

EL REALISMO SISTÉMICO
DE XAVIER ZUBIRI

TESIS DOCTORAL

ROBERTO HERNÁEZ RUBIO

1995

Esta Tesis Doctoral fue defendida en la Facultad de Filosofía y CC. De la Educación de la U.P.V. en Donostia-San Sebastián el 7 de abril de 1995, y aprobada con la calificación de *Apto cum laude*, ante el Tribunal compuesto por los doctores D. Isidoro Reguera (presidente), D. Nicanor Ursúa (secretario), D. Andrés Sánchez Pascual, D. José Luis Molinuevo y D. José Antonio Artamendi

Registro Propiedad Intelectual nº 1257/98

UNIVERSIDAD DEL PAIS VASCO.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y C.C. DE LA
EDUCACION.

Departamento de Filosofía.

Título de la Tesis: *El realismo sistémico de X. Zubiri.*

Autor: Roberto Hernández Rubio.

Director: Dr. Xabier Palacios Quintero.

A Marixa.

A la memoria de mis padres.

-- AGRADECIMIENTOS --

Quisiera expresar aquí mi gratitud a todas aquellas personas que de un modo u otro me han facilitado el camino para la realización de este modesto trabajo. En primer lugar al Dr. D. **Carlos Beorlegui**, con quien de alguna manera inicié mi andadura en la investigación sobre la filosofía zubiriana. También al Dr. D. **Andrés Ortiz-Osés**, de quien guardo grato recuerdo por sus apasionados y críticos discursos sobre la metafísica. Asimismo al Seminario Zubiri de Madrid, y especialmente a su director Dr. D. **Diego Gracia**, por su abierta acogida en las discusiones sobre la obra de Zubiri durante el año 1987. A Dña. **Carmen Castro de Zubiri**, por su cálido recibimiento y por mostrarme personalmente el lado humano del filósofo. Al Dpto. de Educación del Gobierno Vasco, gracias al cual disfruté de una beca de investigación sobre Zubiri durante los cursos 1986-88. Al Dr. D. **Carlos Ulises Moulines** por las clarificadoras ideas que expuso sobre la Teoría estructural de la ciencia en un curso de doctorado celebrado en la U.P.V.. Al Dr. D. **Julián Pacho** por las precisas explicaciones que también en un curso de doctorado ofreció sobre los fundamentos de la Teoría evolucionista del conocimiento. Al Dr. D. **Xabier Palacios**, por sus sugerencias generales sobre el planteamiento y desarrollo de esta tesis y, especialmente, por las ideas que me ha dado en lo tocante a las relaciones entre Zubiri y Piaget sobre sus concepciones de la filosofía y la epistemología. Por último, al Dr. D. **Rafael Lazcano** y a la Dra. Dña. **Mª Fernanda Lacilla**, por facilitarme tan amablemente materiales sobre Zubiri.

"Lo natural es como el ojo de la cerradura
de la llave de lo absoluto"

(X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, p. 177)

"Soy, más, estoy. Respiro.
Lo profundo es el aire.
la realidad me inventa,
Soy su leyenda. ¡Salve!"

(J. GUILLEN, *Cántico*)

"La respectividad no es un momento adicional de la realidad de cada cosa, sino que se identifica con ella sin por eso dejar de ser respectiva"

(X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la voluntad*, p. 226)

"Sólo el sistema es sustantivo. La formalidad misma de realidad tiene entonces, en respectividad transcendental, carácter de sistema".

(X. ZUBIRI, *Respectividad de lo real*, p. 34)

INDICE

0.1. Obras de Zubiri y siglas por las que se citan	VII
0.2. Introducción y enfoque de la tesis.	1

PARTE I: METAFILOSOFIA.

1.1. Objeto de la filosofía en Zubiri.	10
1.2. Metafísica como física transcendental.	18

PARTE II: LA RESPECTIVIDAD CONSTITUYENTE: EL REISMO

2.1. Realidad como respectividad constituyente.	25
2.2. Sustancia, sustantividad y esencia.	37
2.3. Hacia un concepto estructural-dinámico de lo real.	46
2.4. La esencia como principio estructural de la sustantividad.	58
2.5. Talidad y transcendentalidad: contenido y formalidad de realidad.	69
2.6. Consideración transcendental de la esencia: constitución, dimensionalidad y tipicidad.	84

PARTE III: LA RESPECTIVIDAD REMITENTE: EL INTELECCIONISMO.

3.1. Intección como respectividad remitente.	95
3.2. Inteligencia susceptiblemente sentiente.	104
3.3. La verdad como momento de la realidad: la verdad real.	121
3.4. Modalizaciones de la intección y de la verdad.	128
3.4.1. El logos sentiente y la verdad dual.	130
3.4.2. La razón sentiente y la verdad racional.	146
3.5. Hacia un concepto subtensional-modulado de la inteligencia: la noología evolucionista.	168
3.6. La respectividad "de sentido": La realidad en condición.	186
3.6.1. Concepto de realidad en condición	189
3.6.2. La respectividad ética.	191
3.6.3. La respectividad estética.	197
3.6.4. La respectividad histórica.	204

4.- <u>CONCLUSIÓN</u> : El mundo de la respectividad y la respectividad del mundo.	213
5.- <u>BIBLIOGRAFIA.</u>	226
6.- <u>INDICE ONOMÁSTICO.</u>	237

OBRAS DE XAVIER ZUBIRI Y SIGLAS POR LAS QUE SE CITAN

- 1923; **TFJ**, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Tesis doctoral.
- 1933; **SPF**, "Sobre el problema de la filosofía", *Revista de Occidente*, nº 115, págs. 51-80; y nº 118, págs. 83-117. Reeditado en *Convivium*, nº 5 (1993), págs. 81-98.
- 1935; **FM**, "Filosofía y Metafísica", *Cruz y Raya*, nº 30, págs. 7-60.
- 1944; **NHD**, *Naturaleza, Historia y Dios*. 1º ed., Madrid, ed. Nacional, (aquí se citará por la 7ª ed. 1978).
- 1959; **PM**, "El problema del hombre". *Revista Índice*, nº 120, págs. 3-4. También recogido en la compilación ZUBIRI, *Siete ensayos de antropología filosófica* (**SEAF**). ed. USTA, Bogotá, 1982.
- 1962; **SE**, *Sobre la esencia*. Madrid, Alianza Editorial. [1ª ed. en Alianza, 1985]
- 1963; **CLF**, *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Ed. [3ª ed. 1985]
- 1963; **HRP**, "El hombre, realidad personal". *Rev. Occ.*, 2ª época, nº 1, págs. 5-29. También en **SEAF**.
- 1964; **OH**, "El origen del hombre". *Rev. Occ.*, 2ª época, nº 1, págs. 146-173. También en **SEAF**.
- 1967; **NIH**, "Notas sobre la inteligencia humana". *Asclepio*, XVIII-XIX, págs. 341-353. También en **SEAF**.
- 1973; **HC**, "El hombre y su cuerpo". *Asclepio*, XXV, págs. 3-15. También en **SEAF**.
- 1974; **DHSH**, "La dimensión histórica del ser humano", *Realitas I*. Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1974, págs. 11-69.

- 1975; **PTH**; "El problema teológico del hombre", en **SEAF**, págs. 175-187. Aparece en **HD**, pp. 369-383.
- 1976; **CDT**; "El concepto descriptivo del tiempo". *Realitas* II; Ed. Moneda y Crédito, Madrid.
- 1979; **RR**; "Respectividad de lo real". *Realitas* III-IV, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, págs. 13-43.
- 1980; **RTE**; "Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía". Bilbao, P.U. Deusto.
- 1980; **IRE**; *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*. Madrid, Alianza Editorial. (3º ed. 1984)
- 1982; **IL**; *Inteligencia y Logos*. Madrid. Alianza.
- 1983; **IRA**; *Inteligencia y Razón*. Madrid. Alianza.
- 1984; **DE**; "Dos Etapas". *Rev. Occ.* Madrid. 4ª época, nº 32; págs. 43-50. Incluido también en la 9ª edición de **NHD** (1987), págs. 9-17.
- 1984; **HD**; *El hombre y Dios*. Madrid. Alianza.
- 1986; **SH**; *Sobre el Hombre*. Madrid. Alianza.
- 1989; **EDR**; *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid. Alianza.
- 1992; **SSV**; *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid. Alianza.
- 1993; **PFHR**; *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid. Alianza.
- 1994; **PFMO**; *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid, Alianza.

0.2.- Introducción y enfoque de la tesis.-

Todas las cosas reales tienen en cuanto pura y simplemente reales una unidad de respectividad.

(IRA, 19)

Este trabajo pretende ofrecer una panorámica de la filosofía o metafísica de Xavier Zubiri, teniendo como eje de todo su desarrollo el concepto de *respectividad*, ya que creemos que dicho concepto aporta una mayor inteligibilidad a la filosofía zubiriana.

La filosofía de Zubiri se ha presentado como una filosofía de la realidad, siendo éste el concepto que envuelve todos los demás. Así, se ha tildado el sistema zubiriano como “realismo radical” (Ferraz Fayos; Wessell), lo cual obviamente es cierto, pero a nuestro juicio, no resalta suficientemente lo más original de la filosofía de Zubiri. Y ello se debe a que el realismo en filosofía es algo muy amplio¹, y aunque el concepto de *realidad* ha sido introducido y planteado por Zubiri de un modo muy específico y personal, el presentar a Zubiri como realista radical es, aunque cierto, muchas veces poco esclarecedor. Por ello en este trabajo hemos querido recorrer la filosofía de Zubiri teniendo como guía el

¹ Tan amplio es el término realismo que la filosofía zubiriana ha sido adjetivada por los comentaristas de múltiples modos: realismo crítico (Ellacuría, Monserrat); realismo materialista (Ellacuría, Gracia); realismo estructural (Ellacuría); realismo genético (López Quintás); realismo objetivista (Pintor-Ramos); realismo total (Caturelli); hiperrealismo (Fernández de la Mora); realismo puro (Garrido Zaragoza); realismo radical (Ferraz Fayos, Marquín Argote, Wessell), realismo físico (Ortiz Osés), etc. Estas diferentes denominaciones las recoge SERRANO VARGAS, M^a Vicenta en su tesis *El realismo filosófico de Zubiri*, (resumen), Universidad de La Laguna, 1989, pág. 31.

concepto de “respectividad”, el cual en cierto modo equivale al de “realidad”, por cuanto ambos son, como veremos, *transcendentales*. Entendiendo, tal como hace Zubiri, la realidad como *formalidad* (modo de quedar las cosas en la inteligencia humana), a la vez que como *respectividad sistémica* (por cuanto toda nota de algo es sólo real en tanto que respecto a un sistema), podemos calificar -aunque conscientes de lo artificioso de toda etiqueta- la filosofía zubiriana como un *realismo sistémico* (mejor aún como veremos, “reísmo sistémico”) o como una *filosofía de la respectividad*. Tal reísmo sistémico se caracterizará por ser un realismo defendido desde un punto de vista *inteleccionista*, esto es, previo a la tradicional oposición epistemológica de sujeto/objeto, e independiente pues de todo realismo situado en el punto de vista *intelectualista* que parte de la oposición sujeto/objeto.

El concepto de “respectividad” nos limita, además, a parte de la filosofía zubiriana, pues dicho concepto no la engloba toda, cosa que sí ocurre con el de “realidad”. Zubiri se propuso ya desde su obra *Sobre la Esencia* (1962) desarrollar una “Metafísica intramundana” (*cfr.* **SE**, 237), o una “metafísica de la realidad mundanal en cuanto tal” (**SE**, 201), a la cual también denomina “Física transcendental” (**IRE**, 127-132). Como veremos, al analizar la filosofía de Zubiri desde el *plano de la “respectividad”*, y al situar en ese plano el resto de los conceptos zubirianos, dejamos aparte lo que Zubiri denomina una “filosofía *transmundana*”, esto es, aquel tipo de investigación que se sale de la metafísica *intramundana* y por ello del plano que aquí llamamos *plano de la respectividad*. Se trata de una filosofía de lo “irrespectivo”, característica con la que Zubiri califica a Dios. En tanto que irrespectivo, Dios no es, no tiene ser (**SE**, 434). Por esta razón, al investigar la filosofía zubiriana desde el plano de la respectividad, dejamos de lado la filosofía de la religión de Zubiri, y con ello parte de su antropología, para centrarnos preferentemente en dos temas que en Zubiri, veremos, cobran una original unidad metafísica y que son el problema de la realidad (tradicionalmente denominado “ontología”) y el problema de la actualización de dicha realidad en la inteligencia (tradicionalmente llamado “epistemología”).

Profundizando en estos dos apartados de la filosofía zubiriana identificaremos el planteamiento que Zubiri ofrece para el problema de la

realidad con el concepto de *Reísmo*, con el fin de distinguirlo de cualesquiera otros realismos que en filosofía han sido y son. Y en segundo lugar, condensaremos la solución a la que Zubiri llega en el problema de la inteligencia y el conocimiento bajo el concepto de *Inteleccionismo*, para situarlo lo más precisamente posible frente a otras soluciones epistemológicas. Por último será necesario remarcar la esencial unidad existente entre ambas propuestas y, además, enunciar y denunciar las posibles dificultades o ambigüedades latentes en ellas.

Con el *Reísmo* Zubiri denuncia lo que él llama la entificación de la realidad para proponer una reificación del ente. Es la tarea que lleva a cabo en *Sobre la esencia* (1962) y en *Estructura dinámica de la realidad* (1989, -curso oral de 1968-). Y con el *inteleccionismo* denuncia la logificación de la inteligencia y propone la inteligización del logos, propósito que desarrolla en la trilogía *Inteligencia sentiente* (1980-83). Son sendas soluciones para los problemas de la respectividad constituyente (realidad) y de la respectividad remitente (intelección). Ambas temáticas son inseparables y Zubiri ofrece esa unidad en el marco de una metafísica de la respectividad, desglosable en una metafísica de la actuidad y una metafísica de la actualidad. Mediante los conceptos de reísmo e inteleccionismo Zubiri se propone sobre todo denunciar y superar las insuficiencias filosóficas tanto del idealismo como del racionalismo y del realismo ingenuo, en sus conceptuaciones ontológicas y epistemológicas. La consecuencia, entre otras, es una intensa y sólida crítica especialmente a los conceptos de sustancia y conciencia, por ser éstos sostenedores de una tradición metafísica al margen de lo físico y de las ciencias positivas.

Es menester ir distanciando la filosofía zubiriana de ciertas corrientes con las que se le ha identificado en enciclopedias y manuales filosóficos al uso.² A Zubiri lo han encasillado cómodamente quienes poco

² Así, a modo de ejemplo, en la *Enciclopedia Alfabética*, Plaza & Janés, Barcelona, 1985, se presenta a Zubiri simplemente como “síntesis de enfoques neoescolásticos y elementos procedentes de la tradición de Husserl y de Heidegger” (pág. 4.166). Otra línea identificativa no mucho más exacta la encontramos en *The New Encyclopaedia Britannica*, donde aparece el nombre de Zubiri asociándolo a un “spanish christian existential philosopher” (vol. 12, pág. 937). Por su parte el historiador J. Hirschberger dice que “la antropología de Zubiri desemboca en una metafísica del ser (...) Toda la temática del ser, mirada desde la persona humana, ha sido considerada por Zubiri en un denso tratado *Sobre la esencia*”. (HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona,

o nada lo han leído en corrientes filosóficas *neoescolásticas*. Nada más lejos del espíritu de su pensamiento. Ciertamente es que ha rescatado conceptos utilizados por los escolásticos, pero poco más le acerca al contenido de esa filosofía. Asimismo, y siguiendo esta línea, se le ha calificado como “metafísico” en ese sentido peyorativo con que hoy se emplea el adjetivo para referirse a quienes parecen haber hecho oídos sordos al positivismo lógico y las corrientes analíticas de este siglo. Como veremos, Zubiri no critica las anteriores metafísicas para proponer una más, sino que pretende transformar el contenido y el significado mismo de la metafísica, partiendo de la idea de que lo metafísico-transcendental sólo se puede constituir a partir de su fundamento físico-material. La metafísica no es ir más allá de lo físico, consistiendo el ir más allá en la instauración de una verdadera realidad ideal frente a la apariencia empírica, sino que consistirá ante todo en lo que Zubiri denomina una física transcendental, esto es, en la constatación de que toda estructura y realidad, por muy espiritual, racional o ideal que ésta sea, descansa siempre necesariamente en estructuras físico-materiales sin las cuales sería imposible su emergencia y su constitución (materismo zubiriano). Es lo que podríamos denominar una metafísica *a posteriori*, por muy contradictorios que aparenten ser ambos términos. Dicha metafísica no tiene otro sentido que constatar que el problema de lo real no sólo no es un pseudo-problema (neopositivismo), sino el problema fundamental de la filosofía.

La metafísica zubiriana es pues una física de la realidad y del sujeto que ésta constituye emergente y ontoevolutivamente. Frente al sujeto *constituyente* del racionalismo y del idealismo, Zubiri propone y desarrolla la idea de un sujeto *constituido* en respectividad con lo real. La filosofía zubiriana sería pues el intento de descripción y reconstrucción del sujeto fundamentándolo en la base material-física que lo hace posible en sus dimensiones intelectual, ética, estética e histórica.³

1981, tomo II, pág. 515). Nada más contrario al espíritu zubiriano el pretender interpretar su teoría de la realidad desde la antropología. Antes bien, como veremos, habrá que entender su antropología y su concepción de la persona desde su teoría de la realidad.

³ En este sentido Pedro Cerezo ha podido decir que la filosofía zubiriana supone un giro metafísico. Según Cerezo, “la expresión ‘giro metafísico’ se opone en su intención al giro antropológico que caracteriza a la filosofía moderna de la subjetividad como al giro lingüístico, en que ha ido a refugiarse, como en su última madriguera, la filosofía de la conciencia o de la reflexión. Tanto una como otra están ligadas, como ha hecho ver

Tampoco, a nuestro juicio, se resume la filosofía zubiriana tildándola de *personalismo cristiano*, tal como en algunos lugares se puede leer. Ciertamente que la antropología zubiriana tiene por conceptos claves los de personidad y personalidad, pero hay que decir aquí que la antropología zubiriana se encuentra en el marco mucho más amplio de una metafísica de la realidad, y además, que la propia antropología zubiriana, de la cual aquí haremos referencias muy accidentales, encuentra, si se quiere hurgar en ella, conceptos mucho más fundamentales que el de persona, por cuanto lo posibilitan; es el caso, por ejemplo, del de “animal de realidades” o “sistema psico-orgánico”. El concepto de persona consiste en la *forma* de la realidad humana, pero no se identifica con dicha realidad. Sólo porque el hombre es un animal de realidades, dice Zubiri, puede ser un animal personal.

El estudio de la filosofía de Zubiri a la luz del concepto fundamental de respectividad supone enfrentarse concretamente con su filosofía madura, la cual él mismo ha calificado como etapa metafísica. El concepto de respectividad aparece por vez primera en *Sobre la esencia* (1962) y a partir de entonces se encuentra ya en las obras posteriores. Si seguimos la división de la filosofía zubiriana que hace Diego Gracia⁴ podemos establecer un periodo de *maduración* entre 1930 y 1962 por un lado, y otro de *madurez* entre 1962 y 1983, de tal modo que el uso del concepto de respectividad coincide plenamente con la filosofía de madurez de Zubiri. En la etapa de maduración Zubiri presenta ideas a veces muy cercanas a su filosofía de la respectividad, pero sin utilizar nunca dicho término.⁵ En cualquier caso no hay nada que permita

Rorty, al primado de la representación sobre la realidad. A la hipóstasis de la conciencia ha sucedido la hipóstasis del lenguaje y cabe la sospecha de si todas estas hipóstasis no son más que suplantaciones de la única *an-hypotheton*, 'la realidad misma'". (CEREZO, Pedro, "El giro metafísico en Zubiri", *El Ciervo*, nº 507-509, (1993), pág. 9)

⁴ GRACIA, Diego, "La historia como problema metafísico", en *Realitas III-IV*, Sdad. de Estudios Publicaciones--Labor, Madrid, 1979, pág. 95. El mismo autor habla de tres etapas (1921-1928; 1931-1944; 1945-1983) en *Voluntad de verdad*, Labor, Madrid, 1986, págs. 30 ss.

⁵ En el trabajo de 1940 titulado "Sócrates y la sabiduría griega" (NHD, 192) Zubiri, refiriéndose a la filosofía de Protágoras, habla de *relacionismo* en el sentido, dice, de que "la realidad física de las cosas no es más que relación. Nada es algo en sí mismo; lo es tan sólo por su relación con otro". Obviamente no piensa Zubiri aún en la respectividad,

establecer algún tipo de oposición o diversidad entre ambos periodos, ya que muchas ideas presentes en la etapa de maduración encuentran su pleno significado a la luz del concepto de respectividad introducido en la época de madurez.

El mismo Zubiri fijó por su cuenta dos etapas en su decurrir filosófico que tienen como punto de inflexión la publicación en 1944 de *Naturaleza, Historia, Dios*.⁶ Así, la primera sería la *etapa fenomenológica* en la que Zubiri se interesó por la fenomenología como filosofía de las cosas y no sólo teoría del conocimiento. Sin embargo, las cosas se entendían desde la fenomenología como correlato objetivo e ideal de la conciencia, lo cual a Zubiri parecía insuficiente. Llegó pues una segunda etapa en 1944 con *NHD* en la que se comienza una superación de la fenomenología para establecer más bien lo que Zubiri mismo denomina una lógica de la realidad: “la filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica” (DE, 49). Es ésta la *etapa metafísica*.⁷

Ambas periodizaciones, la del mismo Zubiri y la de Gracia, son complementarias. El lapso de tiempo entre 1944 y 1962, aunque está ya dentro del ámbito metafísico y de la lógica de la realidad, no sería sino la progresiva maduración de los conceptos clave de la filosofía que Zubiri iba ya a presentar de modo sistemático en 1962. Sólo entonces, y a partir de entonces, el concepto de respectividad se hace presente y dominante en las obras zubirianas, por lo que podremos hablar de la filosofía madura de Zubiri como una filosofía de la respectividad. La lógica de la realidad

ya que ésta no consiste en relación como mera remisión a otra cosa (alteridad), sino que la respectividad dice remisión a otras formas y modos de realidad.

⁶ La descripción por parte de Zubiri de estas dos etapas de su vida intelectual se encuentra en el prólogo para la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*, titulado “Dos etapas” y publicado en “Revista de Occidente”, 4ª época, nº 32, (1984), y en la 9ª edición del mismo libro editada por Alianza Editorial, Madrid, 1987.

⁷ Pintor-Ramos distingue a la luz de lo señalado por el mismo Zubiri no dos, sino tres etapas. Dentro de la etapa fenomenológica, Pintor-Ramos propone dos subetapas: la *fenomenológico-objetivista* (1921-1928), que sitúa a Zubiri en un objetivismo fuera de la disputa realismo-idealismo; y la *ontológica* (1928-1944), caracterizada por la influencia de Heidegger. Dentro de la etapa metafísica, Pintor-Ramos sitúa además la distinción entre una fase de *maduración* (1944-1962) y otra de *madurez* (1962-1983). Cfr. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, cap. I. La idea de Pintor-Ramos parece haber sido sintetizar en una periodización única la del propio Zubiri y la de Gracia.

que Zubiri pretende descubrir y describir a lo largo de lo que él llama su etapa metafísica encuentra su respuesta en lo que aquí denominamos filosofía de la respectividad o reísmo sistémico. La lógica de la realidad se plasma pues en una filosofía de la respectividad a la luz de la cual y a su través se han querido interpretar aquí todos los textos zubirianos.

El contenido de este trabajo se articula esencialmente en tres partes. En una primera, un tanto a modo de introducción y que hemos denominado *Metafilosofía*, se exponen las ideas que sobre la filosofía y la metafísica tiene Zubiri. En esta parte pretendemos enmarcar todo el resto del seguimiento que hacemos de la filosofía de Zubiri a la luz del concepto de la respectividad. Se trata aquí pues de clarificar lo más exactamente posible lo que Zubiri entiende por metafísica frente a otras visiones habidas en la historia de la filosofía, y frente al sentido peyorativo con que actualmente se utiliza este término. A partir de ello esbozaremos lo que Zubiri entiende por metafísica intramundana, pues sólo a ella nos circunscribiremos, dejando de lado lo que excede los presupuestos mismos de una filosofía de la respectividad, esto es, una filosofía de la religión o religación por la que el propio Zubiri suele ser más conocido.

En la segunda parte expondremos las ideas zubirianas sobre la *respectividad constituyente* o interna, esto es, qué se entiende por realidad y cómo se constituye. Es lo que Zubiri denomina una metafísica de la actualidad y cuyas tesis principales podemos recoger bajo el nombre de *Reísmo*, con el fin de distinguir la filosofía zubiriana del simple realismo. Aludiremos aquí asimismo a la actualidad y adecuación de la filosofía zubiriana al paradigma científico y ontológico actual por lo que respecta a las claras relaciones existentes entre la filosofía de la respectividad zubiriana y la teoría general de los sistemas en tanto que ambas entienden la realidad no como conjunto de entes sustanciales, sino como sistema de respectividades.

Por último, y en tercer lugar, otra parte tratará de aclarar lo que Zubiri entiende por *respectividad remitente* o externa, especialmente en lo que toca a la teoría de la inteligencia y el conocimiento. Es lo que Zubiri denomina metafísica de la actualidad y que, como hemos señalado, englobaremos bajo el nombre de *intelecționismo*. En este punto aludiremos también a la clara adecuación y semejanza de ideas de Zubiri

respecto a las teorías de la inteligencia y del conocimiento sostenidas actualmente por otros filósofos, especialmente los pertenecientes a la epistemología evolucionista y a la teoría estructuralista de la ciencia. Pero la respectividad remitente no sólo explica la realidad en tanto que ésta se puede actualizar en la inteligencia, sino que también engloba a la realidad en su posibilidad de actualizarse en una determinada condición o sentido: tenemos pues la conceptualización de la ética, la estética y la misma historia desde el plano de la respectividad remitente. Son aspectos que Zubiri no ha desarrollado tan extensamente como el de la inteligencia, pero que encuentran también su lugar y su articulación en el contexto de una filosofía de la respectividad.

