio que conceputar con rigor esa sustantividad e indagar su fundamento último.

⁸⁶ SE, 417, 446; 1 16-117.

⁸⁷ SE, 394.

un prius a su presentación misma, no sería en modo alguno posible un conocimiento de aquello que, en la cosa real, hace que sea real; esto es, no sería posible un conocimiento del fundamento real de la realidad. Este fundamento no es otro que la esencia como momento individual y estructurante de lo real o sustantividad. La metafísica como saber acerca de la esencia es, pues, posible porque la inteligencia aprehende las cosas como ya reales.

4.2. Segunda condición del saber metafísico: la respectividad de lo real

Si la aprehensión humana sólo nos diera el de suyo, el inteligir no podría tan siquiera proponerse conocer qué son las cosas reales en realidad, pues esta misma pregunta no podría ser formulada. Pero la realidad, hemos dicho, es respectiva, formalidad abierta desde sí misma a otras realidades (respectividad extrínseca o remitente) y formalidad abierta a la pura y simple realidad (respectividad constituyente). Pues bien, es lo real aprehendido en respectividad lo que da pie a preguntarse qué es algo real en realidad con respecto a otras realidades y qué es algo real en realidad con respecto a la realidad misma.⁸⁸ La intelección de lo real con respecto a otras realidades es lo que Zubiri llama lagos,⁸⁹ y la intelección de lo real con respecto a la realidad misma es lo que llama razón.⁹⁰ Así, la realidad respectivamente aprehendida es lo que hace que el inteligir se "module" en lagos y razón. No son actos superpuestos al inteligir, sino ulteriores modulaciones del mismo.⁹¹

El conocimiento es culminación de lagos y razón.⁹² El conocimiento metafísico es obra de la razón (busca el porqué de la realidad, qué es lo real en cuanto a realidad) apoyada en el lagos que nos permite discernir unas cosas de otras, delimitarlas y captar su mismidad.

4.3. Insuficiencia y limitación de la aprehensión de lo real

Pero lo que de verdad fuerza a la indagación metafísica (y a indagaciones de otra índole) es el hecho de que la realidad no es aprehendida en el simple inteligir en toda su riqueza y profundidad, sino de un modo insuficiente y limitado. Aprehendemos lo real, pero conocemos poco de su realidad y, sobre todo, no lo conocemos desde dentro, es decir, desde su fundamento. La insuficiencia y limitación de nuestra aprehensión primordial de la realidad es, pues, lo que empuja a la

ss IS, 254, 279.

89 IS, 269, 275-277.

90 IS, 269, 272-273, 277-278.

91 IS, 253-256; 269-274.

9.2 IS, 14.

inteligencia a una intelección más rica y profunda.⁹³ Pero esta indagación más rica y profunda es posible porque ya estamos instalados en lo real como un *prius* y porque lo real mismo es aprehendido *respectivamente*.

La metafísica es un saber de lo real en su realidad; se esfuerza por lograr una intelección de la realidad en su fundamento. La metafísica va de la realidad como formalidad a la realidad como principio estructural de la cosa real. Este principio estructural *es*, como ya hemos dicho, la *esencia*. La esencia es, en consecuencia, el objeto del saber metafísico. Es en ella donde debemos buscar la razón de lo real en su dimensión talitativa y en su dimensión trascendental. Por eso la obra metafísica de Zubiri se titula *Sobre la esencia*.

BIBLIOGRAFIA

1. ESCRITOS DE ZUBIRI

1.1. Libros

- Le probleme de l'objectivité d'apres Ed. Husserl* (Tesina de Licenciatura en el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina. Inédito). 1921-1922; 53 págs.
- Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (Tesis doctoral en Madrid). Madrid, Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923; 189 págs.
- Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid. Ed. Nacional. 1944 (5.ª ed. 1963); **XI** + 483 págs.
- Sobre la esencia*. Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962; 521 págs.
- Cinco lecciones de filosofía*. Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963; 284 págs. (3.ª ed. en Alianza Ed., 1980, **IV**⁺ 277 págs.).
- Inteligencia sentiente*. Madrid, Alianza Ed. 1980; 288 págs.
- Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*. Deusto-Bilbao, 1980; 27 págs.

1.2. Artículos y trabajos menores

- "Brentano": Recensión de la edición española de la *Psicología* de F. Brentano, en *Revista de Occidente*, 42 (1926), 403-408:
- "Sobre el problema de la filosofía", en *Revista de Occidente*, 115 (1933), 51-80 y 118 (1933), 83-117.
- "Hegel y el problema metafísico", en *Cruz y Raya*, I (1933), 11-40 (recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*, 223-242).

⁹³ IS, 133, 249, 266-267.