Esperamos pues que la lectura a veces dificultosa, pero siempre sugerente, de las ideas de Zubiri consiga alguna mayor comprensión a la luz de nuestra aproximación desde el plano de la respectividad, teniendo presente que esta lectura de Zubiri supone por necesidad una cierta simplificación de su rica filosofía, pero a la vez un modo, creemos que válido, de acercarnos con mayor inteligibilidad a ella. Quisieramos a este respecto citar unas palabras que creemos son enormemente válidas para la filosofía zubiriana, y que colocan en su justo lugar cualquier acercamiento y explicación que de ella se realice:

La gran filosofía es filosofía nunca plenamente explicada. (...) Cuando un texto filosófico une claridad con indefinición, y cuando, pese a sus intérpretes sigue siendo atractivamente enigmático, su interpretación no tiene fin. Su valor reside entonces menos en su significado en cuanto fijado por una interpretación particular, incluida la de su autor, que en su capacidad para generar nuevos significados. Claro, vago, atractivo y denso, continúa despertando vida y revelando de este modo la vida que con éxito se le ha transferido.⁸

⁸ SCHARFSTEIN, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1984, pág. 98.

PARTE I: METAFILOSOFIA.

1.1. Objeto de la Filosofía.-

O debemos filosofar o no debemos hacerlo. Si debemos hacerlo, entonces debemos hacerlo. Si no debemos hacerlo, entonces también debemos hacerlo (para explicar por qué no debemos hacerlo). Luego en cualquier caso debemos filosofar.

ARISTOTELES

Tras casi tres milenios de pensamiento filosófico y, circunscribiéndonos al ámbito occidental, desde que en el siglo VI antes de Xto. comenzara la filosofía con los jónicos, aún no hay acuerdo entre los filósofos para definir el objeto propio de su actividad. Lo cierto es que ese objeto ha ido cambiando a lo largo de la historia y a medida que el campo de investigación filosófica se ha estrechado en provecho de la aparición de nuevas ciencias. Por tanto hoy se suele presentar la filosofía como disciplina metateórica y crítica que vive parásita de las ciencias y de otras esferas del quehacer humano.

Sin embargo, la dilucidación de la tarea de la filosofía, que parece ser capítulo meramente propedeútico, es, como señala Zubiri, cosa definitoria. Esto supone que la filosofía propia de un autor depende en sentido estricto de la idea de filosofía que previamente ha concebido, y que conociendo esta idea no es difícil deducir ya su sistema filosófico. Según Zubiri, “en cada pensador el objeto que ha asignado a la filosofía ha configurado de distinta manera su mente.” (CLF, 275)

Cuando el objeto de la filosofía se ha presentado -aun siendo distinto- dentro de un mismo contexto, se da lo que Zubiri llama “horizonte”, de tal manera que “sin ese horizonte delimitador nada *tendría* sentido, porque no *habría* sentido. El horizonte hace posible el sentido en cuanto tal”.

(SPF, 64). Así, para el mundo griego el horizonte en el que se encuadra la filosofía es en última instancia el de dar razón de la movilidad y el cambio. Dentro de ese amplio horizonte la filosofía tiene variados objetos: el ser, el ente, la forma, la unidad, etc. Mientras que por otro lado la filosofía posthelénica cristiana tiene como horizonte la tarea de explicar la nihilidad (“¿por qué hay algo y no más bien nada?”, en palabras de Leibniz). Este horizonte cristiano -señala Zubiri- abarca desde San Agustín hasta Hegel (SPF, 116), y es un horizonte ontoteológico. Con este segundo horizonte se abandona asimismo el carácter natural del quehacer filosófico para dejarse caer en una ingente historia de la racionalidad subjetiva. Si el horizonte griego se definía por la racionalidad, ésta era una racionalidad de la cosa misma. El logos pertenecía al mundo, aunque éste era estrictamente resultado de aquél, reflejo sensible de lo ideal. Sin embargo, con el horizonte cristiano la racionalidad pertenece ya al hombre (en última instancia a Dios) y, por tanto, el mundo es producto del logos, algo “puesto” por la misma razón. En suma, ambos horizontes coinciden en conceder a la racionalidad -sea subjetiva u objetiva- la prioridad. Veremos que con Zubiri la racionalidad (logos) pasa a ser secundaria, pues es producto del mundo, de la realidad.⁹

La filosofía nace pues en el marco de un “horizonte de totalidad” que pretende dar un sentido a los fenómenos. De este modo explica Zubiri que

la filosofía vive en ese horizonte, y no consiste sino en la formación misma de él...Por esto es la filosofía una posibilidad de *toda* forma de existencia dentro del saber o de la historia, no sólo de alguna forma privilegiada. (SPF, 79)

La filosofía es pues una actividad intelectual que no posee un objeto definido, sino que lo va buscando y esa misma búsqueda constituye la tarea filosófica. Mientras que la justificación de cualquier ciencia da lugar a otra disciplina, esto es, a una metadisciplina, la justificación de la

⁹ Cfr. la estrecha relación de los dos horizontes que expone Zubiri con las dos metáforas que plantea Ortega y Gasset para la filosofía: la metáfora griega, donde el hombre forma parte de la naturaleza, y la metáfora moderna, donde el universo está contenido en el saber del hombre, en la conciencia. Véase **NHD**, p. 238 y ORTEGA Y GASSET, *Sobre la razón histórica*, (1940), en *Obras completas*, Alianza, tomo 12, págs. 170-182.

filosofía, la metafilosofía, es ya de suyo filosofía. Como ha señalado el autor Arthur C. Danto,

no deja de ser sorprendente que exista una disciplina cuya naturaleza sea un problema interno de la misma. Casi es un rasgo definitorio de la filosofía el que su propia existencia sea un problema interno de sí misma.¹⁰

En *El saber filosófico y su historia* (NHD, 107-122) señala Zubiri que el objeto de la filosofía es fugitivo, evanescente y, por ello, la actividad filosófica consiste en retenerlo y conquistarlo. Es un objeto completamente distinto del objeto de una ciencia particular. Es un objeto que está incluido en todos los objetos reales o ideales, sin ser ninguno de ellos. Es un objeto que no es cosa. Es pues un objeto “trascendental” y eso es lo que formalmente define a la filosofía. Ésta, según Zubiri, es “una reflexión que no descubre por tanto un nuevo objeto entre los demás, sino una nueva dimensión de todo objeto” (NHD, 116), es decir, una dimensión trascendental de los objetos. Esa dimensión ha sido definida a lo largo de la historia de la filosofía de modo muy diverso, ya sea como ente, sustancia, forma, esencia, razón, existencia, ser, etc. Como veremos a lo largo de este trabajo, la dimensión trascendental que Zubiri descubre en todos los objetos es la *dimensión de realidad* y, especialmente en lo que a este trabajo se refiere, la *dimensión de respectividad*, que como veremos es también trascendental. En esta persecución filosófica de la dimensión trascendental de las cosas se encuadra toda la producción filosófica zubiriana de principio a fin. La aportación de Zubiri a la filosofía es el haber conquistado la categoría de realidad como dimensión trascendental de todas las cosas, plasmándola en una filosofía de la respectividad. Este hecho que parece tan trivial es exhaustivamente desarrollado por Zubiri en abierta contienda con la filosofía tradicional, en especial la moderna. Zubiri ha devuelto los fueros a lo real perdidos por la insistencia idealista de la filosofía occidental, “ha salvado las apariencias”, ha realizado una incisiva desarticulación del ser como concepto central de la filosofía, ha acometido una esmerada crítica a la racionalidad subjetiva que ha definido a la filosofía desde Descartes hasta Husserl incluido, maestro este último del propio Zubiri. Si tomamos una nota definidora de la modernidad como es la sustantivación del sujeto racional, de la

¹⁰ DANTO, A., *Qué es Filosofía*, Alianza, 1976, pág. 24.

conciencia como pilar del desarrollo humano, entonces podemos calificar la crítica zubiriana a ese sujeto como una crítica posmoderna.¹¹ De ahí que Zubiri haya sustituido la teoría del conocimiento por la teoría de la inteligencia, es decir, haya evitado la reducción de la inteligencia humana al conocimiento racional como hizo la modernidad. La idea de la inteligencia no sólo determina lo que se ha dado en llamar “*Erkenntnistheorie*” o Epistemología, sino que determina también y sobre todo la idea misma de la filosofía. En sus primeros trabajos ya señala Zubiri que el problema de la filosofía no es sino el problema mismo de la inteligencia (NHD, 111). Así, a lo largo de la historia distingue Zubiri tres concepciones de la filosofía debidas a tres concepciones distintas de la inteligencia. Esas formas de la filosofía son:

- 1ª.- Filosofía como *saber* acerca de las cosas.
 - 2ª.- Filosofía como *dirección* para el mundo y la vida.
 - 3ª.- Filosofía como *forma de vida* y como algo que acontece.
- (NHD, 110)

La filosofía como saber coincide con el objeto o dimensión que se escoge como significativa. La dirección para el mundo viene a ser la sabiduría que la filosofía por definición persigue; esa sabiduría adopta múltiples matizaciones según las situaciones de la inteligencia. Zubiri enumera los modos de la sabiduría griega en relación al objeto al que la inteligencia presta atención. De este modo concluye en que

la filosofía es el problema de la forma intelectual de sabiduría. La filosofía es, por esto, siempre y sólo aquello que ha llegado a ser. No vale otra definición. La filosofía no está caracterizada primariamente por el conocimiento que logra, sino por el principio que la mueve, en el cual existe, y en cuyo movimiento intelectual se despliega y consiste.(NHD, 222).

¹¹ El rasgo de posmodernidad ha sido asimismo notado por J. L. Abellán al referirse a la Escuela de Madrid y a la importancia de Ortega en la filosofía de Zubiri. Señala Abellán refiriéndose a la citada Escuela que “en ese clima se van a dar las condiciones para una filosofía de la posmodernidad en cuyas coordenadas hay que entender el pensamiento zubiriano”. (ABELLAN, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, [tomo 5 (III), *De la Gran Guerra a la Guerra Civil española (1914-1939)*], Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pág. 305)

La filosofía en tanto que intelección peculiar, intelección ulterior, define la actitud del hombre ante el problema de la realidad. Según el aspecto que de ésta se destaque tenemos la intelección como aventura, como logro de lo razonable y como ciencia. Estos tres componentes se encuentran en toda intelección verdadera y, por tanto, en toda filosofía (Cfr. **SE**, págs. 131-132 e *infra*, pág. 125).

Sin embargo, es menester darse cuenta que hablar hoy en día en nuestro mundo supertecnificado de filosofía como saber transcendental y de sabiduría puede parecer marginal y transnochado. Y toda la obra zubiriana no hace sino manifestar la posibilidad de una filosofía acorde con la ciencia contemporánea, esto es, de una *metafísica científica* por muy contradictorios que al principio puedan parecer esos términos. En su artículo de 1942 titulado *Nuestra situación intelectual* (**NHD**, 3-31), Zubiri reconoce la dificultad de la actividad filosófica en nuestros días y analiza puntualmente sus causas. Estas son:

i/ la confusión reinante en la ciencia que tiende a la positivización de todo objeto de estudio y, por tanto, entorpece el análisis de la especificidad de ciertos objetos de investigación, conduciendo al imperio del positivismo, que reduce lo real a hecho y éste a dato sensible.

ii/ la desorientación en el mundo actual de la función intelectual, que no encuentra su lugar en un contexto donde reinan el interés y la utilidad. Aquí se apunta el carácter marcadamente teórico de la actividad filosófica, carácter al que a veces se alude peyorativamente por su distanciamiento de la praxis vital. Y asoma, por ello, la tentación del pragmatismo, que entiende la ciencia no como visión, sino como previsión.

y iii/ el descontento del intelectual consigo mismo por cuanto hay una hegemonía de la técnica y del método, sin una verdadera vida intelectual creativa que implique no tanto la posesión de verdades, sino el estar de alguna manera poseído por la verdad.¹²

¹² Denuncia Zubiri un triple riesgo que amenaza a la filosofía y a la vida intelectual: el positivismo, el pragmatismo y el historicismo (**NHD**, págs. 16-19). Es muy interesante a este respecto la lectura de Zubiri realizada por Hans Widmer, englobando estas corrientes filosóficas en lo que él llama un “modelo dualista de la verdad” y relacionando

Por estas razones se pierden tres ideas fundamentales de la tradición filosófica: las ideas de ser, mundo y teoría. Frente al ser hay una preeminencia del hecho y la historia; frente a la idea de mundo se imponen las de atomización, separabilidad y mecanicismo técnicos; frente a la idea de teoría, de *bios theoretikós*, prevalece la de urgencia y rapidez.

Con ello se ofrece en bandeja el caldo de cultivo idóneo para impedir la dedicación filosófica. El hombre actual

huye de sí, hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas. La existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. (NHD, 31)

Zubiri exige pues a la tarea intelectual una “voluntad de verdad”, una dedicación frente a la mera ocupación. Quien no es partícipe de esa voluntad es acusado de penúltimidad -de mera voluntad de vivir- tanto en la esfera estrictamente cognoscitiva como existencial-religiosa. La idea de filosofía que propone Zubiri a lo largo de su obra no sólo quiere distanciarse de la positivización y pragmatismo, sino también y especialmente del racionalismo o logocentrismo que ha guiado la filosofía a lo largo de toda la modernidad. Ese logocentrismo de la filosofía es consecuencia de una errónea idea de la inteligencia, de la idea de la inteligencia como logos. A toda esa impostura dedicará Zubiri su trilogía *Inteligencia sentiente* (1980-1983), aunque las ideas claves ya se encontraban en *Naturaleza, Historia y Dios* (1944) y en *Sobre la esencia* (1962). Zubiri ha diagnosticado ese “egipticismo” -así llama Nietzsche a la moralista pretensión de entender la realidad dinámica y tempórea desde los presupuestos inmovilistas y momificantes del logos conceptual- de la metafísica clásica como “logificación de la inteligencia”. Frente a la logificación de la inteligencia propia del logocentrismo, Zubiri propondrá el “intelecționismo”. En este sentido es interesante reflejar cómo algunos autores aciertan a ver la metafísica zubiriana en el marco del desarrollo de la filosofía racionalista europea; tal es el caso de Jesús Conill que

la crítica zubiriana a ese modelo con la crítica de Jürgen Habermas al objetivismo positivista. (Cfr. WIDMER, Hans, “Von den Möglichkeitsbedingungen des Zeitdiagnostischen Anspruchs der Philosophie”. *Realitas II*, Madrid, 1976, pág 405-444).

califica la metafísica intramundana de Zubiri como una metafísica postnietzscheana:

Zubiri responde, sin expresarlo explícitamente, al reto nietzscheano, ofreciendo una vía a la metafísica que no cae bajo sus críticas. Pues la metafísica zubiriana no parte de ninguna crítica de la sensibilidad; al contrario, se funda en la aportación más radical de los sentidos. En ella no se establece escisión alguna entre dos mundos, sino que hay un solo mundo sin necesidad de separar un mundo en sí (...). Igualmente comparten su crítica de la conciencia y de la lógica en sus pretensiones de convertirse en instancia básica, ya que ambas profundizan hasta las infraestructuras *noérgicas*, las fuerzas que están en el fondo del desarrollo noético.¹³

Se ha identificado filosofía con racionalidad y de ahí que se olviden las tendencias izquierdistas de la historia de la filosofía tales como la izquierda aristotélica (Avicena *et alii*) o la izquierda hegeliana (Feuerbach *et alii*).¹⁴ Zubiri puede inscribirse en esta corriente que critica la racionalidad unilateral y que traslada la importancia hacia la realidad material. El conocimiento, el logos, como veremos, sólo será un modo de la inteligencia. Ésta es a su vez un modo del sentir y, en última instancia, todo ello procede evolutivamente de la realidad material cuya característica dinámica más importante es la de ser emergente. Por esta razón se puede hablar, como veremos, en Zubiri de un *materialismo emergente* (Cfr. cap. 3.5.).

Frente al racionalismo con su lógica de los razonamientos, y frente al idealismo con su lógica de los principios, Zubiri se sitúa en la línea de una lógica de la realidad, de una vuelta a las cosas.

¹³ CONILL, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 236. Saez Cruz califica por su parte el horizonte filosófico en que se sitúa Zubiri de post-nietzscheano, post-hegeliano, post-cristiano, post-nihilista y post-platónico. (SAEZ CRUZ, Jesús, "La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 19 (1992), pág. 356.

¹⁴ Para la relación entre Zubiri y la izquierda hegeliana cfr. GRACIA, Diego, "Materia y Sensibilidad" (*Realitas II*, p. 203-243). En esta línea antihegeliana sitúa también Pintor-Ramos el antiintelectualismo zubiriano por cuanto tales "alternativas posthegelianas al intelectualismo racionalista parecen tener en común el propósito de poner al descubierto *las raíces* subterráneas en las que siempre se está alimentando la razón conceptual" (PINTOR-RAMOS, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1993, pág. 33).

Cfr. asimismo la crítica que Ludwig Feuerbach infringe a la modernidad en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842), donde afirma una tesis que podemos decir es como el comienzo del filosofar zubiriano: "la verdadera relación entre el pensar y el ser es únicamente la siguiente: el ser es sujeto, el pensar es predicado. El pensar procede del ser, mas no el ser del pensar". (*Tesis*, Labor, 1976, pág. 37).

Saber no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posesión esciente de la realidad; no sólo la “verdad de la realidad”, sino también la “realidad de la verdad”. “En realidad de verdad” es como las cosas tienen que ser entendidas. (NHD, 49)

Zubiri, pues, desplaza la importancia de la idea (*verdad de la realidad*) a las cosas, a la patencia real de las cosas, al sentir impresivo (*realidad de la verdad*). Y en esto consiste el resumen programático de la filosofía que como lógica de la realidad Zubiri propone. Esta lógica no supone olvidar la idea o el principio, sino al contrario, fundamentarlo en la realidad. La lógica de la realidad no ha de conducir a un empirismo positivista que anule la propia filosofía. Si antes teníamos un *ideísmo sin realidad* (idealismo), el positivismo sería un *reísmo sin idea*. Frente a estas posiciones unilaterales Zubiri propone como caracterización de su filosofía un *reísmo con idea*. Con el concepto *reísmo*¹⁵ Zubiri pretende resumir el planteamiento por él adoptado en su teoría de la realidad y también en su teoría de la intelección con el fin de distinguirlo de todo realismo de corte ingenuo o crítico. Así pues al referirse a la realidad, Zubiri entiende por tal “no formalmente una zona o clase de cosas, sino tan sólo una formalidad, la reidad” (IRE, 172). Como veremos, formalidad es el modo como lo aprehendido queda en el aprehensor. (Cfr. *infra* págs. 71 y 102 y ss.). Y las cosas quedan en el hombre en *formalidad de reidad* (IRE, 57-58). *Reísmo* y *reidad* serían los términos más apropiados para la filosofía zubiriana que los clásicos de *realismo* y *realidad*, aun cuando Zubiri también emplea éstos.

Esta lógica de la realidad o vuelta a las cosas viene producida por la influencia de la fenomenología en Zubiri. No hay que olvidar que Zubiri asistió a las clases de Husserl y que realizó su tesis doctoral bajo la dirección de Ortega y Gasset sobre la teoría fenomenológica del juicio.

¹⁵ Zubiri introduce el concepto de *reísmo* para designar una filosofía que deja abierta la posibilidad de muchos tipos de realidad que coincidirían siempre en ser *reidad* o formalidad de realidad (Cf. IRe, 173). Sin embargo, hay que señalar que el concepto de *reísmo* lo introdujo el filósofo polaco Tadeusz Kotarbinski con idéntico fin que Zubiri: oponerse a la filosofía idealista, especialmente la alemana. Es de destacar que el mismo Kotarbinski escribió un artículo titulado *El realismo radical* (1930), nombre con el que varios autores designan la filosofía zubiriana. La relación pues no parece ser casual y habría que preguntarse si el propio Zubiri conocería al filósofo polaco. (Cf. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Alianza, Barcelona, 1990, voces “Kotarbinski” y “Reísmo”).

Zubiri mismo en su prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*, señala que su primera etapa intelectual se inspiró por la filosofía de las cosas frente al imperio de la razón. Esta etapa abarca de 1932, cuando se había incorporado a la universidad madrileña, hasta 1944, fecha de la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios*. Y dentro de su inspiración realista Zubiri fue abandonando paulatinamente su inspiración fenomenológica para entrar en una nueva etapa estrictamente metafísica. Esta etapa (1944-1983) trata de superar las sustantivaciones de la filosofía occidental (espacio, tiempo, conciencia y ser), es decir, trata de superar la filosofía entendida como fenomenología o como mera ontología. Según Zubiri, la filosofía es “filosofía de lo real en cuanto real”, es pues metafísica.

1.2. Metafísica como Física Trascendental. Filosofía y ciencia.

Lo real en su realidad o en tanto que realidad es lo real en tanto que objeto de los sentidos, es lo sensible. Verdad, realidad, sensibilidad, son idénticos.

(L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro*.)

Hemos visto que el objeto de la filosofía según Zubiri es la realidad y que es la metafísica la que estudia la realidad como tal. En Zubiri filosofía y metafísica coinciden en ese anclaje en la realidad. En este apartado vamos a intentar una justificación de la propia metafísica por cuanto en el caso zubiriano se refiere a una disciplina que se separa tajantemente de la metafísica tradicional y hunde sus raíces en otra importante actividad de la razón: la ciencia.

La denominada metafísica escolástica se desarrolla unilateralmente a partir de Platón y Aristóteles devaluando lo sensible, lo empírico, lo material. Ello se debió, según Zubiri, a un falso concepto de inteligencia. El dualismo platónico que dividía lo real en cosmos *noetós* y cosmos *aisthetós* dejaba fuera del ámbito del estudio metafísico a este último,

concentrándose exclusivamente en el estudio de las formas puras, en lo noético. La metafísica se entendió como “*ultrafísica*” en términos zubirianos: se ocupaba únicamente de lo trascendente, de lo que está más allá de lo físico, esto es, de lo inteligible (IRE, 127-128). Es la filosofía como contemplación. La metafísica como ultrafísica se queda en lo formal, en lo eidético, en lo racional. Presupone una falsa teoría de la inteligencia en la que ésta se traduce unilateralmente en logos. Ontológicamente esto tiene su consecuencia más importante en la prioridad otorgada a lo formal-eidético en detrimento de lo sensible-material. Esta concepción de la metafísica como ultrafísica que sólo proclama como válido lo ideal, lo universal y lo racional es lo que García Bacca, comentando a Heidegger, ha caracterizado como un “morirse”: hacer este tipo de metafísica (ultrafísica) es morirse. Dice Bacca que

el programa de la metafísica pura consiste en poner a las ideas en estado de pureza, de a priori, de condición pura de posibilidad, sin vincularlas a nada individual, espacial, y ejecutar tal programa es, por el mero hecho, desprenderlas de mí, y de mi yo real espacial, temporal individual. Es decir: hacer metafísica es matarme, y morirme por matarme.¹⁶

Esta ultrafísica que Heidegger denunciaría como ya imposible, Zubiri la criticará denodadamente a lo largo de su obra para proponer un nuevo tipo de saber trascendental: *la física transcendental*.

Con los medievales la metafísica se entendió como “*transfísica*”, como algo allende lo físico (IRE, 128-129). La metafísica como transfísica separa tajantemente lo trascendental de lo físico y hay que dar un gran salto para acceder de un ámbito a otro.

Con los modernos, y a partir de Kant, se ha trasladado el mismo hecho a una metafísica del conocimiento: se entendió lo trascendental como *a priori* y conclusivo, como condición previa de atención a lo físico. Había también una separación entre lo trascendental (*a priori*) y lo físico (*a posteriori*), teniendo inteligibilidad e importancia lo primero con vistas a la constitución de la unidad del objeto (IRE, 129-130).

¹⁶ GARCIA BACCA, Juan David, *Existencialismo*, Ed. Universidad Veracruzana, Xalapa, Mexico, 1962, pág. 220.

Frente a estas concepciones tan parciales de la metafísica debidas a una incorrecta conceptualización de la inteligencia, Zubiri afirma que tanto lo real como lo transcendental son formalmente físicos. Es más, no son dos cosas diferentes, sino dos momentos de la misma realidad física. La metafísica como estudio de la dimensión transcendental de las cosas es “lo físico mismo como trans” (IRE, 129), es decir, lo físico en su momento transcendental, pero sin salirnos de lo físico mismo. Es la metafísica como *física transcendental* que supone una concepción nueva de la inteligencia: la inteligencia que no se sale ni va más allá de lo sensible (“inteligencia sentiente”). Queda claro que para Zubiri, en contra de cualquier tipo de idealismo, “la transcendentalidad es siempre de carácter físico” (RR, 39).

Esta nueva concepción de la metafísica según la presenta Zubiri en el Apéndice 4 de *Inteligencia y Realidad*, supone una transcendentalidad no *a priori* y conclusa, sino *a posteriori* y abierta: una transcendentalidad *dinámica* (IRE, 131). Esto significa que metafísica no se opone a ciencia física, sino que se fundamenta en ella. La metafísica zubiriana es una metafísica *a posteriori*, dependiente de la dinamicidad de la marcha científica, y no una metafísica apriorística que pretende medir este mundo físico y dinámico con el canon paradigmático de un ultramundo o transmundo. En este sentido puede decir Aranguren que “la filosofía primera de Zubiri, a cuya exposición dedicó el curso 1952-53, es, según creo, la más 'sobria' y estructural y la menos 'metafísica' de todas las metafísicas conocidas”.¹⁷

En palabras más técnicas que Zubiri emplea en *Sobre la esencia*, se señala que la tarea de la ciencia es averiguar las notas esenciales que hacen que lo real sea *tal* como es. Ese orden de *la talidad* es asunto de la ciencia: “averiguar cuál sea esta esencia, es decir, cuál sea este tal, es asunto del saber positivo”. (SE, 357)

La metafísica se encargará pues de conceptuar lo que sea el orden talativo, a la vez que analiza la estructura transcendental, esto es, el orden de *la realidad*, que aquí expresaremos como *respectividad*. De este

¹⁷ LOPEZ ARANGUREN, J.L., *Ética*, Alianza Universidad, Madrid, 1981 [7ª ed], pág. 88.

modo, lo físico y su estudio no es patrimonio de la ciencia. El único patrimonio de la ciencia será lo talitativo, es decir, lo empírico-positivo, pero no formalmente lo físico. Señala Zubiri que

físico no es sinónimo de empírico o positivo, sino que lo físico mismo es susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica. (SE, 276).

La ciencia surge cuando se interpreta la fuerza de la realidad, la cual es un momento transcendental, como *ley*.

Sólo se habrá conseguido el estudio científico de una fuerza natural cuando se hayan determinado unívocamente las condiciones en que aparece y el modo como actúa, es decir, un conjunto de manifestaciones que suceden a otras anteriores. (NHD, 76).

La ciencia se ocupa pues de cómo acontecen los fenómenos. La metafísica habrá de conceptualizar lo adquirido por la ciencia y su actividad misma, siendo su objeto la dimensión transcendental de las cosas, esto es, su unidad de realidad. Sin embargo, “la unidad que la ciencia persigue en la totalidad de los fenómenos es su conexión, objetiva, esto es, la ley.” (NHD, 87).

La metafísica busca el fundamento transcendental de las cosas; la ciencia las conexiones objetivas de los fenómenos. Por ello señala Zubiri que en la ciencia hay una prioridad de la *ratio cognoscendi* sobre la *ratio essendi*, mientras que la metafísica sucede lo contrario (NHD, 87). Pese a estas señaladas diferencias no está nunca de más recordar que la metafísica es una metadisciplina de la propia ciencia y que ésta no anula en ningún caso aquélla. No hay que ver oposición anuladora donde existe complementariedad.

Además, según Zubiri, tanto el quehacer filosófico como la investigación científica parten de la misma raíz: la ontología aristotélica del movimiento. A partir de Aristóteles se forma una idea de naturaleza en la que el movimiento se entiende como un llegar a ser. Se interpreta el movimiento desde el punto de vista del ser y éste desde la medida, el *eidos* (NHD, 291-294). Con Galileo, se produce una inflexión de corte científico-matemático en la concepción de la naturaleza, de tal modo que

“la naturaleza ya no es orden de causas, sino norma de variaciones, lex, ley.” (NHD, 294)

El movimiento como llegar a ser (Aristóteles) se reinterpreta modernamente como mera variabilidad de fenómenos. Surge la física moderna en la cual no importa tanto el origen de las cosas ni del movimiento, como las variaciones medibles de los fenómenos. Con esto quedan distinguidos y separados “los fenómenos de la naturaleza” (física galileana) y “las cosas del mundo” (ontología aristotélica) (Cfr. NHD, 295), es decir, se apartan filosofía y ciencia física por interpretar de modo distinto la naturaleza. Sin embargo, esta raíz común hace que Zubiri intente crear una nueva filosofía no escindida de la nueva física, esto es, que su filosofía no sea una ultrafísica, sino una física que interpreta la naturaleza con el concepto filosófico de realidad.

En *Sobre la esencia*, Zubiri apunta también el concepto filosófico de naturaleza que a él le interesa destacar. Si se entiende la naturaleza al modo moderno (Galileo) como ley, se deja al margen la individualidad de la cosa, característica que la metafísica zubiriana siempre pretende destacar. Señala Zubiri que

frente al concepto moderno de naturaleza como ley, hay que reivindicar aquí el concepto de naturaleza como cosa. Pero frente al concepto griego de cosa natural, como cosa originada por un principio intrínseco, hay que propugnar el concepto de cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, sea cualquiera su origen. (SE, 106-107)

La metafísica, entendida pues como física transcendental, como saber trans-positivo, se identifica formalmente con la filosofía misma. Esta idea se desprende, según Pintor-Ramos¹⁸, del curso de Zubiri aún inédito de 1969-70 titulado *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. La consideración metafísica de lo físico es, según Zubiri, la misma filosofía. Tal consideración apunta a lo que de real hay en las

¹⁸ PINTOR-RAMOS, Antonio, *Realidad y sentido. Op. cit.*, pág. 252. También en “La filosofía y su historia en Zubiri”, en *Revista Agustiniana*, nº 103, (1993), pág. 279. Según Pintor-Ramos, la identificación zubiriana de la historia de la filosofía con la historia de la metafísica, puede ser discutible por cuanto marginaría a filósofos antimetafísicos que sí se encuentran en numerosas historias de la filosofía, y que no tendrían tan a bien la identificación de Zubiri.

cosas y en el mundo, es decir, a su momento transcendental. Desde esta perspectiva expresa diáfananamente Ellacuría lo que Zubiri entiende por realidad como momento transcendental que la filosofía ha de conceptualizar:

hay que entender correctamente el decir que el objeto de la filosofía en Zubiri sea lo real como “de suyo”. Se entiende correctamente cuando en esa afirmación se unifican adecuadamente el sentido material y formal de lo que es realidad. Si su estudio fuera sólo la formalidad del “de suyo”, estaríamos ante una metafísica puramente formal que nos acabaría dejando fuera lo que es *el mundo de lo real*; si su estudio fuera sólo el conjunto de las cosas reales tal como aparecen a la experiencia cotidiana, sea práxica o teórica o al saber científico, dejaría fuera *lo real del mundo*. Hay que superar esos dos extremos. La metafísica estudia unitariamente el mundo de lo real y lo real del mundo ¹⁹

¹⁹ ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991, pág. 28.

PARTE II.- LA RESPECTIVIDAD
CONSTITUYENTE: EL REÍSMO.

2.1. Realidad como respectividad constituyente.-

Es menester subrayar
enérgicamente los fueros de los real.
(SE, 58)

La categoría fundamental de la filosofía zubiriana es la categoría de *realidad*. Todo lo que hay coincide en ser realidad, no sustancia, ni ser, ni idea. La realidad radical, que diría Ortega, no es la naturaleza, ni la conciencia, ni la sustancia u otras, sino la misma realidad en tanto que respectividad sistémica. Podemos definir la posición ontológica de Zubiri como la de un *realismo sistémico emergente*. Realidad es una dimensión transcendental en la filosofía zubiriana, y se presenta como estructura alternativa frente a las categorías de la filosofía tradicional. Realidad no es pues categoría ni *ontológica* ni *epistemológica*, sino que es, como veremos, formalidad, respectividad y sistema. El concepto de realidad zubiriano dice siempre estructura *física*.²⁰ Con respecto a la filosofía griega, en especial la aristotélica, realidad es un concepto que se opone al de sustancia. Ya Unamuno señaló que “la noción de sustancia es una

²⁰ Para una exposición de la filosofía zubiriana a la luz del concepto de estructura, cfr. el artículo de Ignacio ELLACURÍA, titulado “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, en *Realitas I*, Madrid, 1974, págs. 71-139. Es importante el hecho de que Ellacuría resalte el aspecto físico-evolutivo del concepto de estructura zubiriano: “Nos encontramos -dice-, pues, con una explicación estructural de la evolución y con una interpretación evolutiva de la estructura”. (pág. 121). Sobre la idea de estructura en Zubiri y su relación con otras concepciones de estructura en diversas disciplinas científicas, cfr. asimismo LACILLA RAMAS, M^a Fernanda., *La respectividad en Zubiri*, Universidad Complutense, Madrid, 1990, pág. 108 y ss.

categoría no fenoménica” ²¹. Y con respecto a la filosofía moderna, la realidad cobra importancia frente al yo, a la conciencia, a la subjetividad, al logos. Cualquier tipo de idealismo racionalista repugna a la concepción filosófica de Zubiri. Frente a la importancia que en la modernidad se ha otorgado al sujeto cognoscente, Zubiri pretende en su filosofía devolver los fueros a lo real. En este sentido, y antes de iniciar el análisis de la realidad que Zubiri propone, comprobamos de antemano su interés revisor y crítico de la modernidad. No nos representamos nosotros la realidad (idealismo), sino que es ella la propia condición de posibilidad de cualquier representar, es ella la que nos inventa y nos constituye como sustantividad inteligente. Como incluso el mismo Kant señalaba en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica a la razón pura*,

sigue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general el tener que aceptar sólo por fe la existencia de las cosas exteriores a nosotros (a pesar de que de ellas extraemos todo el material para conocer, incluso para nuestro sentido interno)²²

Este escándalo del idealismo que ya denunciara el mismo Kant es lo que mueve a Zubiri a arremeter contra él, a huir de cualquier tipo de subjetivismo y a realizar una ingente declaración de humildad filosófica devolviendo todo el protagonismo al propio dinamismo de lo real.

Todo el análisis de lo que Zubiri entiende por realidad se encuentra en *Sobre la esencia* (1962). Sin embargo, sólo con el complemento de la trilogía *Inteligencia sentiente* (1980-1983) se puede alcanzar a comprender el sentido preciso de lo dicho en *Sobre la esencia*. En *Inteligencia sentiente*, se ve más claramente el porqué del análisis de la realidad y de su momento esencial que se lleva a cabo en **SE**. En **SE** se

²¹ UNAMUNO, Miguel de, *Del Sentimiento trágico de la vida*. Austral, 1971, capítulo V, pág. 70.

²² KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, B XL. Ed. Alfaguara, Madrid, 1978, pág. 32. Sobre el escándalo que denuncia Kant, cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Ed. FCE, Mexico, 1987, § 43, pág. 225, donde respecto a las pruebas de la existencia de las cosas fuera de nosotros, Heidegger señala que “el escándalo de la filosofía no consiste en que siga faltando hasta ahora esta prueba, sino en que se esperen y se intenten sin cesar semejantes pruebas”. Lo natural a la inteligencia es dar por hecho la existencia de aquello por lo que se sustenta, esto es, la realidad (el mundo, en Heidegger). Aquí es patente la influencia heideggeriana en Zubiri por lo que toca a un alejamiento de la fenomenología de la conciencia de Husserl y su correspondiente sustantivación de la conciencia.

ve claramente la crítica que desde un punto de vista ontológico hace Zubiri al concepto aristotélico de sustancia. Pero con la trilogía de la inteligencia se entiende mejor desde qué punto de vista epistemológico se llegaba a la visión sustancialista (aristotélica) de la realidad. Ambos puntos de vista son pues complementarios. Como señala Zubiri en la introducción a *Inteligencia sentiente*, refiriéndose a este tema,

es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. (IRE, 10)

Es importante señalar que aquí realidad significa *teoría de la realidad* (lo que se suele llamar ontología, pero que Zubiri rehuye denominar así), y que saber significa *teoría de la inteligencia* (lo que se suele llamar epistemología). Como bien señala Diego Gracia²³, la teoría de la realidad que Zubiri expone en *Sobre la esencia* constituye una *metafísica de la actuidad* (respectividad constituyente), mientras que la teoría de la inteligencia que se presenta en la trilogía *Inteligencia sentiente*, y la teoría de la realidad “en condición” o realidad-sentido presente en otras obras póstumas, representa una *metafísica de la actualidad* (respectividad remitente). Como más adelante se verá, la actuidad hace referencia al concepto clásico de acto (ἐνεργεια aristotélica) refiriéndose por ello a la plenitud de notas físicas de una realidad. La actualidad, por el contrario, es también un momento físico, pero que no concierne a las notas reales de la cosa, sino meramente al modo de estar presente de algo ya de por sí real. (Cfr. IRE, 137-141).

Avisados pues de la naturaleza marcadamente crítica de estas obras de Zubiri vayamos aclarando lo que éste quiere significar con el término “realidad”. En Zubiri este término posee dos significaciones. La primera opera dentro de lo que es para Zubiri una teoría de la realidad; la segunda opera en el ámbito de una teoría de la inteligencia. Y ambas significaciones no son diferentes, sino que refieren lo mismo pero desde puntos de vista complementarios. Al primer punto de vista lo llamaremos ontológico y al segundo epistemológico, por utilizar una terminología

²³ GRACIA, Diego, “La historia como problema metafísico”, en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pág. 98. Aquí señala Gracia que “de toda realidad puede afirmarse que sólo resulta completamente inteligible y comprensible cuando a la consideración de su actuidad se añade la de su actualidad”.

usual, aunque como más adelante veremos, Zubiri tiene poderosas razones para evitar esos términos por haber ya en ellos unos presupuestos que es menester superar a la luz del conocimiento científico actual.

Así ontológicamente,

es realidad todo y sólo aquello que *actúa* sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud formalmente de las notas que posee. (SE, 104)

En esta definición es importante subrayar el sentido actuante de lo real, pues es lo que le confiere un carácter dinámico. A este dinamismo alude Zubiri cuando en *Estructura dinámica de la realidad* señala que “el problema de la causalidad se inscribe dentro de la actividad” (EDR, 88).²⁴

Epistemológicamente (mejor noológicamente),

realidad no significa lo que la cosa es en sí misma, su naturaleza, etc..., sino que significa tan sólo el carácter formal de lo aprehendido, aunque lo aprehendido sea la cualidad más efímera, fugaz e insignificante. (SE, 114)

Aquí realidad es una formalidad puramente humana porque como más adelante veremos sólo el hombre aprehende las cosas como realidades. En esta parte nos atendremos sobre todo al sentido ontológico de la realidad, a la *realidad como actuidad o actuación* (respectividad constituyente). Más adelante, y en una teoría de la inteligencia, atenderemos a la *realidad como actualidad o actualización*, esto es, como formalidad (respectividad remitente o sentiente) (Cfr. *infra* pág. 95 y ss.). El acercamiento zubiriano al concepto de realidad desde estas dos perspectivas nos dará pie para hablar de un reísmo metafísico y de un reísmo gnoseológico en el propio Zubiri (Cfr. *infra*, pág. 93 y ss.)

²⁴ Además, actualmente se entiende lo real por su causalidad y funcionalidad. Y la causalidad misma se interpreta a su vez como transmisión de energía, esto es, *actuación*. Cfr. VOLLMER, Gerhard, “Mesocosmos y conocimiento objetivo: sobre los problemas que resuelve la gnoseología evolutiva” en K. LORENZ y F. WUKETITS (eds.), *La evolución del pensamiento*, Argos-Vergara, Barcelona, 1984, pág. 76: “Cada vez que hablamos coherentemente de causalidad, de causa y efecto y de relación causal, hemos de poder comprobar también la correspondiente transmisión de energía. (...) La transmisión de energía es únicamente una condición necesaria de la causalidad, pero no es una condición suficiente”.

En *Sobre la esencia* Zubiri realiza su estudio sobre la realidad. El objeto de esta obra es tratar el problema de la estructura radical de la realidad y su momento esencial (**SE**, 6). En suma, se trata de un estudio ontológico sobre lo real y su esencia. No ha de pensarse pues que este análisis sobre la esencia presupone un esencialismo epistemológico, esto es, la posibilidad de la inteligencia humana de llegar a definir la esencia de las cosas. Ese esencialismo epistemológico que el mismo Zubiri repudia al señalar el relativismo de la razón, supone la existencia de explicaciones últimas, de explicaciones del comportamiento de algo en términos de su esencia²⁵. Como veremos enseguida, cuando Zubiri habla de la esencia no quiere decir que las cosas poseen una esencia fija y determinable, sino simple y formalmente que la esencia de las cosas no es sustancia ni quiddidad (como pretendía Aristóteles), sino *sustantividad*, la cual se entiende como sistema y estructura. Lo que es claro es que en Zubiri no hay esencialismo epistemológico. El mismo Zubiri repite en varias ocasiones que

nunca podemos estar seguros de poder aprehender ni de hecho ni en principio la esencia de algo, y menos aún, de aprehenderla íntegra y adecuadamente. (**SE**, 58).

El que lo real tenga esencia, es una imposición de la realidad profunda misma. Pero el que esta esencia tenga tal o cual contenido, esto, por verdadera que sea mi intelección profunda, será siempre cuestión abierta. Cada nota por ser real remite en su realidad física misma a otras, de suerte que la intelección racional de la esencia es constitutivamente abierta no sólo en cuanto mi intelección nunca termina, sino en cuanto lo inteligido mismo, esto es, cada nota, remite en principio a otra. Y jamás sabremos la amplitud de esta remisión. (**IRA**, 114)

La realidad es para Zubiri el ámbito de *lo esenciabile*, la primera región a acotar en una búsqueda formal y estructural de la esencia. En segundo lugar, es la sustantividad *la realidad esenciada* en el ámbito de lo esenciabile. Y por último, y en tercer lugar, serán las notas constitutivas (fundantes) de la sustantividad *la esencia* misma de lo real. Sin embargo,

²⁵ Sobre la cuestión del esencialismo epistemológico y su crítica, cfr. v.g. K. POPPER, *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Tecnos, 1985, pág. 175 y ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, *passim*, en especial la direccionalidad y provisionalidad de la razón (págs. 61-63).

antes de entrar en este análisis formal de la realidad, veamos qué entiende Zubiri por realidad como concepto transcendental.

En primer lugar, la realidad no es *semántica*, sino *sintáctica* (**SE**, 181). La realidad esenciante no es la *cosa-sentido* sino la *cosa-realidad*. La cosa-sentido es una casa o una mesa en cuanto útiles, en cuanto “posibilidades de vida”. Lo real, por tanto, no es la mesa como útil para comer o escribir, sino la mesa considerada física y materialmente: una tabla con cuatro patas. La realidad como tal no es cosa-sentido (el sentido es algo ulterior a lo real que se constituirá en *respectividad de sentido* y a lo cual Zubiri también llamará “realidad en condición”), es decir, la realidad no es *semántica*, sino *sintáctica* o respectiva. Lo real se caracteriza por estar en respectividad con otras realidades, por actuar sobre algo otro o sobre sí.²⁶ De este modo realidad es respectividad: al ser ambos conceptos transcendentales son asimismo intercambiables o convertibles. En un importante artículo *Respectividad de lo real* (1979), señala Zubiri que

toda realidad es respectiva en cuanto realidad. Entiendo que respectividad es un carácter metafísico de la realidad, y no simplemente una relación o propiedad, entre otras, de las cosas reales. (**RR**, 13)

Zubiri diferencia claramente lo que él entiende por respectividad de otros conceptos clásicos como relación categorial (Aristóteles) o relación constitutiva. La relación categorial es una relación adventicia a cosas ya previamente constituidas de modo que aquí la relación es alteridad entendida al modo aristotélico.

La relación constitutiva es algo más hondo que lo anterior y apunta a un relacionismo o correlacionismo que acaba siendo un relativismo. La relación transcendental, sin embargo, es un tipo de relación a un nivel más profundo donde no es necesaria la existencia de uno de los términos de la relación. Ejemplos de este tipo de relación son los de relación potencia-acto, materia-forma, accidente-sustancia, sujeto-objeto, etc... En

²⁶ La respectividad como dimensión transcendental que define lo real es para Zubiri, en principio, la respectividad que se refiere a la cosa-realidad. La llama en alguna ocasión *respectividad de “mera actualización”* para contraponerla a otro tipo de respectividad ulterior y basada en ésta, que denominará *respectividad de “sentido”* y que se refiere a la cosa-sentido o realidad *en condición*. (Cf. **SSV**, 229-231 e *infra* capítulo 3.6.)

estos ejemplos lo importante es simplemente el ordenamiento de uno de los relatos con respecto al otro. ¿Por qué estos tipos de relación aristotélico-escolásticos no sirven para caracterizar el aspecto *sintáctico-sistémico* con el que Zubiri define la realidad?. Simplemente porque esos tipos de relación se fundan en la idea del ente y no en la de realidad tal como Zubiri la entiende, o sea, dinámicamente (*respectividad dinámica*). A esto, y en justa correspondencia, se añade que estos tipos de relación “están pendientes de una idea de la inteligencia como algo concipiente y hondamente separado del sentir.” (RR, 23)

De este modo, Zubiri, basándose en una inteligencia sentiente, no concipiente, llega a una idea más honda en lo que se refiere al carácter sintáctico de lo real: la idea de respectividad como una dimensión de la realidad más profunda y más acorde a su idea de inteligencia que la clásica categoría de relación. Así, la respectividad como dimensión transcendental de la realidad expresa el carácter sintáctico-sistémico de la misma.²⁷

Frente a las ideas de realidad producto de una inteligencia concipiente, Zubiri propone la realidad como formalidad sentida (respectividad sentiente). Lo real no es *realitas objectiva* (Descartes), no es posición de un objeto (Kant), no es concepto absoluto (Hegel), no es unidad de sentido intencional (Husserl). La realidad es algo sentido en

²⁷ A lo largo de la exposición presentamos un estudio sistemático del concepto de respectividad tal como lo expone Zubiri en su obra madura, aunque conscientes de la utilización por parte del filósofo de distintas expresiones para referirse a ese mismo concepto, lo que dificulta a veces la fijación de una terminología precisa. Para un estudio genético de la idea de respectividad son importantes los estudios de LACILLA RAMAS, M^a Fernanda, *La respectividad en Zubiri*, capítulo 2º, y LOIZAGA LATORRE, Guillermo, *Realidad y dinamismo en la intelección sentiente*, Pontificia Universitas Gregoriana, San Sebastián, 1986, págs. 93-116. Coincidimos con ambos en la pertinencia de sistematizar y abordar la filosofía zubiriana a la luz del concepto de respectividad. Para Lacilla la respectividad es “la clave interpretativa de la metafísica zubiriana”, definiéndose tal metafísica como un “realismo respectivo” cuya señal de identidad es la ruptura con la creencia que entiende el conocimiento como relación entre sujeto y objeto (pág. 349). Para Loizaga, por su parte, la respectividad es “la categoría central de la intelección sentiente”. No estamos tan de acuerdo en la interpretación quizás forzosamente ecléctica que ofrece este último autor sobre la respectividad. Dice Loizaga Latorre que “Zubiri, por su ascendencia aristotélica y su predilección neoplatónica, ha fusionado en la respectividad la composición materia-forma y la de *esse-esencia*. Su aprehensión fenomenológica es justo la respectividad” (pág. 124). Este tipo de afirmaciones pueden inducir a incluir el pensamiento zubiriano más bien bajo el término de inteligencia *sensible* (síntesis de la materia y forma en el conocimiento: Kant), que bajo el de inteligencia *sentiente*.

impresión por la inteligencia sentiente, es un “de suyo”²⁸ como gusta llamarla Zubiri. Así,

a diferencia, de la filosofía clásica, -dice Zubiri- pienso que es forzoso partir de una *idea distinta de inteligencia*, inteligencia sentiente, y en su virtud de una *idea distinta de realidad*, realidad como de suyo. (RR, 25)

Por tanto, realidad, respectividad y suidad se identifican: todos ellos son conceptos transcendentales.

La respectividad no es relación por cuanto no se da entre cosas reales, sino entre formas y modos de realidad. Señala Zubiri que “la respectividad no concierne a las cosas reales en cuanto cosas, sino en cuanto reales.” (RR, 29)

La suidad es lo que la cosa es en respectividad: “ser real es ser en propio aquello que está presente en la intelección sentiente” (RR, 28). Es decir, el *de suyo* “es la positiva y formal remisión a lo que es la cosa antes de la presentación” (SE, 394); es pues el fundamento de toda independencia y objetividad.

Respectividad y suidad se fundan mutuamente: ambas equivalen a realidad.²⁹ A ellas se añade la apertura: “lo real es tanto que real es

²⁸ El concepto *de suyo* se identifica con la realidad en cuanto ésta es suya, no mía, esto es, no soy yo quien la constituye onto-lógicamente (idealismo) o la describe racionómicamente (metafísica aristotélica), sino ella la que se constituye sistémica y emergentemente (materismo zubiriano). Zubiri retrotrae esta idea de lo real como de suyo hasta los jónicos. Así dice en el artículo de 1942 *El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico* que “los jónicos, es difícil enunciarlo, por tanteos varios, nos van descubriendo que las cosas no solamente se hallan dotadas de calor, humedad, fuerza, etc., sino que poseen todo esto, o, por lo menos, algo de esto, 'de suyo', como 'en propiedad'. Es una nueva manera de acercarse a las cosas que lega a la posteridad inmediata el problema peculiar que envuelve: el poseer algo 'de suyo' es la intuición básica que plantea el problema de lo que se tiene y transmite 'de suyo'. Es el problema de la natura, de la generación y de la *physis*. (...) La sustancia aristotélica es el punto cuspidal de la trayectoria griega. De la naturaleza al ser: he ahí la ruta que siguió Grecia”. (NHD, 338-339). Y esta ruta es la que Zubiri criticará a lo largo de su obra por convertir lo real en ontología.

²⁹ La realidad como *de suyo* es anterior al planteamiento de la realidad como *existencia*, concepto escolástico que Zubiri rechaza por problemático. La existencia, dice, se refiere siempre al contenido talitativo de lo real, por lo que supone ya como fundamento el *de suyo* de la realidad. De modo que “en una cosa real su momento de existencia está fundado en su momento de realidad” (IRE, 192). Nótese asimismo cuando Zubiri señala que “la distinción entre esencia y existencia, yo por ejemplo, no la

constitutiva apertura (...), formalidad abierta a ser tal y a ser realidad.” (RR, 31).

Lo real no sólo está abierto a otros modos y formas de realidad, sino ante todo está abierto hacia sí mismo. Así también la respectividad no es primariamente respectividad de lo real a otras formas de realidad, sino que es fundante y radical respectividad a sí mismo. Esta respectividad a sí mismo la denomina Zubiri *respectividad constituyente* o suidad: se trata de la *versión* de las notas entre sí en una misma sustantividad. La llama también en varias ocasiones *respectividad interna*, aunque esta calificación es menos de su gusto por su menor rigor.³⁰ Con esta respectividad lo que se constituye es la sustantividad, la unidad sistémica o estado constructo: “lo que la respectividad constitutiva constituye transcendentamente es la sustantividad.” (RR, 33; cfr. también SE, 288).

admito, ni tampoco muchísimos otros que no soy yo, y son más grandes que yo” (EDR, 93). Aunque Zubiri parece confirmar el discutido supuesto de que la existencia no es un predicado al afirmar que “no es evidente que la existencia sea un momento realmente distinto de las notas” propias de una determinada cosa (IRE, 193), hay que señalar que en cualquier caso el problema de si la existencia es un predicado o no, es un tema propio de la inteligencia concipiente y del logos predicativo, pero no de la inteligencia sentiente.