- "La idea de naturaleza: la nueva física", en *Cruz y Raya*, 10 (1934), 7-94 (recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*, 243-304).
- "Filosofía y metafísica", en *Cruz y Raya*, 30 (1935), 7-60 (recogido parcialmente en *Naturaleza, Historia, Dios*, 97-106 y 119-122).
- "En torno al problema de Dios", en *Revista de Occidente*, 149 (1935), 129-159 (recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*, 361-398).
- "Note sur la philosophie de la religion", en *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, vol. 28, n.º 10 (1937), 334-341.
- "Sócrates y la sabiduría griega", en *Escorial*, 2 (1940), 187-226 (recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*, 149-222).
- "Ciencia y realidad", en *Escorial*, 10 (1941), 177-210 (recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*, 61-95).
- "El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", en *Escorial*, 23 (1942), 101-132 (recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*, 305-340).
- "El problema del hombre", en *Índice*, 120 (1959), 3-4.
- "El hombre, realidad personal", en *Revista de Occidente*, 2.ª ép., 1 (1963), 5-29.
- "Introducción al problema de Dios" (1963), en *Naturaleza, Historia, Dios*, 5.ª ed. (1963), 343-360.
- "El origen del hombre", en *Revista de Occidente*, 2.ª ép., 17 (1964), 146-173.
- "Transcendencia y física", en *Gran Enciclopedia del Mundo*, Bilbao, Durván, 1964, t. 18, 419-424.
- "Zurvanismo", en *Gran Enciclopedia del Mundo*, Bilbao, Durván, 1964, t. 19, 485-6.
- "Notas sobre la inteligencia humana", en *Asclepio*, XVIII-XIX (1966-67), 341-353.
- "El hombre y su cuerpo", en *Asclepio*, XXV (1973), 3-15.
- "La dimensión histórica del ser humano", en *Realitas*, I (1974), 11-69.
- "El problema teologal del hombre", en *Teología y mundo contemporáneo*. Madrid, Cristiandad, 1975, 55-64.
- "El concepto descriptivo de tiempo", en *Realitas*, II (1976), 7-47.
- "La respectividad de lo real", en *Realitas*, III-IV (1976-1979), 13-43.
- Prólogo a *Fenomenología del Espíritu* de G. W. Hegel. Madrid, Rev. de Occidente, 1935, IX-XVI.
- Prólogo a la *Historia de la filosofía* de J. Marías (recogido parcialmente en *Naturaleza, Historia, Dios*, 107-118, bajo el título: "La filosofía y su historia").
- Prólogo al libro *Misterio Trinitario y existencia humana* de O. González, Madrid, Rialp, 1965, X-XIV.
- Prólogo al libro *Teología y antropología*, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1967, VII-V:III.
- Prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*, publicado en *Ya* el 16-XII-1980.

2. OBRAS CONSULTADAS

- ARELLANO, J., "La idea de orden trascendental", en *Documentación Crítica Iberoamericana*, I (1964-5), 29-83.
- ARISTÓTELES, *De Anima* (Ed. W. D. Ross). Oxonii, e Typographeo clarendoniano, 1963.
- BACIERO, C., "Conceptuación metafísica del de suyo", en *Realitas* II (1976), 313-350.
- CONDE, F. J., "Introducción a la antropología de X. Zubiri", en *Homenaje a Xavier Zubiri* (1953), Madrid, Rev. Alcalá, 1953, 43-67.

- DEL CAMPO, A., "El hombre y el animal", en *Realitas*, III-IV (1976-1979), 239-279.
- , "La función trascendental en la filosofía de Zubiri", en *Realitas*, I (1974), 141-157.
- ELLACURIA, I., "Idea de estructura en la filosofía de X. Zubiri", en *Realitas*, I (1974), 71-139.
- , "Antropología de Xavier Zubiri", en *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina*, 6 (1964), 405-430; 7 (1964), 483-508.
- , "Biología e inteligencia", en *Realitas*, III-IV (1976-1979), 285-335.
- , "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", en *Realitas*, II (1976), 49-137.
- GAROSI, L., "Evoluzione e persona in Xavier Zubiri", en *Rassegna di Scienze Filosofiche*, 1 (1971), 37-45; 3-4 (1971), 305-328; 1-2 (1972), 121-136.
- GRACIA, D., "Materia y sensibilidad", en *Realitas*, II (1976), 203-243.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1963 (trad. castellana de J. Gaos, México, F.C.E., 1971, 4.^a ed.).
- , "Platons Lehre von der Wahrheit", en *Wegmarken*, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1967.
- , *Identität und Differenz*, Pfullingen, Gunther Neske, 1957.
- HUSSERL, E., "Ideen zu einer reinen Phänomenologischen Philosophie", en *Jahrbuch* I (1913), 1-323.
- LÓPEZ QUINTAS, A., "Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri", en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1970, vol. II, 215-248.
- PLATÓN, *Teeteto* (Ed. preparada por A. Diés). Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- ROF CARBALLO, J., "La antropología de X. Zubiri", en *Arbor*, 132 (1956), 8-15.
- SARTRE, J. P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1964.