³⁰ Para referirse a la sustantividad como sistema o estado constructo, dice Zubiri, es preferible el término respectividad constituyente frente al de respectividad interna, por cuanto esta última denominación denota “la relativa escisión del cosmos en sustantividades independientes” (RR, 34) y, por ello, es un término talitativo, no transcendental como el de respectividad constituyente. Juan José Garrido ha reparado en este punto señalando lo siguiente: “Exponemos el tema de la respectividad siguiendo el ensayo RR, publicado en 1979. *Inteligencia sentiente* 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 solo texto (SE, 197-98), 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”.(GARRIDO ZARAGOZA, J.J., *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Universidad Pontificia Gregoriana, Valencia, 1984, pág. 81, nota 30, la cursiva es suya). Zubiri en el curso de once lecciones de 1968 titulado *Estructura dinámica de la realidad*, y publicado postumamente en 1989, habla aún con la terminología de SE e identifica explícitamente respectividad interna con el carácter constructo de un sistema (EDR, 57). Parece ser que sólo a partir de 1979 con la publicación de RR se distancia un tanto ambiguamente de tal identificación. Creemos entender que la insuficiencia del término 'respectividad interna' proviene de que en rigor es equivocado suponer que hay pluralidad de sustantividades en el cosmos, por ser el mismo cosmos la única sustantividad plena desde el punto de vista de un enfoque sistémico. (Cfr. SH, 466 e *infra* nota 39). Aunque Zubiri se refiere al término 'respectividad interna' como “expresión no siempre feliz” (RR, 34), en principio la utilizaremos a lo largo de este trabajo junto a la de 'respectividad constituyente' como si fueran iguales, ya que también hablamos, como el mismo Zubiri, de sustantividades en plural, aunque en rigor, sólo haya una. Cfr. también sobre este tema, LACILLA RAMAS, M^a F., *La respectividad en Zubiri*, pág. 309 y ss.

Fundada en la respectividad constituyente-interna está la *respectividad externa* o *remitente*, es decir, la respectividad no entre notas de una misma sustantividad que hace que se constituya como suya, sino la remisión de una forma o modo de realidad a otras formas y modos de realidad.³¹ Con este segundo tipo de respectividad se constituye lo que Zubiri llama “*mundo*” (Cfr. **SE**, 288 y **RR**, 36-37). Aquí se incluye un muy importante tipo de respectividad: la respectividad sentiente o respectividad como mera actualización. En esta línea es fecunda la propuesta de Saez Cruz de utilizar el término *mundanidad* para referirse a la respectividad contituyente, y reservar el de *mundo* para la respectividad remitente. Tal distinción no se encuentra expresamente formulada por Zubiri, ya que empleaba en sus textos ambos vocablos indistintamente, pero aporta mayor inteligibilidad a algunos pasajes oscuros, como aquellos en los que se afirma que aunque sólo hubiera una cosa, ésta ya sería estrictamente mundanal (**IRE**, 122; **RR**, 36).³²

En la cosa real la respectividad, la suidad y la apertura no se refieren a la cosa como tal, sino a la realidad misma de la cosa. De ahí que sean respectividad transcendental, suidad transcendental y apertura transcendental. Así, apoyándose en estos tres conceptos transcendentales y fundamentales en la teoría de la realidad, Zubiri define la *respectividad* como “*suidad transcendental del de suyo abierto en cuanto de suyo*” (**RR**, 33).

³¹ Es menester tener presente aquí la distinción zubiriana entre *forma* y *modo* de realidad, pues la remisión entre esas formas y modos constituye la respectividad externa. Distintas formas de realidad pueden tener un mismo modo de realidad. La *forma de realidad* es constituida por las notas que dicha realidad contiene. Así son diferentes formas de realidad el hierro y el cobre por ser diferente su sistema de notas. El *modo de realidad*, sin embargo, se define por el modo como las notas que contiene una sustantividad son suyas. Hierro y cobre poseen el mismo modo de realidad por cuanto su sustantividad consiste en un “mero tener en propio” sus notas. Otro modo de realidad sería el animal, pues el modo de ser suyas las notas que posee es el de autoposesión, y no el mero tener en propio. Y, por último, diferente modo de realidad es el del hombre que se pertenece a sí mismo no por el sistematismo de sus notas, sino por su carácter mismo de realidad personal. (Cfr. **IRE**, apéndice 7: “Sobre lo real y su realidad”).

³² Cfr. SAEZ CRUZ, Jesús, “La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 19 (1992), págs. 333 y ss.

Estos caracteres transcendentales por los que Zubiri define la realidad constituyen el ámbito de lo esencial: la sustantividad. La sustantividad es la unidad ontológica fundamental en la metafísica zubiriana, por oposición a la categoría de sustancia aristotélica.

Además de los caracteres transcendentales ya dichos, hay que describir la realidad como sustantividad, no como sustancia. Hay sustantividad cuando un contenido definido por tales y tales notas “es suficiente para ser de suyo lo que en propio es” (RR, 33), esto es, cuando tiene “suficiencia constitucional”. Más exactamente, “lo que la respectividad constitutiva constituye transcendentamente es la sustantividad.” (RR, 33).

La sustantividad como unidad de contenido, como unidad total de notas, es también unidad de sistema. La unidad de la sustantividad no es unidad aditiva ni causal, sino que es unidad *sistemática*. La sustantividad, como veremos más detalladamente, no es adhesión ni inhesión, sino *cohesión*. La sustantividad es siempre sustantividad sistemática (Cfr. RR, 34 y SE, 143-147), o también *respectividad sistémica*.³³

De este modo, la unidad metafísica de lo real es la sustantividad, que a la vez es una unidad sistemática. Esto pone en clara relación la teoría de la realidad de Zubiri con la *Teoría General de los Sistemas* propuesta inicialmente por Ludwig von Bertalanffy (1947 en adelante) partiendo de disciplinas biológicas y que, desde un punto de vista ontológico, evitaba el reduccionismo atomista y mecanicista para dar un enfoque holístico y organicista a la realidad, lo cual supone un cambio importante de paradigma científico y filosófico. La importancia de este punto de inflexión ha sido subrayada, entre otros, por el biólogo Henri Atlan:

La visión engañosa de la realidad de la que por fin estamos saliendo, es la del mundo como máquina inerte hecha de entidades aisladas unas de otras, separada de la conciencia y del alma por el dualismo 'cartesiano' al que da forma la mecánica de Newton, cuyo

³³ Los términos *sistemático* y *sistémico* significan aquí lo mismo. Aunque Zubiri emplea exclusivamente como adjetivo el término *sistemático*, nosotros utilizaremos sobre todo el de *sistémico* en clara referencia a los sistemas que describe la teoría general de sistemas.

modelo ha dominado todo el pensamiento científico desde la segunda mitad del siglo XVII hasta finales del siglo pasado. A ella se oponen a la vez la visión oriental, de naturaleza 'orgánica', 'dinámica', 'viviente', y la que nos propondría la física moderna, de un 'tejido cósmico' hecho de estructuras (*patterns*) en el cual la 'realidad última' no es ya la de los 'ladrillos elementales de la materia' sino un 'tejido dinámico de sucesos interdependientes'.³⁴

2.2 Sustancia, sustantividad y esencia.

La esencia no es una cosa esencial, sino lo esencial de una cosa. (SE, 180)

Como ya hemos señalado, el objeto de *Sobre la esencia* es realizar un análisis estructural de la realidad e identificar su momento esencial. Para ello Zubiri hace una dura crítica a los conceptos tradicionales de realidad y de esencia, basados todos ellos en premisas conceptuales, no físicas.

Previamente al análisis de la realidad que lleva a cabo, Zubiri critica los conceptos de esencia presentados por Husserl, Hegel y Aristóteles. Estos conceptos de esencia son racionalistas, no basados en una correcta conceptualización de la inteligencia como aprehensión impresiva de la realidad. Ante ellos Zubiri propondrá un estricto concepto de la esencia física e individual. Pero veamos antes esos conceptos erróneos del momento esencial de lo real.

³⁴ ATLAN, Henri, *Con razón y sin ella. Intercrítica de la ciencia y del mito*, Tusquets, Barcelona, 1991, pág. 36.

2.2.1. El concepto de esencia en Aristóteles.-

Según Aristóteles la esencia es el correlato real de la definición. La esencia es algo real pero acotado desde el *logos* definidor. A la vía de la definición (*logos*) añade Aristóteles la vía de la naturaleza (*physis*). Sólo es ente y sólo tiene esencia lo natural. Aunque en este sentido Aristóteles rescata el ser del mundo transcendente en que lo había situado Platón, el ámbito de lo esencial es para Aristóteles lo natural en tanto que opuesto a lo artificial, mientras que, por el contrario, Zubiri parte de la cosa-realidad como lo esencial, oponiéndolo a la cosa-sentido³⁵.

Pero no sólo hay esta reducción en Aristóteles sino que además lo primeramente definible es la sustancia, no el accidente. Sólo la sustancia es sujeto último de la definición. Dice Aristóteles que

una cosa está clara, y es que la definición en sentido primordial y absoluto y la esencia pertenecen a las sustancias.³⁶

La esencia es algo propio de la sustancia; en Zubiri, como veremos, es parte de la sustantividad.

	ARISTOTELES	ZUBIRI
lo esencial	lo natural	la cosa-real
lo esencializado	la sustancia	la sustantividad
la esencia	especificidad	las notas constitutivas últimas individuales

La esencia para Aristóteles es propiamente la especificación o quiddidad (*quod quid erat esse*). Todo lo inespecífico, todo lo individual, es inesencial. Aristóteles desecha lo accidental, subsume lo individual en lo universal: de lo que no es posible el conocimiento científico dice que no posee esencialidad. Frente a ello Zubiri recalcará que lo esencial no es lo

³⁵ Nótese que Zubiri no contempla como distinción esencial en lo real la que separa lo natural y lo artificial, por cuanto acepta la conceptualización de lo artificial como una totalidad organizada, al igual que la vida, aunque a otro nivel. Estaría aquí en la línea de lo que se ha llamado una *ontología cibernética* (cf. GUNTHER, citado en MORIN, Edgar, *El paradigma perdido*, Kairós, Barcelona, 1992 [4ª ed.], pñag. 25)

³⁶ ARISTOTELES, *Metafísica*, 1030 b. 5: ed. trilingüe por V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1987.

específico, sino lo estrictamente físico e individual. Zubiri, en una línea de izquierda filosófica, revalorizará desde un punto de vista metafísico lo individual como el momento más esencial de lo real: “no hay nada real que no sea individual.” (SE, 137; SH, 189). Los conceptos, por ejemplo, en cuanto que son abstracciones y se alejan de lo individual, los calificará Zubiri de “irrealidades”. (Cf, IL, 89 y ss.)³⁷

Pero si ya en la acotación del ámbito de lo esenciado no está Zubiri de acuerdo con Aristóteles (Cfr. SE, 83-85), donde la divergencia es más acusada y con más consecuencias teóricas es en el ámbito de lo esenciado. En el caso aristotélico lo esenciado es la sustancia. Aquí es donde Zubiri descargará toda su potencia crítica sustituyendo el concepto de sustancia por el de sustantividad.

En la filosofía aristotélica es la sustancia lo que propiamente tiene entidad y, por ello, esencia. La sustancia (*hypokeimenon*) se caracteriza por su subjetualidad y su separabilidad. Es pues lo que subyace a los accidentes y es propiamente separable de ellos. Esta ontología de niveles, esta ontología de lo separable será sustituida en Zubiri por una *ontología sistémica*³⁸ donde no cabe la separabilidad y donde el enfoque es *holístico-reticular*.³⁹ Zubiri no acepta el carácter de subjetualidad de la

³⁷ Wessell ha llamado la atención sobre el nominalismo en la filosofía de Zubiri cuando afirma que “la filosofía de Zubiri es extremadamente nominalista, pero simultáneamente monista y pluralista” (WESSELL, Leonard Jr., *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992, pág. 104). Las razones expuestas por Wessell para justificar tal afirmación son otras y más oscuras que las que aquí se esgrimen. Nuestra intención sería tildar de nominalista a la filosofía zubiriana de modo muy puntual y basándonos en la afirmación de que todo lo real es individual. Sin embargo, Wessell justifica de un modo un tanto oscuro la etiqueta de nominalista para la filosofía zubiriana basándose en el concepto del “de-suyo”.

³⁸ Se identifica así realidad intramundana con sistema y con respectividad. Como señala Ellacuría “la realidad intramundana es toda ella sistema: todas las realidades son intrínsecamente respectivas y esto hace en función transcendental que la realidad sea intrínseca y formalmente sistema. Sistema constitutivamente dinámico”. (ELLACURÍA, Ignacio, “La idea de Filosofía en Xavier Zubiri”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Tomo I, Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pág. 521)

³⁹ La visión de lo real como *sistema total* con la consiguiente respectividad e interdependencia entre sus componentes se deja ver en palabras como las siguientes: “Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas no son estrictamente sustantivas; sólo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos”. (SH, 466; cfr. también IRE,

sustancia, ya que desde el punto de vista predicativo “toda realidad, sea cualquiera su índole, puede ser convertida en sujeto de predicación.” (SE, 86)

Pero esto deja intacta la índole física de lo real. Es decir, “no todas las realidades que son sujeto de predicación son, por eso, *sub-jectum* en cuanto a realidad.” (SE, 87)

Frente a Aristóteles, que supone la sustancia como sujeto de accidentes, Zubiri propone la sustantividad como *sistema de notas*. La visión de la realidad cambia totalmente con el enfoque zubiriano. Para Aristóteles la unidad metafísico-ontológica primordial es la sustancia: “si el universo es como un todo, la sustancia es su primera parte.”⁴⁰

Y esta sustancia no sólo es “subjectum” en Aristóteles, sino que además la entiende como quiddidad o especificidad, esto es, de modo universal e ideal.

Diciéndose Ente en tantos sentidos -afirma Aristóteles-, es evidente que el primer ente de éstos es la quiddidad, que significa la sustancia (...) y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna que otra cosa del ente en este sentido.⁴¹

Sin embargo, dado que no podemos entender toda realidad como realidad subjetual, el concepto de sustancia se queda corto para una nueva ontología. Por ello, Zubiri, introduce el concepto de sustantividad como sistema de notas:

a la estructura radical de toda realidad, aunque envuelva ésta un momento de subjetualidad, he llamado sustantividad, a diferencia de la sustancialidad, propia tan sólo de la realidad en cuanto subjetual. La sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa. (SE, 87)

204). Como hemos señalado, quizás sólo a raíz de esta rigurosa precisión sobre sentido la imprecisa diferenciación entre respectividad interna y la respectividad constituyente.

⁴⁰ *Ibíd.*, 1069 a 20; cfr. también 1028 a 30: “de suerte que el Ente primero, y no un Ente con alguna determinación, sino el Ente absoluto, será la sustancia”.

⁴¹ *Ibíd.*, 1028 a 13-20.

Como señala Zubiri, el enfoque aristotélico consiste en ir de fuera a dentro ya que “se parte de las notas y se consideran como algo que afecta (accidentes) a la cosa real, sujeto (sustancia) de ellas.” (SE, 125).

Por el contrario, el enfoque zubiriano es de dentro a fuera: “se parte de la cosa y vemos en las notas no algo que un sujeto tiene, sino aquello en que la cosa es actual.” (SE, 125).

Los dos enfoques son compatibles, teniendo en cuenta que el momento de sustantividad es anterior al de la subjetualidad:

La visión de fuera a dentro es una visión en inhesión y conduce a una teoría de las categorías del ente. La visión de dentro a fuera es una visión en actualización o proyección y conduce a una teoría de las dimensiones de la realidad. (SE, 127).

Con ello queda Aristóteles superado por Zubiri, por cuanto la sustancialidad se articula y es mero momento de la sustantividad. Hay ocasiones en que materialmente sí coinciden sustantividad y sustancialidad (cuerpos inorgánicos), pero en otras la sustancia se articula en la sustantividad sin tener ninguna unidad ontológica propia (sustancias insustantivas en los seres vivos como son azúcares o proteínas que forman parte de ellos). Por tanto,

la división de lo real en sustancia y accidente no es metafísicamente primaria. La división primaria y fundamental de lo real es sustantivo-insustantivo. La máxima unidad metafísica es la unidad estructural de la sustantividad. (SE, 514).

Aristóteles, además, para llegar a la esencia de la sustancia da el rodeo de la definición y del logos, con lo cual arriba a una esencia lógica, a una especificidad o quiddidad, dejando como inesencial lo individual. Y esto es inadmisibile para Zubiri, pues olvida que la esencia no es algo lógico, sino que es primaria y formalmente físico. La esencia física que Zubiri persigue es una “esencia constitutiva” y no como Aristóteles, una “esencia quidditativa”. Así, la esencia quidditativa de Aristóteles no se refiere “sino al contenido de aquello en que conceptivamente coinciden los individuos” (SE, 222), dejando como inesenciales las diferencias. Son estas diferencias individuales las que Zubiri no tiene ningún pudor en adscribir a lo esencial. Como veremos más adelante, la primacía de la

esencia quidditativa frente a la individual en Aristóteles es consecuencia de la prioridad que en el terreno del lenguaje se otorga al juicio predicativo frente al posicional, que Zubiri considerará más radical. (Cfr. **SE**, 353; **IL**, 151; *infra* pág. 139).

2.2.2. El concepto de esencia en Hegel y en el racionalismo.-

Tanto Hegel como en general el racionalismo identifican la esencia de la cosa con su concepto, esto es, la esencia de algo será el concepto con el que la cosa está conforme para ser tal cosa. En suma, suponen que la estructura de la realidad y la estructura de la razón son una y la misma cosa y, por tanto, que la esencia de las cosas no es sino una esencia racional. Lo real se funda en lo racional, es esto último lo que posibilita y *pone* lo real. Como vemos es ésta también una posición diametralmente opuesta a la concepción arracional de la realidad propuesta por Zubiri donde “la estructura del conocimiento, del logos, no es la estructura de la realidad” (**SE**, 323).

La esencia como concepto admite dos variaciones. Entendida como concepto formal tenemos la posición hegeliana; entendida como concepto objetivo tenemos la posición racionalista general.

I/ Si entendemos el concepto como el acto mismo de concebirlo tenemos el concepto formal. Este no es sino la actividad misma de la razón en su pensar. Por otro lado, lo ya concebido es el concepto objetivo. Así, según la filosofía hegeliana,

todo el ser de la cosa real en cuanto real, le está conferido por la concepción formal de la razón. Ser consiste en ser concebido. (**SE**, 36).

Y esta razón, por ser fundamento de lo real, es además razón divina. En Hegel hay pues una identificación de metafísica, teología y lógica, donde en última instancia todo se reduce a lógica, a logos, a concepto. Hegel propone en su sistema una onto-teo-logía.

La esencia es en Hegel un momento de la concepción formal del sujeto pensante. De ahí que lo real sea un mero momento del concepto. Como señala Hegel, “el concepto es la verdad del ser y el ser un momento del concepto” (*Enciclopedia*, § 159).

Y el concepto como verdad del ser es la esencia para Hegel. Hegel culmina así toda la tradición moderna de ensalzamiento del sujeto racional que Zubiri se propone desarticular. Con Hegel se da la total minusvalorización de lo real frente a la racionalidad del sujeto. Para Hegel,

la única sustancia es el sujeto pensante: su esencia es su función de concebir, esto es, de engendrar, de producir cosas; y la esencia de éstas no es sino el ser meras posiciones, meros conceptos del pensar, es decir, del sujeto pensante (**SE**, 45)

Frente a esta posición hegeliana, Zubiri niega categóricamente que el ser sea un momento del concepto (“*Das Sein ist ein Moment des Begriffs*”, Hegel), ya que eso supone un primado de lo lógico sobre lo real y un concepto unilateral de la razón. Según Zubiri, “no existe eso que Hegel llama la Razón; sólo existen razones intrínsecamente distintas” (**SE**, 47).

Además, la concepción de la razón hegeliana excluye el error, y el hecho fáctico del error supone y prueba la distancia entre pensar y ser. Por último, en el devenir dialéctico hegeliano, la esencia como supuesto del ser sería posición del pensar. Habría pues un devenir, pero no un devenir ontogenético, sino “un devenir logogenético” (**SE**, 57)

II/ Si entendemos el concepto como concepto objetivo, esto es, lo concebido por el pensar, la esencia sería la representación conceptual de la cosa. Es la visión del racionalismo a partir de Descartes y que culmina en Kant. De esta guisa, lo real queda reducido a la realización fáctica de un concepto objetivo, de una representación. Una esencia así entendida sería anterior a lo real, tendría el carácter de un *a priori*. Y al mismo tiempo sería fundamento de lo real en cuanto que lo real se mensuraría con respecto a esa esencia o concepto objetivo. Las cosas no serían sino verdad ontológica de su concepto objetivo.

Asímismo, la esencia como concepto objetivo constituiría el orbe de los posibles frente a la realidad que sería su realización fáctica. Este orbe de los posibles tendría una existencia ideal. A toda esta parafernalia racionalista de los conceptos objetivos la denomina Zubiri “la vía de la causalidad inteligente”. Esta vía

lleva a descubrir las ideas como anteriores a las cosas y como canon individualmente exhaustivo de su realidad individual. (SE, 63).

Además,

al confundir la esencia con el paradigma intelectual (...) se elude decir qué es la esencia en sí misma como momento real de la cosa (**Idém**).

El racionalismo reduce lo real a conformidad con el concepto objetivo, con lo que caracteriza lo real como verdad ontológica. Pero esto sólo sucede si entendemos la inteligencia como mera inteligencia concipiente o logos racional. Sin embargo, si entendemos la inteligencia como inteligencia sentiente entonces

antes de una verdad ontológica (que bien pudiera llamarse una verdad conceptiva) hay una que yo llamaré *verdad real*, que es fundamento de aquélla (SE, 68).

Queda así claramente distinguida la posición de Zubiri frente a la concepción racionalista de la esencia. Mientras que ésta hace referencia a una esencia metafísica con la que lo real ha de ser concebido (concepto objetivo), Zubiri se refiere siempre a una esencia física sin la que lo real no puede tener realidad física.

2.2.3. El concepto de esencia en Husserl.-

La concepción husserliana es una concepción de la esencia como *eidos*, como sentido, negando por tanto el carácter físico e individual que

Zubiri atribuye a la esencia. La concepción de la esencia que Husserl propone se debe a su búsqueda de un saber absoluto frente a los empíricos. Y lo que fundamentaría ese saber absoluto serían las esencias, no como partes físicas de las cosas, sino como aquello a lo que remiten las cosas en su búsqueda de una ley necesaria. Las esencias son para Husserl independientes de toda realidad, aunque la realidad necesita de la esencia como su fundamento.

La conciencia se convierte para Husserl en intuición de esencias, intuición de *eidos*. La conciencia es intencionalidad; es el *intentum*. Lo aprehendido no es realidad de hecho (eso sería cuestión de saber empírico), sino sentido puro. El “eidos” es el término intencional de la conciencia. Y es la intencionalidad la que abre el área del sentido objetivo. Así, la conciencia es un acto dador de sentido, de manera que

lo aprehendido en cuanto aprehendido, es decir, no como término fáctico de un hecho de conciencia, sino como sentido objetivo de su intención, ya no es realidad, sino eidos (...). La esencia no es, pues, sino la unidad eidética de un sentido. (SE, 26).

Hay en Husserl, como señala Leszek Kolakowski, una búsqueda de universales -que serían las esencias- en su intento de fundamentar un saber absoluto:

la intuición eidética, sin embargo, no es un procedimiento de abstracción, sino una clase especial de experiencia directa de los universales (...). Para Husserl los universales no son inferidos de los particulares, sino que son dados directa, corporalmente ⁴²

De este modo, Husserl parte, al contrario que Zubiri, de que lo esencial no es la cosa-realidad, sino la cosa-sentido. Para Husserl esencia y realidad son dos órdenes separados, mientras que para Zubiri la esencia es parte de la realidad. En Husserl la esencia como sentido se basta a sí misma y no sólo es independiente de lo real, sino que además lo funda. Según Zubiri los supuestos de los que Husserl parte son erróneos. En primer lugar, Husserl se dirige a lo absoluto por la vía del saber, de la conciencia, no de las cosas. Así, según Zubiri, Husserl

⁴² KOLAKOWSKI, Leszek, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Ed. Alianza, 1983, pág. 42.

“logrará a lo sumo un tipo de pensar esencial, pero jamás la esencia de las cosas” (**SE**, 28).

Además, Husserl tiene una idea de la conciencia sustantivada, cosa que Zubiri rechaza, pues cree que no hay propiamente conciencia, sino tan sólo actos conscientes (Cfr. **TFJ**, 86; **SE**, 29; **DE**, 48). La sustantivación de la conciencia es una característica de la filosofía moderna que Zubiri criticará a lo largo de su obra *Inteligencia sentiente*. Frente a tal sustantivación, la idea básica de Zubiri afirma que los actos de la intelección “no son intelectivos por ser conscientes, sino que son conscientes por ser intelectivos.” (**IRE**, 162).

Por lo que se refiere al propio contenido de la filosofía de Husserl, Zubiri lo critica por cuanto no hay concepto de esencia pura o sentido puro, ya que la esencia es siempre “esencia-de” algo. En Husserl esencia no es parte física e individual de algo, sino que con algún tinte platónico, esencia es regulador universal *a priori* de lo real. Afirma Zubiri que

las cosas no remiten a la esencia como a un sentido regulador *a priori* de su realidad. Las cosas guardan con la esencia un respecto más íntimo: no remiten a ella, sino que la poseen intrínsecamente; las esencias están realizadas en las cosas, son un momento intrínseco y formal de ellas (**SE**, 30).

Con Husserl sí que hay un pensamiento “esencialista” en su mal sentido. En ese esencialismo husserliano, la esencia no es relativa a la realidad (Zubiri), sino que es la realidad relativa y fundada en la esencia como sentido. Con Husserl “es el saber de la esencia lo que contituye el metro del saber de la realidad” (**CLF**, 223).

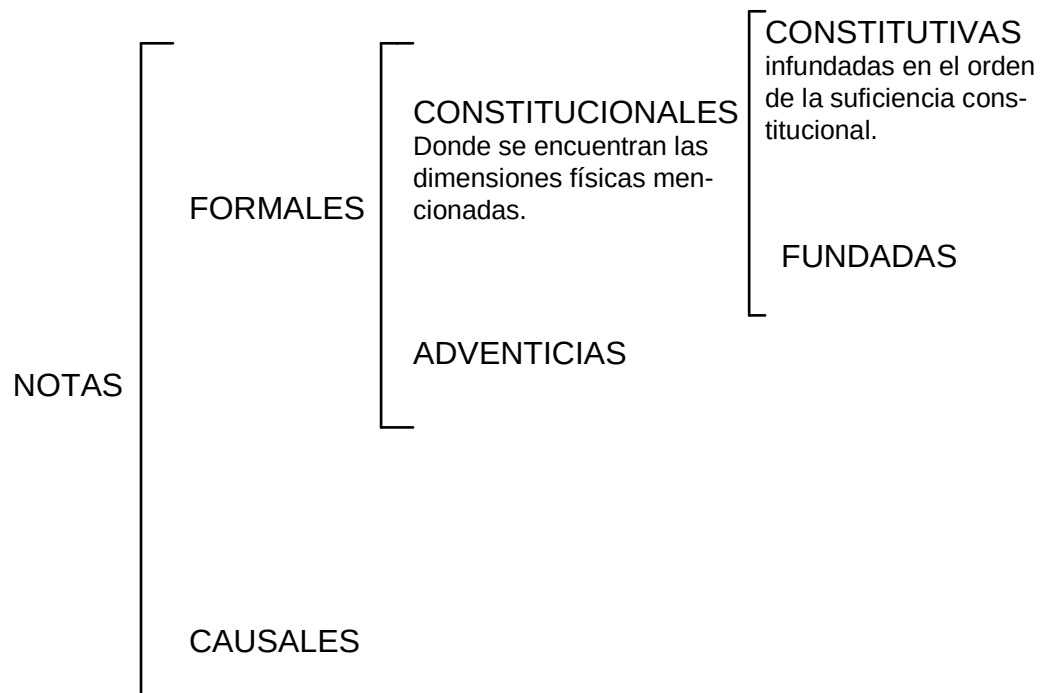
Frente a esta concepción transfísica, Zubiri propone su visión física donde la esencia es algo fáctico no más allá de lo real, sino en y por lo real.

2.3. Hacia un concepto estructural-dinámico de la realidad

La estructura no es sustancia, sino sustantividad (...). Lo principal en cuanto tal es estructura. (SE, 513)

Hemos visto ya que lo real no es la verdad ontológica (racionalismo), donde existen dos términos siendo uno mensura del otro. La realidad verdadera es la verdad real, verdad que pertenece a la cosa misma. Esta verdad se actualiza en las mismas notas que la cosa posee y que nos descubren una determinada *riqueza*, una determinada *solidez* y un determinado *estar siendo* o estabilidad (Cfr. SE, 127-130 y IRE, 239-241). Sólo las notas de la cosa que son momentos de esas dimensiones físicas de lo real son notas que pertenecen a *la realidad simpliciter*. La riqueza, la solidez y el estar siendo son dimensiones físicas propias de la sustantividad de la cosa. De ahí que sólo las notas que contribuyan a esa riqueza, solidez y estar siendo son propiamente notas de la sustantividad.

Podemos clasificar las notas de la realidad del siguiente modo:



Las *notas de tipo causal* son “las notas que se refieren a su conexión activa o pasiva, necesaria o no, con otras realidades” (SE, 135). Estas notas no las posee la cosa referida a sí misma y, por tanto, según Zubiri, no interesan en la consideración de lo esenciado (sustantividad). Son propiamente las *notas formales* las que hacen referencia a la cosa considerada en sí misma, independientemente de otras realidades. Dentro de las notas formales hay notas que, aunque pertenecen a la índole misma de la cosa, han sido adquiridas por su conexión con otras: son las *notas adventicias* que, por tanto, quedan también excluidas del ámbito de lo esenciado. Así, las notas que formalmente son parte de la índole de una cosa sin que se deban a relaciones de esa cosa con otras son las que Zubiri denomina *notas constitucionales*. Es en esta constitución donde se encuentran las dimensiones de más o menos riqueza, más o menos solidez y más o menos estar siendo (estabilidad).

La constitución así entendida -dice Zubiri- es de carácter físico y no lógico; es también rigurosamente individual (...) No hay nada real que no sea individual. (SE, 137).

Queda pues claro que la constitución o unidad de notas constitucionales de una cosa es la realidad esenciada o sustantividad. Las notas constitucionales lo que constituyen es la sustantividad (respectividad constituyente). Además, la unidad constitucional no es una unidad aditiva, no es unificación o unión, sino unidad primaria. Esto significa, según Zubiri, que

en la unidad, una vez existente, cada nota es función de las demás, de suerte que sólo en y por su unidad con las restantes es cada nota lo que es dentro de la cosa real. (SE, 143).

Las notas constitucionales lo que constituyen en cuanto unidad es un *sistema*, de modo que la *unidad constitucional* es una *unidad primaria de sistema*.

En este punto es donde hay que señalar la importancia de estas consideraciones para la constitución de una nueva ontología⁴³. Esta

⁴³ Hay que recordar nuevamente que “ontología” es un término que Zubiri rechaza por cuanto es la disciplina que estudia el ser y el ser es sólo un momento de la realidad. Sin embargo, de no decir expresamente lo contrario, si empleamos “ontología” u “ontológico” nos referimos siempre --por abreviar y por utilizar una terminología frecuente

nueva ontología es una *ontología sistémica* donde se rechaza la tradicional ontología compartimentada o de niveles. La nueva ontología caminaría acorde con lo propuesto por Ludwig von Bertalanffy en su *Teoría general de los sistemas* (1968) y con las consideraciones ontológicas de la *Teoría evolucionista del conocimiento* (*Evolutionäre Erkenntnistheorie*), desarrollada por Gerhard Vollmer, Wuketits, Riedl *et alii*, siguiendo la tesis del premio Nobel Konrad Lorenz.

Como señala Franz M. Wuketits, seguidor de la teoría evolucionista del conocimiento, se puede hablar de una nueva disciplina llamada “bio-ontología”, la cual recogería los aspectos de organización de lo vivo e introduciría un dinamismo emergentista en la conceptualización de lo real (en especial lo real en cuanto a sistemas vivos). Este dinamismo coincide con el carácter emergentista que también Zubiri otorga a lo real, precisamente por entender lo real como sistema de respectividades.⁴⁴ Wuketits en su bio-ontología parte asimismo de un supuesto proto-ontológico: “el mundo es un sistema de sistemas o una jerarquía de sistemas”.⁴⁵

Con ello se contempla lo real como un juego de cajas chinas (sistemas y subsistemas), y se rechaza la tradicional ontología de niveles (“*Schichtenontologie*”) en favor de una ontología de redes o reticular (“*Netzwerk-Ontologie*”). De este modo, según Wuketits, los dos postulados de una Bio-ontología serían pues: (1) que los sistemas vivos se presentan en todos sus grados de complejidad como *sistemas dinámicos* sujetos a un proceso de evolución, y (2) que todos los subsistemas de un sistema vivo están en *efecto recíproco*

que no posee connotaciones peyorativas como en Zubiri-- a una teoría de la realidad y a lo relativo a ella.

⁴⁴ Cfr. *infra*, cap. 3.5. Zubiri señala explícitamente que “todas las sustantividades del universo (...) son constitutivamente *emergentes*”. (EDR, 130). Es patente en muchos aspectos que la teoría de la realidad zubiriana responde al proyecto de una bio-ontología o de “una ontología general compatible con la teoría de la evolución, (...) [la cual] no sería compatible con la experiencia y el lenguaje ordinarios, como lo es, por ejemplo, la ontología aristotélica. Esa ontología debería excluir la posibilidad de sustantivar relaciones y permitiría por el contrario desenmascarar el concepto de sustancia, sobre todo en sus acepciones esencialistas, como atavismo empírico”. (PACHO, J., “Fisiomorfismo de la razón versus racionalismo. Implicaciones ontoepistémicas de la teoría evolucionista del conocimiento”. *Pensamiento*, 186, (1991), pág. 220.

⁴⁵ F.M. WUKETITS, “Die Organisation des Lebendigen: Aspekte zu einer Bio-ontologie”. En *Sprache und Ontologie*. Akten des 6. Internationalen Wittgenstein Symposiums. Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 1982, pág. 377.

(*Wechselwirkung*) unos con otros, y por ello hay que representarlos mediante una bio-ontología de redes, constitutiva de relaciones causales-circulares.

Al igual que Zubiri, este nuevo enfoque se propone introducir el evolucionismo biológico en el marco de una ontología dinámica⁴⁶, no estática como la tradicional. Wuketits señala asimismo que “el desarrollo biológico puede ser descrito como un proceso sistémico-jerárquico.”⁴⁷

La unidad básica de lo real es pues sistema. Según Zubiri, un sistema se define por “la interna concatenación e interdependencia de todas sus notas”, siendo esa concatenación “la posición de cada nota respecto de todas las demás” (**SE**, 144). No es el sujeto quien “pone” la realidad (idealismo), sino que será la realidad sistémica la que hará emerger ontoevolutivamente al sujeto. Coinciden en esta tesis tanto la Teoría General de los Sistemas, la Teoría Evolucionista del Conocimiento y el mismo Zubiri al señalar que “lo real no es sujeto, sino sistema” (**IRA**, 190).

Además de la característica de *posición* determinada de cada nota, tiene el conjunto de notas de un sistema la propiedad de la *clausura*, esto es, que las notas que lo componen están como cerradas en sí mismas, o sea, tienen un grado de independencia de otras realidades. Esta *unidad de sistema* así caracterizada por la posición de cada nota en el conjunto y por una cierta clausura del conjunto es lo que Zubiri denomina *sustantividad* o *realidad esenciada*, formada por las notas constitucionales (**SE**, 146). Este tipo de unidad es el que nos va a permitir hablar del carácter estructural-dinámico de lo real.

Todo esto coincide en líneas generales con lo expresado por L. von Bertalanffy en su teoría general de los sistemas y con las consecuencias filosóficas derivadas de tal teoría. Bertalanffy distingue al igual que Zubiri

⁴⁶ El carácter dinámico de la realidad es esencial en la filosofía zubiriana. Lo estructural de la realidad se define por su *respectividad dinámica*. Cfr. por ejemplo cuando Zubiri señala que “cada sustantividad es dinámica... la respectividad misma, y la unidad que todas estas realidades sustantivas constituyen es una respectividad dinámica”. (**EDR**, 314)

⁴⁷ *Ibíd*, pág. 378

entre conjuntos de *elementos sumativos* y conjuntos de *elementos constitutivos*. Y señala asimismo que

las características constitutivas son las que dependen de las relaciones específicas que se dan dentro del complejo; para entender tales características tenemos por tanto que conocer no sólo las partes, sino también las relaciones.⁴⁸

Para Bertalanffy esta nueva concepción sistémica supone nada más y nada menos que un nuevo paradigma científico, pues va más allá de lo meramente ontológico para asentar las bases ontológicas y epistemológicas de la ciencia. Señala también la existencia de

una filosofía de sistemas, una reorientación del pensamiento y de la concepción del mundo como consecuencia de introducir la noción de sistema como nuevo paradigma científico (en contraste con el paradigma lineal-causal analítico y mecanicista de la ciencia tradicional)⁴⁹

Estas consecuencias más amplias, así como otras importantes propiedades del concepto de sistema, son cosas que Zubiri no desarrolla, quizás por no salirse de su propia tarea. Lo cierto es que Zubiri no hace referencia en absoluto a la Teoría General de los Sistemas, aún cuando en *Sobre la esencia* resalta la gran importancia de los conceptos de sistema y de estructura para su teoría de la realidad. Recordemos que el arranque oficial de la Teoría General de los Sistemas hay que fecharlo en 1954, ocho años antes de la publicación de *Sobre la esencia*, con la fundación de la Sociedad para la Investigación General de Sistemas por Bertalanffy y otros. Los lugares comunes entre ambos autores respecto a la noción de sistema, así como ciertas consecuencias coincidentes de esa noción, parecerían indicar que Zubiri conocía y aprobaba al menos en sus líneas fundamentales la teoría general de los sistemas. Nos limitaremos aquí y en algún punto de lo que sigue a señalar esas coincidencias sin más.

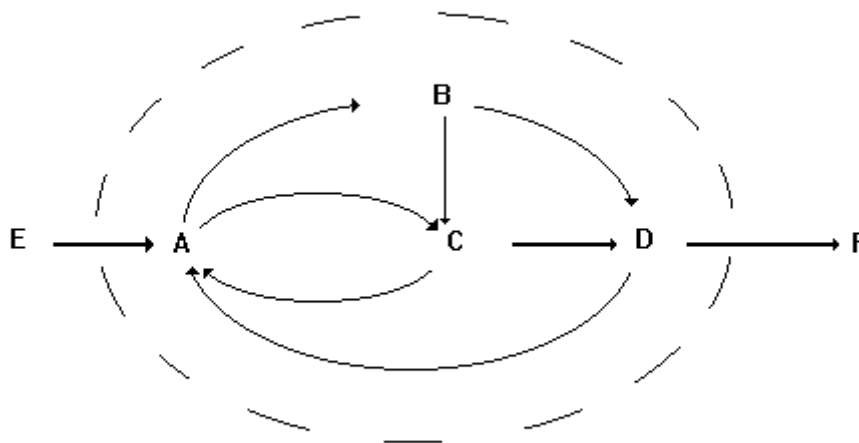
⁴⁸ L. VON BERTALANFFY, *Teoría general de los sistemas*, FCE, 1981, Madrid, pág. 55

⁴⁹ L. VON BERTALANFFY, *Perspectivas en la teoría general de los sistemas*, Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1986, pág. 151. Sobre la noción de sistema evolutivo frente a la de ser estático tradicional *cfr.* también LEINFELLNER, Werner, "Ontology of evolution: Ontology of Becoming or Becoming of an Ontology?", en *Sprache und Ontologie*, op.cit., pág. 367-376.

En teoría de sistemas se dice que algo es un sistema si cumple dos condiciones: 1ª/ si una cosa se comporta como una totalidad; y 2ª/ si su comportamiento se altera al privarle de algunos de sus componentes.⁵⁰ Es el caso de la sustantividad zubiriana. Un sistema sería un objeto complejo definido mediante la terna

$$< C, E, S >$$

donde C es la composición del sistema; E es su entorno y S es su estructura. A su vez, por ejemplo, C puede estar compuesto por diversos elementos: $C = \{ A, B, C, D \}$, y E serían los elementos externos que influyen en el sistema o son influidos por él, aunque no ambas cosas a la vez, ya que en ese caso quedarían incluidos en el propio sistema: $E = \{ E, F \}$. S representa las relaciones entre las partes del sistema. En el caso de Zubiri sería la respectividad. De este modo la estructura de un sistema se podría representar por medio del siguiente grafo:



La sustantividad posee las características propias de todo sistema simple. Además de la posición y la clausura de sus notas, su razón formal

⁵⁰ Para esta definición de sistema y la caracterización formal que añadido a continuación he seguido la obra de ARACIL, Javier, *Máquinas, sistemas y modelos. Un ensayo sobre sistémica*. Tecnos, Madrid, 1986, págs. 100-108. En este punto Aracil sigue a Mario Bunge en su obra *A World of Systems*, Reidel, Dordrecht, 1979.

es la *suficiencia constitucional*, es decir, posee las suficientes notas constitucionales para ser tal o cual sustantividad. La clausura de las notas le da a la sustantividad un caracter de *totalidad* ya señalado por Beralanffy como propiedad de todo sistema, y que supone la irreductibilidad del todo a las partes y la actuación operativa de lo sustantivo como un todo. Esa suficiencia constitucional propia de la sustantividad no ha de confundirse con lo que los escolásticos llamaban suficiencia en el orden de la existencia. Ese tipo de suficiencia es otro problema que el de la sustantividad. Según Zubiri, “la suficiencia en el orden de la aptitud para existir es, en efecto, consecutiva a la suficiencia sustantiva en el orden de la constitución” (SE, 155).

Tampoco ha de confundirse la suficiencia constitucional con la sustancialidad, tal como hemos señalado anteriormente. Esto lo verifica el hecho de que haya “sustancias insustantivas” (SE, 156) que en un momento dado son sistemas con suficiencia constitucional (ej: azúcar puro) y en otro momento son ya sustancia sin suficiencia constitucional, o sea, sustancia insustantiva o mero elemento constitutivo de un sistema (ej: azúcar en el organismo). Este concepto de “sustancia insustantiva” es de gran importancia para la crítica a Aristóteles por cuanto supone baladí la distinción entre lo sustancial y lo accidental. La verdadera oposición no es lo sustancial-accidental, sino lo sustantivo-insustantivo. Así pues,

es claro que todo accidente es insustantivo, pero la recíproca no es cierta: no todo lo insustantivo es accidental. Hay realidades insustantivas: todas las sustancias que componen un organismo (SE, 164).

Zubiri no cree acertado llamar a algo accidental y excluirlo por ello como tal. Existe lo insustantivo, pero no por eso es accidental meramente, sino que muy bien puede ser sustancial.

La sustantividad como sistema no sólo tiene los caracteres de posición y clausura de notas, totalidad y suficiencia constitucional, sino también el de *individualidad*. Toda sustantividad “es formalmente individual en sentido amplio, esto es, sea singular, sea estrictamente individual” (SE, 165).

Zubiri distingue lo singular de lo estrictamente individual por cuanto lo primero es individualidad numeral, donde ser individuo es simplemente no ser otra cosa, mientras que individualidad estricta es la individualidad propiamente dicha que no sólo se distingue de lo otro, sino que “posee una interna determinación” (SE, 139).

Para Zubiri, la individualidad no es un caracter más de la sustantividad, sino que es un momento constitucional de lo sustantivo. Al contrario que la filosofía tradicional aristotélico-tomista, donde lo individual era lo accidental y siempre producto de una individuación de la especie o quiddidad, Zubiri mantiene que “no hay individuación de la especie, sino especiación del individuo” (SE, 166). La especie es siempre momento secundario y fundado en lo individual. De esta manera, la metafísica zubiriana se presenta como una metafísica de la individualidad y de la diferencia, acorde con la teoría general de los sistemas y enfrentada a la metafísica de la unidad formal y de la identidad lógica de la filosofía clásica.⁵¹

La metafísica tradicional, con Platón y Aristóteles a la cabeza, se ha colocado en la perspectiva de la especie, accediendo a la categoría de individuo por la concreción. Ello se debe a que se ha movido en el orden conceptivo y lógico, no en el orden físico de las cosas. La individualidad no se identifica con la mera concreción. La concreción y también la incomunicabilidad son caracteres consecutivos a la ya previa constitución de lo individual. Asimismo, también lo singular es mero momento de lo estrictamente individual, porque aunque no hay individualidad sin singularidad, sí hay singularidades no individuales. Así, los elementos de una clase de cosas iguales, por ejemplo lápices rojos, son todos ellos singulares, pero no individuales.

⁵¹ El aspecto de la identidad lógica en la metafísica clásica lo resalta asimismo I. Izuzquiza en su excelente estudio sobre la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann. Según Izuzquiza, “la racionalidad sistémica supone, en cierto modo, abordar bajo una nueva luz *el problema fundamental de la unidad y de la diferencia*. Para la teoría de sistemas, sólo hay unidad en tanto ésta es unidad de diferencias, en tanto es una *unitas multiplex*. La unidad no puede ya nunca privilegiarse sobre el concepto de diferencia, y es sólo tal unidad en tanto está compuesta de diferencias que son siempre reales y actuantes”. IZUZQUIZA, Ignacio, *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Anthropos, Barcelona, 1990, pág. 176. Cfr. asimismo BACIERO, Carlos, “Metafísica de la individualidad”, en *Realitas I*, Sdad. de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, págs. 159-219.

Considerando el mundo desde un punto de vista estructural-dinámico tal como lo hace Zubiri, se nos aparece ese mundo como “un movimiento progresivo y evolutivo desde la realidad meramente singular a la estricta realidad individual sustantiva” (SE, 171).

Así, en primer lugar, está el orden de lo material inorgánico, donde partículas, átomos y moléculas poseen una singularidad (individualidad singular), pero no una estricta individualidad. Hay en este orden “una multiplicidad indefinida puramente numérica” (SE, 171).

En un segundo momento, y con la estabilización de la materia, hay ya un paso entre la mera singularidad y la individualidad, ya que no hay dos trozos de materia macroscópica idénticos. En un tercer momento, definido por la vitalización de la materia estable, hay ya un esbozo de la individualidad estricta (“cuasi-individualidad”). En cuarto y último lugar, tenemos ya la estricta sustantividad individual con “la inteligización de la animalidad”. Es el caso del hombre. Hay una progresiva individualización y sustantivación que parte de la materia hasta llegar evolutiva y dinámicamente al hombre. Este sería la sustantividad e individualidad plena. El carácter evolutivo-emergente con el que Zubiri define formalmente lo real desdice al mismo Aristóteles cuando conceptúa el ente como sustancia. Señala Zubiri que

en la escala metafísica de las realidades asistimos a una progresiva sustantivación de la sustancialidad y no al revés (...); el momento de sustancialidad se va esfumando a beneficio del momento de sustantividad (SE, 296).

La individualidad es una categoría que se ve justificada evolutivamente. No se parte de la especie para llegar al individuo: expresado metafísicamente, no se parte de la esencia quidditativa para llegar a la esencia constitutiva-individual.

Ocurre exactamente al contrario: lo individual en su articulación y emergencia evolutiva da lugar a la especie, esto es, la *esencia constitutiva* da lugar a la *esencia quidditativa* o especie. La quiddidad pierde con Zubiri esa importancia logicista que había tenido en la metafísica tradicional, ganándola ahora la esencia individual o

constitutiva. La importancia que se había otorgado a lo quiditativo o a la especie se dio desde un punto de vista lógico-conceptual, despreciando lo físico-natural-evolutivo de las cosas mismas. Esto mismo señaló ya Nietzsche en varios lugares como, por ejemplo, al afirmar que

la omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos⁵²

Nótese aquí cómo Nietzsche identifica lo real con lo individual: esta es la visión que acaba con el punto de vista aristotélico-escolástico.

Desde un punto de vista exclusivamente biológico, también se ha reganado la categoría de la individualidad como prioritaria y fundante respecto a la de especie y género. Así, por ejemplo, G. Montalenti ha podido decir que

la evolución apunta hacia las diferencias individuales como elemento básico sobre el que puede actuar la selección. De este modo, en vez de considerar únicamente fundamentales a los caracteres generales, la biología moderna ha reconocido una de las propiedades más típicas de la vida: la individualidad.⁵³

Aunque en el apartado siguiente analizaremos ya las características de la esencia de la sustantividad, ahora, para resaltar el carácter dinámico de lo real, habrá que exponer la articulación entre la esencia individual en sentido estricto y la especie o quiddidad. Como más adelante veremos la esencia es el conjunto de notas constitutivas de la sustantividad, esto es, el conjunto de notas constitutivas de las notas

⁵² NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Rev. Teorema, 1980, pág. 9. El olvido de lo natural por parte de la metafísica tradicional y el intento nietzscheano de recuperarlo ha sido puesto de relieve por J. I. Galparsoro, relacionando la teoría evolucionista del conocimiento con Nietzsche. (GALPARSORO, J. I., "Nietzsche y la teoría evolucionista del conocimiento", en URSUA N., *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*, Anthropos, Barcelona, 1993, págs. 305-336). Tal conexión ya había sido apuntada por Giovanni Papini al identificar la filosofía nietzscheana como "una transfiguración ditiámbica del naturalismo evolucionista" (PAPINI, *El ocaso de los filósofos*, en *Obras*, vol. IV, Aguilar, Madrid, 1957, pág. 1.170).

⁵³ G. MONTALENTI, en *Estudios sobre la filosofía de la biología* eds. F.J. AYALA y T. DOBZHANSKY, Ed. Ariel, Barcelona, 1983 pág. 34. Cfr. también las referencias de L. von BERTANLANFFY sobre la individualidad en el ámbito de la biología en *Teoría general de los sistemas*, pág. 74-75, donde se señala la existencia de una individualización progresiva en la evolución en relación directa con el desarrollo del sistema nervioso. La similitud con las tesis zubirianas es patente.

constitucionales. Así pues, la esencia individual de cada cosa es la “*esencia constitutiva*”. Frente a este tipo de esencia encontramos la especie o “*esencia quiditativa*”. Tradicionalmente se ha llegado al individuo (esencia constitutiva) a partir de una individuación de la especie (esencia quiditativa). Ha habido pues una prioridad de la especie, esto es, se ha trasladado un análisis desde el punto de vista lógico al terreno ontológico. Zubiri opera al revés y cree que ontológica y físicamente lo primario es el individuo y lo consecutivo la especie. Lo que hay es “una especiación del individuo” (**SE**, 166) de modo que la especie es siempre un momento secundario. La esencia quiditativa no es diferente de la constitutiva, sino momento de esta última en algunas sustantividades, esto es, en aquellas que están sometidas a un dinamismo evolutivo y hay transmisión genética de la esencia quiditativa.

Lo que define la especie no es la similitud de los individuos (unidad formal), pues lo que constituye la similitud es una clase, pero no toda clase es especie. Como señala Zubiri, “toda especie es clase, pero no toda clase es especie” (**SE**, 309). Lo que define la especie es la generación. Ésta no transmite toda la esencia constitutiva-individual, sino un esquema constitutivo determinado. A esta generación la denomina también Zubiri *génesis de estructuras* o *génesis esencial* (**EDR**, 142).

La generación -afirma Zubiri- consiste, formalmente, en la replicación de la constitución; la generación es, formalmente, reconstitución (...); es, en rigor, causalidad reconstitutiva (**SE**, 310).

Quedan así articuladas las esencia constitutiva-individual con la esencia quiditativa-específica de un modo tal que tenemos lo que Wuketits ha podido llamar una “bio-ontología”. Lo importante no es sino resaltar el carácter dinámico-evolutivo de lo real. Así pues, hay en algunas esencias constitutivas una determinada unidad generable que provoca la especiación del individuo. La generación se inscribe en lo que Zubiri denomina también dinamismo de alteración. Según Zubiri,

las notas generantes forman un subsistema físico dentro de la esencia constitutiva; es el subsistema generador de cada individuo. Y este subsistema es *eo ipso* el subsistema físico quidificador. (**SE**, 314).

Zubiri llama también a este subsistema generador la “*unidad filética*” propia de la esencia quiditativa, así como la unidad física lo es de la esencia constitutiva. Entre ambas unidades sólo hay una distinción de razón. No es el caso, por tanto, de que sean dos unidades físicamente separadas. *Gracias a la articulación de la unidad filética en la unidad física de la esencia constitutiva se podrá explicar el carácter emergente de lo real: la emergencia de la inteligencia a partir de lo real, la emergencia de la psique a partir de lo corporal-material, y la modulación humana de lo emergente, esto es, la apropiación de posibilidades de vida.*⁵⁴

2.4. La esencia como principio estructural de la sustantividad.-

Vistas desde la esencia de la cosa, sus diversas notas están en ella *sub specie unitatis*. (NHD, 81)

Hemos dicho ya que la realidad es formalmente respectividad. La respectividad de lo real la podemos considerar desde dos puntos de vista: respectividad *constituyente*--interna y respectividad *remitente* o externa. La primera constituye la realidad como suya, esto es, la *versión* interna de unas notas con otras en la esencia. El segundo tipo de respectividad da lugar no a la versión, sino al concepto transcendental de *mundo*, que es la remisión de una forma o modo de realidad a otra. En rigor, según Zubiri, no son dos tipos distintos de respectividad (RR, 41), sino dos momentos diferentes de la apertura de la realidad en tanto que suidad. En este punto nos centraremos en la respectividad constituyente o versión

⁵⁴ Para el desarrollo del concepto de *emergencia* en su sentido ontoevolutivo véase el capítulo 3.5; pág. 145.

intrínseca de unas notas a otras, esto es, en la esencia propiamente dicha.

Como señala Zubiri,

lo que hace de las notas momentos internos de la esencia es su intrínseco momento de versión a las demás; y es este momento el que constituye precisamente la unidad primaria de la esencia (SE, 285).

Asímismo, como hemos comentado en el apartado anterior, la esencia que Zubiri analiza como unidad primaria de lo real no es la especie o “eidos”, la esencia quiditativa, metafísica o conceptiva, sino la unidad primaria de lo real, definida como esencia física individual y acorde por ello con una concepción de la metafísica como física transcendental.

El criterio que Zubiri mantiene en su consideración de la esencia es la función que ésta posee. Así,

la esencia no es esencia por las notas según su consideración absoluta, sino según la función que estas notas desempeñan en la cosa real (SE, 183).

Y la función que tiene la esencia es una función individual (“individualizadora”) sobre la sustantividad en orden a que ésta tenga suficiencia constitucional. La esencia, según Zubiri, no es una cosa, sino un momento de la cosa. Y ese momento lo forman las notas constitucionales infundadas, esto es, las que forman parte de la constitución de la cosa sin estar determinadas por otras. Así, dentro de la sustantividad hay *notas constitucionales no constitutivas* (notas que constituyen la cosa, pero estando determinadas por otras) y *notas constitucionales constitutivas o esenciales*. (Cfr. SE, 188-189). Como hemos señalado en otras ocasiones, Zubiri hace un análisis de lo real de carácter estructural-formal, sin que se afirme que se pueda decir en todo momento cuáles son las notas esenciales de una cosa. En Zubiri hay lógicamente un relativismo epistemológico, por cuanto es una cuestión

abierta e indeterminada la identificación de las notas constitutivas de una sustantividad.

Así como el conjunto de notas constitucionales de la sustantividad forma un sistema (sistema constitucional), el conjunto de notas esenciales forma un subsistema, aunque es el subsistema fundamental (sistema constitutivo). Desde el punto de vista de las notas, la esencia es, según Zubiri,

el sistema (subsistema) de notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres (SE, 193).

La esencia como subsistema es pues momento de la sustantividad. Si consideramos en sí mismas las notas constitutivas, éstas son un *momento último* de la sustantividad. Si las consideramos respecto a las demás notas constitucionales, son *momento fundante*.

2.4.1.- Esencia como *ultimidad* constitucional.-

Veremos en este apartado que la ultimidad constitucional es:

- 1º.- absoluta.
- 2º.- individual.
- 3º.- inalterable.

En primer lugar Zubiri se pregunta por la condición metafísica de la esencia. Por condición metafísica de lo real entiende Zubiri

el carácter que posee intrínsecamente la realidad de algo en su manera de ser real respecto de eso que llamamos fundamento (SE, 205)

Según esto habría dos clases de metafísica. Por una lado la metafísica de tinte teológico que ve el mundo como creación de Dios y, por otro, la metafísica intramundana que en *Sobre la esencia*, Zubiri lleva

a cabo. Para la primera metafísica la naturaleza es creada por Dios y como corolario de esa tesis teológica se afirma la tesis epistemológica de que lo real es producto del pensar o de la idea, en última instancia divina. Pues bien, en esta metafísica de corte teológico sólo caben dos condiciones metafísicas para lo real-creado: *la contingencia*, por cuanto el mundo es libremente creado por Dios y *la posibilidad*, pues lo real creado pudo no haberlo sido, haberse quedado en mero posible.

A Zubiri esta metafísica onto-teológica le parece claramente estrecha y se propone, siguiendo una visión más natural de las cosas, “tomar el mundo en y por sí mismo, y ver las cosas como realidades que reposan en el mundo, como realidades intramundanas” (SE, 201).

En este nuevo horizonte son tres las condiciones metafísicas de lo real: *necesidad*, *contingencia* y *libertad*. Estas tres condiciones metafísicas “no son momentos estructurales formales de la realidad, sino caracteres intrínsecos de ésta en su manera de ser real respecto a su fundamenro intramundano” (SE, 203). A su vez, lo posible puede ser real como realización de lo potencial (hecho, *facticidad*) o como posibilitación humana (*suceso*).

Pues bien, dentro de este esquema de condiciones metafísicas intramundanas ¿cuál es la que se adecúa a la esencia de lo real? ¿Qué condición metafísica posee la esencia?.

Según Zubiri el caracter de *contingente* conviene a las notas adventicias o causales, esto es, a las notas fundadas no constitucionales. A las notas fundadas, pero que no son esenciales, les corresponde la condición de *necesarias*, por cuanto están fundadas necesariamente en las notas esenciales.

Las notas esenciales no son necesarias, pues no están fundadas. Están, por el contrario, “sueltas-de” todas las demás, simplemente son. De ahí que Zubiri las denomine *absolutas*. “Las notas esenciales -afirma Zubiri- no son ni contingentes, ni necesarias; son simplemente absolutas” (SE, 207).

Ser absoluto es ser autosuficiente: una autosuficiencia en la línea de la suficiencia constitucional, no en la de la originación. A lo absoluto lo llama también Zubiri “*factual*”. Todo lo que no es necesario puede ser, según Zubiri, *fáctico* (contingente) o *factual* (absoluto):

lo factual conviene con lo fáctico en no estar fundado en necesidad ninguna. Pero se distingue de lo fáctico (...) en que éste se halla fundado (...) mientras que lo factual no está fundado en nada intramundano ni necesaria ni contingentemente (SE, 208).

Desde el punto de vista de su condición metafísica el mundo no es ni fáctico ni necesario; es factual, esto es, absoluto. Ni las ideas, ni los hechos son absolutos. Sólo la ultimidad estructural del mundo en tanto que totalidad respectiva es absoluta. Como veremos más adelante, Zubiri en *El hombre y Dios* (1984) calificará a Dios como “realidad absolutamente absoluta” de modo que, posiblemente, contradirá en parte el excelente desarrollo de la metafísica intramundana que había logrado en *Sobre la esencia*, cuya tesis metafísica más sobresaliente bien pudiera ser esta: ***el mundo es lo absoluto***. De todos modos hay que señalar que esta tesis la acepta Zubiri en orden a la suficiencia constitucional, no en orden a la originación, por lo que siempre puede (y lo hará en *El hombre y Dios*) atribuir la suficiencia en orden a la originación a una realidad absoluta como Dios, aunque esto exceda ya de los límites de una filosofía de la respectividad o de una metafísica intramundana.

Como segunda característica, aparte de su condición metafísica, posee la esencia asimismo un carácter entitativo *individual*. Aunque ya hemos señalado anteriormente el carácter individual de lo real, aquí Zubiri, se propone resaltar la individualidad propia de las notas esenciales. Si el sistema sustantivo o sustantividad es formalmente individuo, la individualidad le viene dada por las notas constitutivas o esenciales. De ahí que Zubiri distinga *individuo* de *individualidad*, siendo la individualidad un momento del individuo, del mismo modo que son también las notas constitutivas un momento de las notas constitucionales. La esencia es, por tanto, individualidad que en algunos casos puede ser especiable y dar lugar a una esencia quiditativa, pero nunca se puede formar la individualidad a partir de la especie como ya señalábamos en páginas anteriores.

Además de poseer la esencia una ultimidad absoluta o factual, y también una individualidad es, en tercer lugar, *inalterable*. La inalterabilidad se define sólo en orden a la mismidad. Todas las notas son alterables, aunque ocurre que hay notas que al alterarse físicamente no alteran la mismidad de lo real (**SE**, 249): sólo la modifican. La cosa sigue siendo “la misma”, pero deja de ser “lo mismo”. Por el contrario, si se alteran las notas esenciales entonces ya la cosa real deja de ser la misma y tiene entonces otra realidad. Por tanto, las notas esenciales son inalterables en el sentido en que “la esencia constituye precisa y formalmente el momento de mismidad” (**SE**, 249).

En el mantenimiento de la mismidad (“el mismo”), pero junto a una modificación de notas no esenciales (no “lo mismo”) se fundamenta el carácter dinámico de lo real. La realidad es estructuralmente dinámica por cuanto “ser siempre *el* mismo y nunca *lo* mismo es un carácter primario de toda realidad sustantiva en cuanto sustantiva” (**SE**, 249-250).

Zubiri previene sobre la posible confusión entre su concepto de “mismidad” y el clásico de identidad. Este último podría ser a lo sumo un concepto objetivo de aquél. El concepto de identidad es un concepto estático que supone el posible cambio como algo accidental. Se mueve pues en el orden de la sustancia, no de la sustantividad.

Con esta tesis zubiriana no hay alterabilidad de una esencia por cuanto si se altera se origina otra distinta. Una esencia determinada es como tal inalterable. Por tanto, ni es el caso como suponía la filosofía clásica que sean generables y corruptibles sin más las esencias individuales, ya que eso sería mera repetición, ni es el caso tampoco que sólo las esencias quiditativas o especies sean inalterables o eternas. Señala Zubiri, que “las esencias específicas mismas en cuanto especies nacen y se extinguen dentro del tiempo cósmico” (**SE**, 255), hecho que la biología evolutiva nos muestra.

Para Zubiri lo inalterable es la esencia individual, siendo lo universal-específico lo más variable evolutivamente. Esta tesis es antípoda de la mantenida por la filosofía clásica que atribuía la alterabilidad a lo individual-accidental y a su vez consideraba esa alterabilidad como un valor negativo.

La consideración zubiriana de la esencia como ultimidad constitucional queda, de este modo, así:

ESENCIA:

- | | |
|---------------------------|-------------|
| - condición metafísica: | ABSOLUTA |
| - carácter entitativo: | INDIVIDUAL |
| - contenido constitutivo: | INALTERABLE |

2.4.2. Esencia como *fundamentalidad* constitucional.-

Las notas constitutivas o esenciales no sólo tienen una *función constitutiva* última de la sustantividad, sino que también poseen una *función determinativa* de la índole y posición del resto de las notas de la sustantividad, es decir, tienen también una *función sistematizadora* de la sustantividad.

Lo que distingue lo esencia, esto es, lo último y lo sistematizador, de lo inesencial, es una diferencia entre lo constitutivo y lo constitucional. Lo inesencial no se identifica con lo indiferente (Hegel), ni con lo sin sentido (Husserl), ni tampoco con lo individual (Aristóteles). Puede ser el caso que exista una o varias notas tales que esas notas sean inesenciales y no sean indiferentes, y/o sean inesenciales y sean con sentido, y/o sean inesenciales y no sean individuales.

Gracias a la función sistematizadora de las notas constitutivas, las demás notas están fundadas en éstas y por ello poseen un determinado tipo de fundamentalidad. Así, las notas constitucionales de la sustantividad

derivan necesariamente de las constitutivas. Para ellas pues la esencia es necesitante. He aquí el primer tipo de fundamentalidad de la esencia: *la necesidad* (SE, 270).

Zubiri recuerda asimismo que no se trata de una “necesidad de originación o producción”, propia de un punto de vista sustancialista, sino que se trata de una “necesidad sistemática”.

¿Qué diferencia existe entre esas dos necesidades? Según Zubiri, la necesidad sistemática “no determina la producción de las notas, pero sí determina su conexión con la esencia” (SE, 270).

Y, por otro lado, las notas de la cosa que no son constitucionales (adventicias o causales) están también determinadas por la esencia, pero no del mismo modo que las constitucionales. No es una determinación necesitante, sino *posibilitante*. La esencia determina esas notas en orden a la concreción de una manera indiferente, aunque no indefinida. Así, señala Zubiri, es

indiferente la nota en sí misma, pero su ámbito no sólo está definido, sino que lo está con necesidad (...). La esencia pues determina necesariamente el ámbito de lo posible. (SE, 272)

Y este es el segundo modo de fundamentalidad de la esencia. Así pues y como conclusión, Zubiri define lo inesencial como el conjunto de las notas necesitadas y posibilitadas por lo esencial, siendo la esencia

las notas infundadas o constitutivas de la sustantividad, el sistema de notas necesarias y suficientes para que una cosa posea todas sus demás notas constitucionales o el ámbito de las adventicias. (SE, 274).

2.4.3. La unidad esencial

Cada nota constitutiva es un momento de la esencia que la hace posible. A esta posibilitación propia de las notas constitutivas la denomina Zubiri “posibilidad interna de la esencia” (SE, 279). Esta posibilidad interna se define por la no-contradicción entre las notas esenciales y, asimismo, por la solidaridad física entre esas notas. Esa solidaridad dice

interdependencia y sistema. Si tomamos no la índole de las notas (definida por su solidaridad física), sino propiamente la índole de la unidad actual de la esencia, ésta la define Zubiri como sistema. *Solidaridad y sistematismo* son los dos momentos de la unidad esencial. Lo primario, recalca siempre Zubiri, no es la síntesis de notas, sino la propia unidad: “Lo radical no es que la unidad sea el acto resultante de unas notas, sino que la unidad sea primaria respecto a ellas “ (SE, 285).

Hay una prioridad del todo sobre las partes, no cumpliéndose la tesis mecanicista de que el todo es la suma de las partes. Este realismo sistémico que Zubiri propone en su análisis de la esencia es, como ya hemos señalado anteriormente, similar al de la Teoría general de los sistemas propuesta por L. von Bertalanffy, quien ve también con el enfoque sistémico una “quiebra de las nociones de sustancia y materia en la física actual”⁵⁵, en favor de una revalorización de la dinámica. La esencia zubiriana no es otra cosa sino el principio del sistematismo de una sustantividad.

Esta solidaridad y sistematismo de unas notas con otras es lo que Zubiri llama también “*versión* intrínseca” de unas notas a otras. La versión intrínseca no es otra cosa sino la respectividad constituyente. Como ya se señaló anteriormente la respectividad puede ser interna (versión interna que constituye la sustantividad) o externa (mundo o respectividad entre sustantividades ya constituidas). Al mismo tiempo la respectividad externa puede ser considerada desde el punto de vista de las cosas tal y como son o talitativamente (respectividad talitativa o *cosmos*) y también desde el punto de vista de la pura realidad (*mundo*) (SE, 199-200), de tal modo que “el mundo es siempre uno, pero puede haber muchos cosmos” (SE, 200). La unidad en la filosofía zubiriana de los conceptos de *respectividad* y *sistema* frente a toda ontología clásica sustancialista está excelentemente desarrollada por Pedro Laín Entralgo en el marco de su teoría estructural. Pese a su extensión reproducimos el texto en el que Laín expone dicha idea:

Las propiedades sistemáticas de una estructura lo son de la unitaria totalidad de sus notas. Pero, como reiteradamente he dicho, tales propiedades no son la manifestación de un principio -forma

⁵⁵ BERTALANFFY, *Perspectivas...*, pág. 64

sustancial, entelequia o *vis-* sustante a las notas, sino el resultado de la co-determinación de las actividades propias de cada una de ellas, esto es, de la mutua respectividad de todas ellas (respectividad interna) y la respectividad de la total estructura en cuestión, en tanto que componente del cosmos (respectividad externa).

(...) A la respectividad interna de una estructura se une funcionalmente su respectividad externa, la conexión operativa entre ella y el resto de las estructuras del cosmos. La estructura de un perro, y por tanto su vida, es respectiva de las estructuras que rodean al perro, comenzando por la de la Tierra, que le impone su peso, y la de los alimentos que le nutren. De cualquier otra estructura podría afirmarse algo semejante.⁵⁶

La versión intrínseca existente en la unidad esencial supone que ninguna nota constitutiva es algo sustantivo, sino, al contrario, cada nota es algo *genitivo*, es “nota-de” la unidad esencial. Aquí “nota-de” o carácter genitivo significa “constructo”, pues en el sistema esencial todas las notas tienen carácter constructo, siendo sólo el sistema como tal algo absoluto. Con esto queda claro que la unidad propia de la sustantividad, la unidad esencial, es una *unidad de sistema*. “Sólo las notas esenciales se hallan en estado constructo, sólo ellas son notas-de” (SE, 297).

Frente a la filosofía clásica que ve la unidad esencial como unidad de conjunción, o como unidad de inherencia (sustancia y accidentes), Zubiri ve en la unidad esencial una *unidad de coherencia*. Según Zubiri,

la coherencia es un carácter físico de la realidad, pero en cuanto realidad. Y esta coherencia *per se* es el carácter y la razón formal de la unidad esencial (SE, 299)⁵⁷.

La unidad de la esencia específica o quiddidad, por cuanto es generable (*phylum*), la llama Zubiri “unidad filética” (SE, 308-321).

¿Pero en qué consiste la prioridad de la unidad sobre las notas? Según Zubiri, mientras “el carácter de las notas es ser *de* las demás; el carácter de la unidad es ser *en* todas” (SE, 327). Si la nota es un término constructo (es-de), la unidad es un término absoluto (es-en). La unidad

⁵⁶ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pág. 69.

⁵⁷ Cfr. la similitud con Bertalanffy (*Perspectivas...*, 152): “cualquier objeto y en particular cualquier sistema es solamente definible por su COHESION, tomada en sentido lato, es decir, por las interacciones entre los elementos componentes”.

está en las notas “dominándolas en su realidad física”, por lo que, según Zubiri, “la anterioridad de la unidad en cada nota es, pues, *dominancia*” (SE, 328).

Esta dominancia es lo que más tarde bautizará Zubiri como “poder de lo real”, término de gran importancia en sus escritos antropológicos y religiosos. La expresión “poder de lo real” dice la dominancia de la unidad sobre las notas, la dominancia de la formalidad de la realidad sobre su contenido. La expresión aparece en *Sobre la esencia* (pp. 510-511) aunque la identifica con mentalidades primitivas. En *Inteligencia y realidad* aparece la idea de poder de lo real ya tal y como la entiende el Zubiri maduro, aunque sin connotaciones religiosas (Cfr. IRE, 198). Y ya en *El hombre y Dios* se desarrolla la idea del poder de lo real como la chispa que pone en marcha el proceso de religación a Dios, siendo la misma religación el acontecer de ese poder.

La anterioridad de la unidad no es ni temporal ni causal, sino momentual. La unidad es un momento de dominancia sobre las notas en cuanto que cada nota es exigencia del todo. Notas y unidad son actuales aunque de distinta manera: “la unidad es actual estando *en* cada nota y cada nota es actual siendo nota *de*” (SE, 337).

2.5. Talidad y transcendentalidad: contenido y formalidad de realidad.-

Lo que es transcendental es aquello que constituye el término formal de la inteligencia, a saber, la realidad. (IRE, 114)

2.5.1. El orden talitativo

Visto ya que la unidad esencial consiste en la unidad de un sistema cuyas notas constitutivas poseen el carácter físico constructo de ser “notas-de”, Zubiri se propone dilucidar qué es la esencia en el orden talitativo y en el orden transcendental. En el orden talitativo decir qué es esencia consiste en identificarla positivamente. Esta es propiamente la tarea de la ciencia empírica, aunque corresponde a la metafísica conceptualizar la categoría de talidad como tal categoría. Según Zubiri, “la esencia de lo real *determina* todos los caracteres que posee una cosa; (...) es aquello que hace que lo real sea tal como es” (SE, 357).

Pero en esta definición hay que aclarar el vocablo “determinación”. Previene Zubiri que no hay que confundir simple determinación con talidad. Determinación dice orden categorial, esto es, determinación de la

sustancia por los accidentes. “Toda talidad es ciertamente determinación, pero no toda determinación es talidad” (SE, 358).

Las notas esenciales no determinan propiamente, sino que “talifican” el sistema sustantivo mediante un determinado contenido. Ser *nota-de* un sistema es ser *contenido-de* ese sistema. Las notas constitutivas son “realidad *talificante*” (SE, 359) respecto al sistema sustantivo. Por otro lado, el resto de las notas de la cosa real, es decir, las notas constitucionales y las adventicias “son *determinantes* de la realidad sustantiva, pero no hacen de ella *tal* realidad”. (SE, 359). Talificar es pues “conferir tal contenido a un sistema por ser *nota-de*” (SE, 359).

La esencia, vista desde el orden de la talidad, es el grupo de notas talificantes y lo que talifican es la unidad esencial misma. Así, “no sólo las notas, sino también la unidad esencial misma es *tal*” (SE, 360).

De modo laxo podemos identificar talidad y contenido, al igual que podemos identificar también transcendentalidad y formalidad. Sin embargo, precisando más las cosas, la talidad es un determinado tipo de contenido. En el artículo *Respectividad de lo real* (1979) hace Zubiri esta importante precisión:

el contenido en cuanto aprehendido como real, esto es, como algo de suyo, no es mero contenido, sino que es talidad. Talidad es siempre y sólo *tal realidad*. Talidad no es simplemente contenido, sino contenido como momento aprehendido de algo real (...) El perro aprehende contenidos estímúlicos, pero no aprehende talidades (RR, 26).

Así como en el orden transcendental sólo el hombre aprehende *realidades* (el animal no inteligente aprehende estímulos), en el orden talitativo sólo el hombre aprehende *talidades* (el animal no inteligente aprehende contenidos estímúlicos). Al mismo tiempo, el contenido talitativo es específico, siendo la realidad o transcendentalidad algo inespecífico (Cfr. SE, 416).

El concepto zubiriano de “inteligencia sentiente” supone que lo intelectual no reposa sobre sí mismo, sino que se fundamenta en lo impresivo como momento suyo. Impresivamente se aprehende lo talitativo (específico), pero intelectivamente se aprehende la realidad

(inespecífica). Así, la actividad aprehensiva de la inteligencia sentiente es unitaria y se articula en dos momentos estructurales: lo específico-talitativo y lo inespecífico-real. Por ello puede decir Zubiri respecto a la inteligencia sentiente que

no es posible aprehender el inespecífico carácter de realidad sino en una impresión muy específicamente determinada. De suerte que estamos abiertos al momento inespecífico de realidad tan sólo en y por el proceso en que estamos específicamente estimulados. (**SH**, 522)

Esto significa que la “formalidad de realidad” propia de la sustantividad humana no es un concepto abstracto en Zubiri, aunque pertenezca al orden transcendental, sino que se fundamenta en el contenido talitativo de lo real. Dicho de otro modo: lo transcendental (formalidad de realidad) se fundamenta en lo talitativo (material).

Aunque sea adelantando cosas que veremos más detalladamente en la parte dedicada a la teoría de la inteligencia zubiriana, la *formalidad* es, según Zubiri, el modo como quedan las cosas actualizadas en el aprehensor. Así, en el hombre las cosas quedan aprehendidas como realidades en la inteligencia sentiente, por lo que el hombre posee *formalidad de realidad*. Por el contrario, en el animal las cosas quedan en forma de estímulos, por lo que tiene *formalidad de estimulidad* (Cfr., por ejemplo, **IRE**, 36 y 54 ss.).

Si el término de los receptores sensoriales es el *contenido* (en el caso humano la talidad), el término de una habitud o modo de habérselas en general con las cosas es una *formalidad* (en el caso humano formalidad de realidad) (Cfr. **IRE**, 36). La talidad de la esencia son pues las notas constitutivas consideradas desde el punto de vista de su contenido aprehendido como realidad por el hombre. En la talidad la nota-de un sistema es contenido-de ese sistema. Las notas en su contenido talitativo se co-limitan unas a otras de modo que la unidad esencial, desde el punto de vista talitativo, es una *unidad clausurada* por cuanto constituye una “totalidad limitada en sus notas”. Y esta clausura es, según Zubiri, *cíclica* por cuanto ninguna nota es primera ni última (no hay orden lineal, sino sistematismo) (Cfr. **SE**, 368-369). Así como el contenido puede ser un concepto puntual, la talidad es un concepto sistémico, es decir,

el contenido de tal nota pende sólo de la nota; pero su talidad misma en cuanto talidad, pende de la unidad como momento primario de la esencia. (SE, 369).

Talitativamente la esencia es pues “aquello por lo cual lo real es tal como es y no de otra manera” (SE, 370).

En el caso de la esencia específica o quiddidad, la esencia, talitativamente, no sólo es clausurada y cíclica, sino además esquemática por cuanto ese tipo de esencia se transmite biológicamente mediante un “*phylum*” o esquema constitutivo (Cfr. SE, 244).

2.5.2. El orden transcendental.-

La esencia no sólo puede ser considerada en orden a su talidad, sino que ha de considerarse también en orden meramente real o transcendental. Según la consideración talitativa la esencia es aquello según lo cual la cosa es *tal* realidad; según la consideración transcendental, la esencia es aquello según lo cual la cosa es *real*. Aquí ya no se hace referencia al contenido, sino a la misma formalidad de realidad. Transcendentalidad significa para Zubiri el orden de lo real frente al contenido de las notas que constituyen la cosa real. Esta consideración que identifica transcendentalidad con realidad es una abierta crítica a toda la filosofía idealista que ve el orden transcendental no en lo real, sino en un yo puro y en sus categorías lógicas.

Con Descartes, dice Zubiri, se apoya ya toda meditación sobre la realidad en el yo de tal manera que

el orden de la realidad como orden transcendental sería el orden de la verdad. Y este orden se constituye en el yo como realidad primera. (SE, 373).

Lo que no es yo es mero objeto; sólo el yo puro tiene prioridad transcendental. Se contraponen el orden empírico, por un lado, y el puro o transcendental, por otro. Descartes es pues paradigma de la visión racionalista que Zubiri trata de dinamitar a lo largo de toda su obra, ya que el cartesianismo no es sino la dominación del sujeto intelectual puro sobre el sujeto individual empírico, sobre la sensibilidad y la imaginación. En Descartes, dice Zubiri, “el yo como sujeto es un *puro yo*, esto es, no es el sujeto psicobiológico” (SH, 107). Como señala Eduardo Subirats en una amplia crítica a la tesis idealista, en el caso de Descartes

el sujeto individual sacrifica su realidad viviente dotada de un sentido en sí misma para devenir objeto sometido a la hegemonía espiritual del Yo separado, y para convertirse, una vez establecidas epistemológicamente las bases de un conocimiento objetivo, en el medio de su poder sobre la naturaleza.⁵⁸

Para la filosofía moderna lo transcendental es lo puro (se excluye la experiencia) y lo real es lo objetual. Zubiri se encarga de ofrecer una idea distinta de lo transcendental de tal modo que negará categóricamente esas dos tesis. Para Zubiri el conocimiento se da con el yo completo (inteligencia sentiente, sujeto psicobiológico), no sólo con el yo puro (inteligencia conceptual del idealismo). El idealismo excluye el yo empírico --en términos zubirianos, excluye la talidad del yo--. Lo real queda como término del yo puro, esto es, queda puesta como objeto de tal modo que “eso que Clauberg por vez primera llamó ontología, se ha convertido con Kant en lo que pudieramos llamar objetología” (SE, 381-382).

No hay que confundir el orden de lo real con el de lo verdadero (Descartes) ni con lo meramente objetual (Kant). Para Zubiri “lo transcendental está allende toda posible idealidad, esto es, lo transcendental es el orden de lo real” (SE, 382).

En *Inteligencia sentiente*, Zubiri señala que el concepto de transcendentalidad del idealismo “es la transcendentalidad conceptuada desde una inteligencia concipiente” (IRE, 117), es decir, desde una inteligencia racionalista y lógica frente a la inteligencia sentiente que

⁵⁸ SUBIRATS, Eduardo, *El alma y la muerte*, Anthropos, Barcelona, 1981, pág. 229.

propone Zubiri. Transcendentalidad es pues el modo en que queda la cosa aprehendida por una inteligencia sentiente: las cosas quedan como realidades. Así transcendentalidad es formalidad de realidad. ¿Pero qué es lo real? Para los escolásticos lo transcendental era el ente real, el “*esse reale*”, esto es, el ente que es apto para existir “*extra animam*”, aunque no exista de hecho. Los escolásticos pensaban que realidad es:

- . siempre *lo extra-animam*.
- . *lo existente* como opuesto a lo irreal.
- . *lo efectivo*, lo que produce efectos reales.

A estas notas que la escolástica propone sobre lo real se opone tajantemente Zubiri. Queda claro que la crítica a la escolástica es una característica del pensamiento zubiriano por cuanto aquélla se basa también en una idea de la inteligencia como inteligencia concipiente.

Según Zubiri, extra-animidad no se identifica con realidad por cuanto hay cosas que siendo extra-animidad no son realidades. Es el caso de la cosa-estímulo que es *extra-animam*, pero no posee, en cuanto estímulo, la formalidad de realidad. Es el caso también de la cosa-sentido. Esto supone una crítica total a la tradición filosófica moderna por cuanto “el dualismo decisivo en este punto no es el dualismo objetivo-extraobjetivo, sino el dualismo estímulo-realidad”. (**SE**, 393).

Lo decisivo no es la clásica partición de lo *intra-animam* (objetivo) y lo *extra-animam* (extraobjetivo), sino las dos distintas formalidades de las cosas: la formalidad de estimulidad y la formalidad de realidad. También deja de ser sólido el dualismo del sentir contrapuesto al inteligir lógico-concipiente. Ahora el único dualismo posible es el puro sentir contrapuesto a la inteligencia sentiente: “el puro sentir siente lo aprehendido en formalidad de estimulidad; el inteligir aprehende lo inteligido en formalidad de realidad” (**IRE**, 80).

El puro sentir, como veremos, es propio del animal -“el animal no pasa de ser *objetivo*”-, mientras que la inteligencia sentiente es propia del hombre -el hombre es *realista*- (Cfr. **SH**, 460 y **SE**, 413-416).

Tampoco sucede, como cree la escolástica, que lo real se identifica con lo existente y se opone a lo irreal, sino que según Zubiri, lo real se opone formalmente a lo *arreal*. Por ejemplo, la cosa estímulo aunque no es realidad, tampoco es irreal (ficticio). Es, por tanto, arreal. Lo real, lo “de suyo”, es algo “anterior a esencia y existencia” (SE, 399). “De suyo”, es un concepto que Zubiri propone para caracterizar a lo real de modo previo a la consideración de esencia y existencia. La realidad es “de suyo” en cuanto que no es propiedad o nota de otra cosa.

De suyo es tener existencia en cierta manera *ex se* tomada la cosa existente *hic et nunc*, es decir, sea cualquiera el fundamento de que exista, que es asunto distinto. (SE, 399).

Frente a la Escolástica, lo real no se define por ser existente, o apto para la existencia, sino que antes de ser esencia o existencia lo real es de suyo.

Por último, el carácter de efectividad o “carácter érgico” de lo real no es una *ratio essendi* de lo real (Escolástica), sino meramente una *ratio cognoscendi*. Así señala Zubiri que

el carácter érgico presupone la realidad. Y sólo es *érgon* aquello que algo produce por lo que realmente es; esto es, por las notas que posee *de suyo*. (SE, 402).

La transcendentalidad no es pues el “*esse reale*” (extra-animam, existente y efectivo) como creía la Escolástica, sino que es la formalidad de realidad como un “de-suyo”, que Zubiri entenderá dinámicamente como “*realitas in essendo*”. La prioridad es de la *realitas* frente al *esse*.

Zubiri distingue, frente a la Escolástica, entre ser y realidad, siendo lo primario y fundamental la realidad, y el ser la actualización de la realidad. En la proposición afirmativa el “es” no se funda en un ser primario, sino en algo real en cuanto realidad. La afirmación predicativa (S es P) es algo ulterior a la realidad, de tal modo que el ser, el *esse reale*, no se funda en una estructura de predicación, sino en una estructura de actualización, por cuanto no es sino actualización de realidad -respectividad de “mera actualización”-. Como señala Gómez Caffarena en su acertado comentario a esta cuestión, “el es es expresión

de la actualización, de la referencia a la realidad; no es ni propio predicado ni simple cópula”.⁵⁹

El ser no es sino una actualización o reactualización de la realidad. Si la realidad es definida por Zubiri como respectividad, el ser es la propia respectividad en tanto que actualidad. El ser es el estar presente de lo real. La Escolástica ha reducido la realidad al ser, la *realitas in essendo* a *esse reale*. Sin embargo, señala Zubiri, que

realidad no es el ser por excelencia, como si realidad se inscribiera primariamente dentro del ser, sino que la realidad ya real es fundamento del ser. (SE, 410-411).

Para Zubiri lo transcendental no es el ser, sino la realidad. Por ello, y paralelamente, sucede asimismo que “la inteligencia no es facultad del ser, sino facultad de realidad” (SE, 416).

Realidad es el primer transcendental, el cual tiene a su vez cuatro momentos estructural-transcendentales. En primer lugar, está *la apertura*. De esto modo, señala Zubiri, que “la formalidad de realidad es en sí misma, en cuanto de realidad, algo abierto. Por lo menos a su contenido” (IRE, 119).

Lo abierto está abierto respectivamente: la apertura es una apertura respectiva, siendo *la respectividad* el segundo momento de la estructura transcendental de la realidad. La apertura de la cosa real hacia sí misma “no sólo reifica el contenido, sino que lo hace formalmente suyo”. (IRE, 121)

Realidad es “de-suyo”: *suidad* es el tercer momento estructural transcendental de la realidad. En cuanto constituida por la misma respectividad constituyente, la suidad es “la respectividad ya sida” (RR, 30). La apertura es respectiva no sólo al contenido (suidad; *respectividad constituyente*), sino también es apertura de su realidad en cuanto realidad. Es pues apertura mundanal (*respectividad remitente*). *Mundo* es el cuarto y último momento estructural-transcendental de la realidad.

⁵⁹ GOMEZ CAFFARENA J. “Ser como interpretación de realidad”, en *Homenaje a X. Zubiri*, tomo I, pág. 708.

La respectividad en cuanto concierne a la totalidad da lugar a lo que Zubiri llama *cosmos*. Pero si tomamos la respectividad en su función transcendental, esto es, en la línea de la formalidad de realidad, da lugar al *mundo*. La totalidad de las cosas reales en razón a su contenido es el cosmos; el mundo, sin embargo, es para Zubiri “la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad” (SE, 427). En este sentido dice Zubiri que puede haber muchos cosmos, pero sólo hay un mundo. (SE, 200).

En el estudio del orden trascendental, Zubiri añade como primer y fundamental transcendental el de *mundo*, al mismo tiempo que admite los clásicos como son *res*, *unum*, *aliquid*, *verum* y *bonum*. *Res* y *unum* son transcendentales simples y el resto complejos. Transcendentales simples son los que “expresan sin más la realidad en y por sí misma” (SE, 429), mientras que los complejos (*mundo*, *aliquid*, *verum* y *bonum*)

competen formalmente a cada cosa real por el mero hecho de ser real, pero expresan aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de las cosas reales. (SE, 429).

De toda esta estructura transcendental, realidad (transcendental simple y respectividad *constituyente*) y mundo (transcendental complejo y respectividad *remitente*) son los dos transcendentales primarios.⁶⁰

Sobre su teoría de los transcendentales Zubiri arroja bastante luz en el curso de 1975 titulado “Reflexiones filosóficas sobre lo estético” e incluido en *Sobre el sentimiento y la volición* (1992), donde analiza los transcendentales *verum*, *bonum* y *pulchrum*. Allí señala que estos tres transcendentales “son lo real respecto de y en respectividad a la inteligencia, respecto de y en respectividad a la voluntad, y respecto de y

⁶⁰ Con Zubiri el concepto “mundo” pierde toda connotación idealista o antropológica. Se desmarca tajantemente tanto del concepto de mundo de Max Scheler, por ejemplo, como del de Heidegger. Así, señala Zubiri, que “mundanidad no es sino respectividad de lo real, en tanto que realidad; no tiene nada que ver con el hombre” (SE, 428). La respectividad mundanal, como veremos, se identificará con el objeto propio de la intelección racional. Es importante resaltar este aspecto, ya que como señala Pintor-Ramos, “uno de los modos más perjudiciales y frecuentes de enfocar la lectura de la obra zubiriana sobre la inteligencia es leerla como si fuese una antropología, lo cual echa a perder su mismo propósito básico”. (PINTOR-RAMOS, Antonio, *Realidad y verdad*, pág. 66; cfr. también pág. 84-85).

en respectividad al sentimiento” (SSV, 387). Son pues tres momentos del mundo, tres diferentes actualizaciones de lo real. Ello no significa que lo real se convierta o identifique en verdad, bondad y belleza al modo escolástico, sino simplemente, como especifica Pintor-Ramos, que si

'realidad' es la formalidad con la que las cosas quedan actualizadas en aprehensión primordial, 'realidad' no es sólo un carácter intelectual, sino el sistema de determinaciones que muestra su actualización en la triple línea de inteligencia, volición y sentimiento; dicho de otro modo, la realidad actualizada en aprehensión primordial exige todo el sistema de los transcendentales, que son la expresión positiva de la apertura inespecífica con que queda actualizado todo lo real.⁶¹

En lo tocante a la teoría de los transcendentales, la obra *Sobre el sentimiento y la volición* añade, en primer lugar, un nuevo transcendental, *pulchrum*, objeto del sentimiento afectante.

En segundo lugar, caracteriza el sistema transcendental como sistema dinámico y abierto, de tal modo que ni el *verum*, ni el *bonum*, ni el *pulchrum* están fijados o son inmutables, sino que “la historia real y terminativa del espíritu del hombre, es justamente el proceso mismo de la constitución de los transcendentales” (SSV, 389).

En tercer lugar, los transcendentales no son entidades apriorísticas o platónicas que nada tengan que ver con este mundo. Todo lo contrario: es la actualización de la misma realidad mundanal la que constituye de modo respectivo el *verum*, el *bonum* y el *pulchrum*. Sobre este punto es aún más clara la alusión al orden transcendental que hace Zubiri en *Estructura dinámica de la realidad*:

el orden transcendental *no es a priori* respecto de las cosas que son. Esta es una de las grandes ideas que de una manera inerte ha gravitado sobre la Filosofía desde hace siglos. El orden transcendental es *antes* que las cosas que son reales. Y esto es absolutamente falso. No hay más realidad, justamente, que la realidad de cada una de las cosas. (...) El orden transcendental es justamente la función transcendental que tienen las talidades. (EDR, 244)

En cuarto lugar, en *Sobre la esencia* Zubiri había distinguido entre transcendentales *disyuntos* y *conjuntos*. *Mundo* sería un transcendental

⁶¹ PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y sentido*, págs. 141.

disyunto por cuanto nos presenta la forzosa disyunción de lo mundanal-respectivo por un lado, y lo extramundanal-irrespectivo por otro.⁶² Y *aliquid*, *verum* y *bonum* serían transcendentales conjuntos por su carácter exclusivamente respectivo o mundano. Sin embargo, en *Sobre el sentimiento y la volición* afirma Zubiri que los transcendentales *verum*, *bonum* y *pulchrum*, pese a ser de tipo mundanal o respectivo, son empero disyuntos. Ello se debe a que al ser mundanos y por ello limitados, suponen que las cosas pueden ser además de verdaderas, falsas; además de buenas, malas; y además de bellas, feas. Según Zubiri, “en cuanto real, todo es verdadero, bueno y pulcro. En cuanto limitado, puede ser falso, malo y feo” (**SSV**, 391).

Vista someramente la estructura transcendental de la realidad podemos con Zubiri distinguir mejor entre realidad y ser.⁶³ Una cosa es la cosa actualmente real en sí misma (realidad) y otra es la actualidad mundana de lo real (ser). El ser es propiamente “la actualidad de lo real como momento del mundo” (**SE**, 433). Es algo siempre ulterior a la realidad, de modo que “la realidad es mundanal; el ser, empero, es estar en el mundo. De ahí que el ser presuponga la realidad” (**SH**, 156).

La relación viene a ser paralela a la existente entre mundo y cosmos. Podríamos decir que la realidad es al ser lo que el mundo es al cosmos. Con la prioridad de la realidad no quiere decir Zubiri que la realidad fuera el modo supremo de ser, sino, al contrario,

el ser es un modo de la realidad (...). Ente es solamente lo real en cuanto que es. Pero antes de ser ente, lo real es real. (**IL**, 353).

⁶² Al calificar el mundo como trascendental disyunto, Zubiri trata de resolver de algún modo la dualidad mundo/Dios, pues aunque uno es respectivo y el otro es irrespectivo, ambos coinciden en ser realidades transcendentales. El intento de resolver tal aporía conduce a Zubiri a forjar dicho término. El análisis de este problema se encuentra en SAEZ CRUZ, Jesús, “La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri”, *art. cit.*, págs. 326 y ss.

⁶³ La distinción entre *ser* y *realidad* la barrunta ya Zubiri en su artículo “En torno al problema de Dios” (1935), cuando señala que el concepto de ser no es primario y que es producto de una inteligencia conceptiva que arranca de la filosofía griega. Según Zubiri, “el entendimiento conoce si algo es o no es; si es de un manera o es de otra; por qué es como es, y no de otra manera. El entendimiento se mueve siempre en el 'es'. Esto ha podido hacer pensar que el 'es' es la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo. (...) El ser supone siempre el haber”. (**NHD**, 379).

Frente a la realidad, el ser se caracteriza por:

- i/ su *actualidad*
- ii/ su *ulterioridad*
- iii/ su *oblicuidad*.

El ser consiste en la *actualidad* de lo real en el mundo. Es el estar presente de lo real en el mundo. Este esquema ontológico lo aplicará Zubiri a su antropología como fundamento de ella. Así como el ser es la actualidad (el estar presente) de lo real en el mundo, del mismo modo el Yo (modo supremo del ser humano) es la actualidad de mi realidad personal en el mundo (Cfr. **SH**, 160).

	<i>objeto primario</i>	<i>actualización</i>
<i>Teoría de la realidad</i>	REALIDAD	ser
<i>Noología</i>	APREHENSION PRIMORDIAL	logos-razón
<i>Antropología</i>	PERSONA (personeidad)	yo (personalidad)

En los estudios noológicos existe también este paralelismo por cuanto la inteligencia sentiente aprehende la realidad, pero en los modos ulteriores (logos y razón) se aprehende ya de modo reactualizado lo que lo real es campalmente (el “*sería*” o modo irreal de realidad en el caso del logos) y lo que lo real es mundanalmente (el “*podría ser*” o modo de posibilitación en el caso de la razón) (Cfr. **IRA**, 141).

<i>Inteligencia sentiente</i>	<i>objeto de aprehensión</i>
- aprehensión primordial	REALIDAD
- logos	IRREALIDAD
- razón	POSIBILIDAD

En este esquema tripartito de la inteligencia sentiente tanto irrealidad como posibilidad son modos de realidad, del mismo modo que

logos y razón son modalizaciones de la inteligencia sentiente en su aprehensión primordial. Todo esto se verá detalladamente en el apartado dedicado a la teoría de la inteligencia zubiriana.

El ser lo define Zubiri con otra característica: es *ulterior* a la realidad. Si la realidad es acto (“actuidad” en terminología zubiriana), el ser es actualidad, esto es, la presencia de lo real en el mundo⁶⁴. Esta ulterioridad del ser respecto a la realidad es tempórea. El ser es estar siendo, “ser es siempre y sólo ser mientras” (IRE, 221), con lo que en el ser aparece ya la estructura de la temporalidad. Zubiri descubre la temporalidad desde el punto de vista del ser. Para Zubiri, conforme con la teoría de la relatividad einsteiniana, el tiempo no es algo independiente de las cosas, no es algo absoluto como creía la filosofía clásica. De modo que Zubiri señala en un importante artículo sobre este asunto que “el ser no se funda en el tiempo, como piensa Heidegger, sino que el tiempo se funda en el ser “ (CDT, 38).

Es pues la actualización de lo real, esto es, el ser, lo que funda y da lugar a la estructura temporal de las cosas. Esa estructura no es ya para Zubiri un “antes, ahora, después”, sino un “ fue, es, será en el mundo”.

Por último, el ser es *oblicuidad* respecto a la realidad. Según Zubiri, mientras

la realidad está sentida en modo recto; la ulterioridad [el ser] está sentida en modo oblicuo. Esta oblicuidad es justo lo que he llamado co-sentir. (IRE, 223).

Así pues al sentir impresivamente lo real, co-sentimos de modo oblicuo su ser, su estar siendo. En esto consiste la oblicuidad del ser.

Habiendo afirmado la actualidad, la ulterioridad y la oblicuidad del ser, Zubiri critica lo que llama “la entificación de la realidad” llevada a cabo por la filosofía tradicional. Esa entificación de la realidad consiste en haber dado prioridad al ser frente a la realidad, en haber visto ésta simplemente como un modo de ser (Cfr. IRE, 224; IL, 49-50 y 378).

⁶⁴ Para la importante distinción zubiriana entre “actuidad” y “actualidad” cfr. *Inteligencia y realidad*, pág. 137 ss.

Esta confusión de realidad con ser, esta entificación de la realidad, se ha debido a una mala visión de lo que es el inteligir. Se ha creído que la inteligencia es afirmación, que es inteligencia concipiente o logos. Así la entificación de la realidad era debida en la filosofía tradicional a una previa “logificación de la inteligencia”. Frente a esto el programa de Zubiri será realizar la operación inversa: una “reificación del ser” (en *Sobre la esencia*) y una “inteligización del logos” (en *Inteligencia sentiente*).

Como se ha señalado anteriormente, la realidad posee una *condición* metafísica que podía ser: potencial, actual, necesaria, probable, contingente, libre, etc... (Cfr., *supra*, 2.4.1.). Por el contrario el ser no posee condición metafísica, sino que posee un “modo” o *modalidad*. Y el modo del ser es *el tiempo*. Así los modos del ser son : fue, es, será. Lo que tiene sustantividad no es el ser ni el tiempo, sino sólo la realidad. No hay ser sustantivo (“*esse reale*”), sino sustantividad en ser (“*realitas in essendo*”).

Zubiri señala que ni *ser* ni *tiempo*, ni *conciencia* ni *espacio* poseen sustantividad ninguna, tal como había creído la filosofía moderna (Cfr. **DE**, 48-49 y **SE**, 436-437). De estas cuatro sustantivaciones de la filosofía tradicional, Zubiri hace especial hincapié en criticar la del ser, sobre todo en *Sobre la esencia*, y la de conciencia en *Inteligencia sentiente*. Frente al ser Zubiri piensa que lo único sustantivo es la realidad. Para ello se enfrenta a Heidegger, a quien siguió en los cursos de Friburgo durante los años 1928 a 1930. Heidegger y Zubiri coinciden en la crítica al idealismo de la filosofía moderna a partir de Descartes, la cual se planteaba la existencia del mundo desde la conciencia. Así, por ejemplo, Heidegger señala en *Ser y Tiempo* (1927) cómo

Descartes lanza, con una expresa filosofía, la ontología tradicional sobre la vía de la física matemática moderna y de sus fundamentos transcendentales.⁶⁵

Asímismo señala cómo Descartes se centró en el concepto de sustancia en su versión de extensión, y la omisión cartesiana de la sensación como acceso al ente.

⁶⁵ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, FCE, Madrid, 1987, § 21, pág. 111.

Sin embargo, el concepto de realidad es para Heidegger secundario, es un modo del ser. Y no el más eximio. Realidad se asemeja en Heidegger a sustancialidad⁶⁶, de modo que se concibe a los entes como conjunto de cosas ante los ojos. Frente a la realidad, el ser es la condición de posibilidad de los entes intramundanos y ese ser sólo se da en la comprensión del hombre. El hombre es el *Dasein*, donde se da el ser y su comprensión. El *Dasein* es el único ente donde se da el ser, aunque ese ser no se da a la comprensión del *Dasein* como objeto, sino como horizonte transcendental. Sólo los entes son objetos; sólo lo “ante los ojos” (“*Vorhanden*”), sólo la realidad es objeto, según Heidegger. Al mismo tiempo el ser es la propia comprensión que de él se da en el *Dasein*. De ahí que el ser sea histórico, tal como lo es la comprensión del ser.

Zubiri critica esta concepción heideggeriana en su totalidad. Sostiene que el darse que es propio, según Heidegger, del ser acontece no sólo con el ser, sino también “con toda cosa y toda nota reales” (SE, 445). Para Zubiri el ser es una luz que sólo puede iluminar gracias al brillo previo de la realidad. Por último, según Zubiri, el hombre no es “*comprensor del ser*” como pretende Heidegger, sino que previa y radicalmente es “*aprehensor de la realidad*”. Así, afirma Zubiri, “el hombre, no es comprensor del ser, no es morada y pastor del ser, sino que es animal de realidades” (SE, 452). Para Zubiri toda la filosofía heideggeriana es un comentario a la idea del hombre como comprensor del ser (SE, 452), y esa conceptualización no es radical. Independientemente de cómo se plantee la relación ser-realidad y la prioridad que se quiera otorgar a alguno de estos términos, es aquí importante percibir las insuficiencias del idealismo que frente al ser o la realidad, afirma el imperio absoluto de la conciencia o la razón. Esta crítica al idealismo es patente también en Heidegger, y la sucinta crítica que Zubiri dedica al filósofo alemán parece que vaya más bien en otro orden que en el que Heidegger plantea su filosofía, contexto que más que de la realidad y su impresión, trata del ser y su expresión, del ser y su sentido. En suma, Heidegger se propone una hermenéutica del ser que

⁶⁶ *Ibid.*, § 43, pág. 221.

conducirá a la anulación de la misma posibilidad de la metafísica en cuanto ésta se ajusta sólo a lo pensable (*das Denkbar*) y olvida lo primigenio, lo que da que pensar (*das Bedenklich*). El objetivo o, al menos, la consecuencia es de otro orden que el proyecto de Zubiri, el cual da por sentada la posibilidad de una metafísica.

2.6. Consideración trascendental de la esencia: constitución, dimensionalidad y tipicidad.-

Lo asombroso no es tanto que todo llegue, sino que todo, en una u otra medida, pase. (SE, 470)

Hemos visto en el apartado anterior que desde un punto de vista talitativo la esencia es un constructo de unidad y notas (constitutivas) que hace que lo real sea tal cosa y no otra. Talitativamente la esencia estructura e individualiza lo real. Sin embargo, desde el orden que aquí vamos a abordar *-el orden trascendental-* la esencia hace que lo real sea no tal cosa, sino que sea real pura y simplemente. Aquí, mediante la función trascendental de la esencia, ésta no es sino *constructo de realidad*. Es importante señalar la articulación de estos dos órdenes o funciones. Zubiri advierte que

el orden de la talidad y el orden trascendental, en efecto, no son dos órdenes independientes, sino que el primero determina el segundo: es lo que he llamado función trascendental. (SE, 445).

Al mismo tiempo que Zubiri distingue dos órdenes en lo real, distingue paralelamente el modo de constitución de esos órdenes por

medio de las notas. Así, las mismas notas poseen una doble función. En primer lugar,

la función de constituir la sustantividad *tal* como es -función talitativa-, y la función de constituir la manera de ser *de suyo*, el carácter de realidad -función transcendental-. (SH, 66).

Según Zubiri, aunque esencia y realidad no son conceptos idénticos, sí se pueden identificar en el orden transcendental, por cuanto “la esencia transcendentalmente es lo *simpliciter* de suyo” (SE, 458).

La esencia en cuanto idéntica a la realidad es algo anterior al clásico dualismo de esencia y existencia. Esencia y realidad tal como las entiende Zubiri expresan simplemente el de suyo de algo, su *suidad*. La primariedad de la esencia es de carácter físico, no lógico; es decir, no se trata de la prioridad lógica de la esencia clásica sobre la existencia (Hegel y el ontologismo). En el caso zubiriano si algún término hubiera de tener prioridad sería el de existencia (Cfr. SE, 461), pues Zubiri huye de todo concepto de lo real que sea impasible e intemporal (parmenídeo). Para Zubiri todo lo intramundano es, desde un punto de vista talitativo, algo *caduco*. Y ese carácter caduco en función transcendental expresa lo *limitado* de lo real. Hay pues una limitación transcendental de lo real que hace que Zubiri lo bautice como algo *de suyo* (“ex se”) y no *por sí* (“a se”).

Que la esencia sea físicamente alterable (aunque inalterable en orden a la mismidad) se debe a esta caducidad de lo real. Esto supone en el orden transcendental, según Zubiri, que la esencia es algo *meramente rato* (proporcionado, limitado, mensurado) y *meramente existente*.

Aunque talitativamente las notas son las que notifican a la cosa, haciendo de ella tal cosa y no otra, desde el punto de vista transcendental las notas son momentos del de suyo entero. Las notas fundadas o no esenciales forman una unidad especial con las notas esenciales. Esta unidad no es la unidad de inherencia propia de la sustancia y los accidentes (SE, 293-294 y 478), sino una unidad que Zubiri denomina *unidad de adherencia* (Cfr. SE, 478), que complementa a la unidad que forman entre sí las mismas notas esenciales o constitucionales (unidad de coherencia). Así pues, puede decir Zubiri que lo real posee una unidad compleja: “es una unidad de coherencia que funda una unidad de

adherencia” (SE, 479), lo que supone que la unidad esencial es la que funda la unidad de la cosa real completa. Aquí fundar no significa sustentar, pues de ser así caeríamos nuevamente en la visión sustancialista. Fundar es reificar: lo inesencial está reificado por la esencia, mientras que ésta es determinada por las notas inesenciales. Talitativamente la esencia son las notas constitutivas; transcendentemente la esencia es la propia realidad como de suyo.

Mediante el orden transcendental, lo que se determina es una estructura de la esencia con tres momentos transcendentales: la constitución, la dimensionalidad y la tipicidad (Cfr. SE, 482).

2.6.1. La constitución.-

La realidad es de suyo en cuanto que no es propiedad de otra cosa, esto es, que transcendental, pero negativamente, lo real es un *de suyo* por estar separado de todo lo demás (SE, 484; cf. *supra*, p. 74-75). Este *de suyo*, que es función transcendental de la clausura cíclica talitativa, pero negativamente, es desde un punto de vista positivo un *suyo*, esto es, un *de suyo* (está separado de lo demás) que es un *suyo* (se pertenece a sí mismo). Como *de-suyo* es comunicable; como *suyo* es individual. La diferencia es sólo de razón, pero fundada *in re* y articulándose de modo tal que “lo real es suyo porque es de suyo” (SE, 485), es decir, lo real se pertenece a sí mismo de un modo propio porque ya antes está separado de todo lo demás. De este modo lo real no sólo se pertenece a sí mismo (*de suyo*), “sino que se pertenece a sí mismo según un modo propio en cada esencia” (SE, 486).

Esto supone que cada realidad *de suyo* es *suya* de un modo diferente. Y “esta pertenencia a sí mismo según un modo propio es lo que llamamos constitución transcendental” (SE, 486). La constitución no es sino el modo como lo real mismo es uno.

Así pues lo real en cuanto *de suyo* REIFICA el resto de sus notas inesenciales, mientras que lo real en cuanto *suyo* INDIVIDUALIZA las

ulteriores notas en la línea de la concreción. La esencia como individuo posee dos momentos: uno reifica, otro individualiza. El momento que reifica lo llama Zubiri *individuidad*; el momento que individualiza lo denomina *individualidad* (Cfr. **SE**, 490). El individuo lo es de una vez por todas (siempre es *el mismo*); la individualidad se va ganando o perdiendo (nunca es *lo mismo*). La constitución individual tiene pues estos dos momentos de modo que el individuo queda transcendentamente constituido como individuidad y como individualidad.

2.6.2. La dimensionalidad.-

Transcendentamente la esencia no sólo tiene constitución (se pertenece a sí misma en su modo propio), sino que posee asimismo dimensión, esto es, “es algo que de suyo es *desde sí mismo* aquello que es” (**SE**, 492).

Dimensión en la terminología zubiriana se opone al concepto de categoría aristotélica. Como señala Aisa “en Zubiri hay un intento de superación de lo categorial en lo dimensional”.⁶⁷ La categoría viene dada desde un logos predicativo que predica accidentes de un sujeto o sustancia. Se mueve pues de fuera a dentro (visión en inhesión). Por el contrario la visión zubiriana va de dentro a fuera (visión en actualización o proyección), de modo que lo real no es sujeto que tiene notas o accidentes, sino que es algo que se actualiza o proyecta en esas notas. Esta proyección puede darse de diversos modos, en distintos “respectos formales”. Cada uno de esos modos o respectos es lo que Zubiri llama *dimensión* (Cfr. **SE**, 125-131 y 491 ss). El de suyo es una interioridad que se actualiza o proyecta en sus notas, las cuales son su exterioridad. El modo en que la interioridad se plasma en exterioridad es la dimensión

⁶⁷ AISA, ISABEL, *La unidad de la Metafísica y la Teoría de la Intelección de Xavier Zubiri*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, pág. 73.

transcendental. La teoría de las categorías del ente (Aristóteles) se ve sustituida en Zubiri por una teoría de las dimensiones de la realidad.⁶⁸

Si, como habíamos señalado (cfr. 2.3.), lo real se actualiza talitativamente de modo tridimensional en riqueza, solidez y estar siendo, corresponde a cada una de esas dimensiones talitativas una dimensión transcendental:

	Talitativas	Transcendentales
	riqueza	más/menos perfección
DIMENSIONES:	solidez	más/menos estabilidad
	estar siendo	más/menos duración

Físicamente lo real posee una riqueza talitativa que no significa abundancia de notas. Esta riqueza de notas se proyecta transcendentemente en una menor o mayor *perfección* de la esencia, de lo real en suma. Lo real posee también una solidez talitativa, es decir, una determinada firmeza o resistencia debida a sus notas. Esa solidez se proyecta transcendentemente en que la cosa real posee mayor o menor *estabilidad*. Finalmente lo real posee talitativamente la dimensión de *estar siendo*, esto es, una dimensión dinámica tempórea de lo real (Cfr. **CDT**, 41). Este estar siendo, o más exáctamente “estar aún siendo” se actualiza transcendentemente en la dimensión de *duración*: lo real tiene más o menos duración, es procesual, es de suyo duradero⁶⁹.

⁶⁸ Sobre el tema de las categorías es de reseñar el apéndice titulado “El problema de las categorías” que aparece en *Inteligencia y Razón*, donde Zubiri distingue dos sistemas de categorías. Las *categorías de realidad* que llama dimensiones o respectos formales para distinguirlas de las categorías lógicas aristotélicas y, por otro lado, las *categorías de actualización* que serían los modos de la realidad en cuanto actualizados en la intelección (realidad individual, campal y mundanal) (cfr. nota al pie nº 116)

⁶⁹ Tanto la *solidez* como el *estar siendo* son dimensiones de lo real que Zubiri ya menciona en *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 176-177, cuando se ocupa de Parménides y Heráclito. Parménides destaca el carácter fijo y estable de lo real (la solidez), mientras que Heráclito destaca la fuerza con la que las cosas se sostienen, se mantienen estables (el estar siendo).

Por estas dimensiones transcendentales que se expresan en las notas desde el interior de la cosa misma, Zubiri podrá hablar de la mensurabilidad de lo real, carácter del que se ocupara la inteligencia como razón, ya que la razón no es sino inteligencia mensurante. Y lo real está mensurado (de ahí que pueda ser cognoscible), pues posee más o menos perfección, más o menos estabilidad y más o menos duración.

2.6.3. La tipicidad.-

Las esencias o realidades consideradas talitativamente, pero en diferentes funciones transcendentales, dan lugar a lo que Zubiri denomina *tipicidad*. Hay pues dos grandes diferencias transcendentales, esto es, dos tipos: esencias cerradas y esencias abiertas.

Las esencias trascendentalmente cerradas son aquellas “cuya función transcendental consiste simplemente en instaurarlas como realidades y nada más” (**SE**, 499).

Aunque todas las esencias sean de este modo, hay algunas que no sólo son así, sino que además de comportarse según las notas que poseen lo hacen también en vista de su propio carácter de realidad. Son abiertas a su carácter de realidad en cuanto realidad. Son las esencias trascendentalmente abiertas o esencias intelectivas. Este tipo de esencias son las personas humanas. Las esencias cerradas son las no intelectivas.

La esencia cerrada es simple individuación (no individualidad). En el caso del ser vivo éste posee una apertura estímulo, no intelectiva. Por ello es una esencia cuasi-abierta (Cfr. **SE**, 504). Mientras que el animal se pertenece a sí mismo, la esencia abierta (el hombre) no sólo *se pertenece* a sí mismo en tanto que también es animal, sino que *se posee* a sí mismo como realidad (en este sentido habla Zubiri de hiper-mismidad humana frente a la mismidad animal, **-EDR**, 222-). Este poseerse a sí mismo como realidad es lo propio de la persona y de la misma vida humana, ya que la autoposición dice ejercicio de libertad y apoderamiento de sí mismo: es en suma la moralidad como autoapoderamiento fuente (**SSV**, 132). La

esencia abierta, el hombre, tiene un tipo de individuación especial: es *personeidad*. (SE, 505). Y en cuanto esa personeidad adquiere individualidad y va apropiándose posibilidades a lo largo de su vida es lo que Zubiri denomina *personalidad*. El hombre es persona por cuanto está abierto a su misma realidad como tal. Por ser animal de realidades es también animal personal, realidad personal. Lo que hay en la esencia abierta es apertura no tanto a otra realidad, “sino apertura a la propia realidad humana en cuanto realidad” (SH, 69). Esta es la base de la antropología zubiriana. La referencia zubiriana al hombre como *animal* de realidades y *animal* personal es muy significativa y a la vez muy coherente con el conjunto de su filosofía. Refiérese, como veremos, al anclaje y asentamiento de todo lo humano en estructuras naturales y materiales.

En *Sobre el hombre* señala Zubiri que el tipo de sustantividad cerrada tiene una actividad que es *actuación* de lo que talitativamente ya es (SH, 67), mientras que el tipo de sustantividad abierta posee una actividad que es ya *realización*. Aunque el tema específico de la persona humana no lo trataremos en este trabajo, habría que destacar, sin embargo, el paralelismo --aunque no coincidencia-- de Zubiri con L. von Bertalanffy cuando este último distingue asimismo entre sistemas abiertos y sistemas cerrados. Este marcado paralelismo ha sido ya notado por Isabel Aisa al señalar que la biología organísmica y la teoría general de sistemas de Bertalanffy “recuerdan en algunos puntos a la realidad sustantiva de Zubiri”.⁷⁰

Bertalanffy llama “sistemas cerrados” a los sistemas físicos no vivos, mientras que los “sistemas abiertos” son los organismos vivos -por simples que éstos sean- que intercambian materia con el medio circundante manteniéndose estables. Bertalanffy estudió detalladamente

⁷⁰ AISA, ISABEL, *op. cit.*, pág.73. Cfr. asimismo el matiz sistémico-evolutivo que Rof Carballo resalta en el concepto de sistema abierto, en el contexto de la filosofía zubiriana sobre la apertura propia de la realidad: “El organismo --señala Rof Carballo-- no es solamente, como han señalado tanto biólogos y de manera más insistente Bertalanffy un 'sistema abierto', sino un sistema en *constante apertura*, ya que aquel sector del mundo exterior que acude a cerrar esta apertura (por ejemplo, la tutela materna o el lenguaje, o las categorías lógicas) determinan, por su propia inserción en lo vital, una *apertura nueva*, en un nivel más integrado, hacia la realidad externa”. ROF CARBALLO, Juan, “El hombre como encuentro”, en *Homenaje a X. Zubiri*, Tomo II, Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pág. 613.

las características de los sistemas abiertos, las cuales coinciden en gran parte con las que Zubiri propone para los sistemas en general. Por ejemplo, la característica de equilibrio estable o equilibrio de flujo de los sistemas abiertos que describe Bertalanffy, coincide con la dimensión transcendental de estabilidad con que Zubiri caracteriza lo real en cuanto de suyo.

En segundo lugar, por ejemplo, encontramos la característica de la equifinalidad de los sistemas abiertos que en el caso humano llega a ser una finalidad estricta o intencionalidad⁷¹. Esa equifinalidad de los sistemas abiertos la caracteriza Zubiri con la misma definición de lo que es la vida: *independencia* del medio y cierto *control* sobre él, pudiendo *replicarse* un sistema a sí mismo evolutivamente (Cfr. **SH**, 51-52). En el caso humano, al incluirse la finalidad o intencionalidad, Zubiri añade a los tres caracteres de la vida citados el de la *autoposesión*.

Por último, tenemos que esa equifinalidad (alcanzar el mismo estado final aunque sea a partir de diferentes condiciones iniciales) y esa estabilidad de los sistemas abiertos que Bertalanffy describe, suponen la negación de la segunda ley de la termodinámica llamada “entropía”, la cual implica siempre una degradación y pérdida de orden paulatinos. La entropía negaría la posibilidad de la evolución de los sistemas abiertos (seres vivos) y, por tanto, de una ontología dinámica y emergente. Los procesos vivos propios de los sistemas abiertos son pues *antientrópicos*. Si con la entropía se va hacia lo homogéneo y al desorden (equilibrio térmico y químico; incapacidad para producir trabajo), con la antientropía se va hacia lo heterogéneo, lo sistematizado y el orden (equilibrio dinámico; capacidad para producir trabajo). Sólo mediante un esquema que contemple la existencia de sistemas abiertos será posible dar cuenta de esa sistematización, y de la evolución y emergencia de nuevos sistemas o sustantividades.

La esencia es de suyo, es principio estructural de la sustantividad, y en cuanto que prefija las posibles conexiones entre las notas de la sustantividad (constitucionales) y las adventicias, posee asimismo una

⁷¹ Cfr. BERTALANFFY, *Teoría general de los sistemas*, pp. 80-81.

determinada *constitución* individual, un determinado *sistema dimensional* y una *tipicidad* determinada. (Cfr. **SE**, 514-515).

Descrita hasta aquí la filosofía de la realidad tal como Zubiri la entiende desde el plano de la respectividad, es menester intentar clarificar por qué calificamos de *Reísmo* a la conceptualización zubiriana de la respectividad constituyente. Expresamente señala Zubiri que con el empleo de los términos *reidad* y *reísmo* pretende distanciarse del idealismo y del racionalismo, del empirismo y del realismo ingenuo. Con el término *reidad* quiere resaltar que “la idea de realidad no designa formalmente una zona o clase de cosas, sino tan sólo una formalidad” (**IRE**, 172). Con el término *reísmo* especifica Zubiri que se “deja ahora abierta la posibilidad de muchos tipos de realidad” (**IRE**, 173). Así, aunque todas coincidan en ser realidad, no es lo mismo la realidad material que la realidad personal, o la nuda realidad que la realidad moral.

Reísmo es en cierto modo un calificativo que alude e involucra a muchísimas de las conceptualizaciones que Zubiri hace sobre la respectividad. Sin pretender agotar la riqueza que en la filosofía zubiriana posee este término, sí que podemos enumerar algunas de las ideas a las que el término *reísmo* hace clara referencia.

(i) *Reísmo* significa que todo cuanto hay es realidad, es de suyo, es respectivo. Supone alejarse de la visión conceptiva que lleva a cabo una entificación de la realidad para sostener más bien una reificación del ente. Es la tesis zubiriana de la prioridad de la realidad frente al ser, de la *realitas in essendo* frente al *esse reale*. Esto supone una crítica clara al realismo tradicional.

(ii) *Reísmo* significa entender la realidad como sustantividad dimensional y no como sustancia categorial. Es la visión sistémica-estructural frente a la visión lógico-predicativa de las cosas. Es una crítica al racionalismo y a sus onto-logías.

(iii) *Reísmo* significa otorgar una prioridad estructural a lo individual-diferencial frente a lo específico-universal. Dicho de otro modo, es la fundamentalidad de lo físico-material frente al sentido o lo meramente

intencional. Lo noérgico de la realidad es anterior siempre a lo noemático del sentido. Es una crítica a la fenomenología idealista.

(iv) Reísmo significa la anterioridad de la realidad sobre la verdad. Toda verdad es verdad real, es realidad verdadera. Pero no toda realidad tiene verdad, no toda realidad está actualizada en la inteligencia. Es una crítica al idealismo.

(v) Reísmo significa la posibilidad de muchos tipos y formas de realidad, excluyendo de este modo la ingenua identificación de la realidad con una determinada zona de cosas, a saber, el mundo exterior o la zona de cosas allende la aprehensión. Esto supone una sólida crítica al empirismo.

(vi) Reísmo significa, en conclusión, que realidad es formalidad. Y qué sea formalidad es algo que iremos intentando aclarar a lo largo de este trabajo, aunque conscientes de lo a veces problemático del término en la filosofía zubiriana. En cualquier caso, unívoco o equívoco, el concepto de formalidad constituye y explicita esencialmente el realismo de Zubiri: el reísmo. (Cabría hablar también de un “reísmo sistémico-formal” para referirse a la filosofía zubiriana). Podríamos distinguir en la filosofía de Zubiri una doble vertiente en ese reísmo. Por un lado el *reísmo metafísico*, según el cual es patente que la realidad existe fuera e independientemente de la inteligencia, aunque haciendo la importante salvedad de que la realidad no se define formalmente por eso, por su independencia respecto a la inteligencia, esto es, por ser una zona de cosas allende la aprehensión, sino -y aquí radica la originalidad zubiriana- que la realidad se define formalmente como suidad o como respectividad sistémica, ya sea en la aprehensión impresiva humana, ya sea allende esa aprehensión. Y hay, en segundo lugar, lo que podríamos denominar *reísmo gnoseológico*. Aquí el término reísmo adquiere otro matiz distinto: se refiere a la realidad en tanto que actualizada impresivamente en la inteligencia, de modo que se subraya el carácter noérgico e impresivo de toda aprehensión de la realidad.

La formalidad de realidad vista desde el reísmo metafísico sería suidad, algo “en propio”, independientemente de mi intelección. Sería la realidad como *actuidad* o *respectividad constituyente*. La formalidad de

realidad vista desde el reísmo gnoseológico sería la aprehensión impresiva de lo real, la actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Sería ahora la realidad como *actualidad* o *respectividad remitente*.

PARTE III: LA RESPECTIVIDAD
REMITENTE: EL INTELECCIONISMO.

3.1. Intección como respectividad remitente.-

El problema de la filosofía no es
sino el problema mismo de la
inteligencia. (NHD, 111).

Hemos analizado hasta aquí la respectividad que constituye una sustantividad como de-suyo (respectividad constituyente), describiendo de este modo una especie de bio-ontología sistémica. Sin embargo, el problema del conocimiento casi quedaba sin tocar en la teoría de la realidad como tal. Hay pues que complementar la metafísica de la *actuidad* (respectividad constituyente) con una metafísica de la *actualidad* (respectividad remitente). Corresponde ahora analizar la respectividad que remite de una forma de realidad ya constituida como suidad (la sustantividad humana en cuanto portadora de una nota que llamamos inteligencia) a otras formas de realidad mundanales. Describiremos pues lo que Zubiri denomina la *respectividad sentiente*, esto es, la “mera actualidad de lo real en cuanto real” (RR, 42).⁷² Pasamos así de una teoría de la actuidad a una teoría de la actualidad o actualización. Rebasamos de este modo el ámbito de la realidad como suidad para abordar la realidad en tanto que mundanal.

⁷² Hay que señalar que esta respectividad sentiente es además una *respectividad unilateral* ya que, como señala Zubiri, no hay correspectividad entre intección y realidad. Así, aunque “el hombre y las demás cosas son co-respectivas (...), inteligencia y cosas no son co-respectivas sino que sólo la inteligencia es respectiva”. Aquí, “la respectividad no afecta intrínsecamente a las cosas inteligidas sino tan sólo a la inteligencia. A las cosas, en efecto, les es completamente extrínseco el que estén o no actualizadas presentativamente a una inteligencia” (SSV, 228-229; las cursivas son nuestras). En otras palabras, “toda verdad envuelve realidad, pero no toda realidad envuelve verdad.” (IRE, 231; cfr. también IL, 306) Esta consideración zubiriana de la unilateralidad de la respectividad ‘realidad-inteligencia’ es, a nuestro juicio, de enorme importancia para salir airoso de las acusaciones que a Zubiri se le han realizado, a causa de cierta ambigüedad en algunos de sus textos, de un posible idealismo consistente en interpretar la realidad *únicamente* como mera formalidad humana. (Véase *infra*, pág. 111, especialmente la nota 89).

En razón a la estricta dependencia existente entre epistemología y ontología, Zubiri rechaza el concepto de epistemología sustituyéndolo por el de teoría de la inteligencia o “noología”⁷³, dado que esta última es mucho más general y por ello parte de menos supuestos o prejuicios. Es algo paralelo al haber sustituido el concepto de “ontología” por el de “teoría de la realidad”. Así como con la sustitución de la ontología por la teoría de la realidad se proponía reificar el ser (REÍSMO), con la sustitución de la epistemología por la noología perseguirá Zubiri la inteligización del logos (INTELECCIONISMO). Es decir, que el conocimiento (epistemología) es meramente un momento de algo más general y radical cual es la inteligencia (*nous*-- noología). Aunque todo conocer está incluido en la inteligencia, no todo acto intelectual es por ello un acto de conocimiento. Con el análisis noológico Zubiri arremete contra toda la tradición griega y moderna occidental según la cual todo saber se equipara con el conocimiento racional (logos). Así, según Zubiri,

La filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama conocimiento. La Crítica es así Crítica del conocimiento de la episteme, o como suele decirse, es epistemología, ciencia del conocimiento. Ahora bien, pienso que esto es sumamente grave porque el conocimiento no es algo que reposa sobre sí mismo. (IRE, 11).

Rechazará Zubiri por ende la igualdad epistemológica de verdad=verdad lógica (logos), que se genera ya en Aristóteles y domina toda la filosofía moderna. Así, la verdad lógica o racional será un modo de actualizar lo real en la inteligencia, pero tras otro más radical y primario. Ese modo previo será el de la verdad real, que liga íntimamente inteligencia y realidad, esto es, filosofía de la realidad y noología. Con ello Zubiri pretende en su trilogía *Inteligencia sentiente* escapar a la

⁷³ El concepto de *Noología* como ciencia de los principios del conocimiento de la realidad lo introduce por vez primera en el siglo XVII el escolástico luterano Georg Gutke para designar una nueva disciplina filosófica que se acerca a la ontología. En el sentido en que lo emplea Zubiri, como “Teoría de la inteligencia”, lo utilizó también el filósofo francés François Mentré. (Cfr. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Alianza, Barcelona, 1990, voz “noología”). Según Diego Gracia, el término “fue creado por A. Calov en 1632 para designar una disciplina fundadora de la Metafísica, paralela de la Gnostología que había desarrollado siguiendo a G. Gutke. (...) Calov define la Noología con estas palabras: ‘noologia est habitus mentis principalis affinitatem rerum contemplans, quatenus ex eadem prima cognoscendi principia fluunt’”. GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986, pág. 110.

logificación de la inteligencia que se ha dado en casi toda la historia de la filosofía, así como paralelamente en *Sobre la esencia* había escapado a la ontologización de la realidad. Desde otra perspectiva, pero denunciando la misma situación a la que Zubiri se enfrenta, escribe Paniker la siguiente crítica a la epistemología tradicional que reduce la inteligencia al logos, esto es, la verdad real a la verdad racional:

La verdad presocrática era una “presencia/ausencia”, un salir a la luz de lo oscuro. El término *aletheia* era negativo. Pero la ambivalencia presocrática se distiende, hace posible una mayor sofisticación en el aparato significativo. Al final, Aristóteles descubrirá la realidad lógica, la verdad de los enunciados, la verdad que se opone a la falsedad, y no a la apariencia. Conviene insistir en esto: con el tránsito de la noción de verdad como realidad a la noción de verdad como propiedad de los enunciados, se produce un peculiar empobrecimiento, un alejamiento del origen.⁷⁴

Situado en este marco, Zubiri pretende hacer una indagación no del conocimiento, sino de la intelección como acto de aprehensión de la realidad (noología).

En *Sobre la esencia* y en *Estructura dinámica de la realidad* conceptúa la “*respectividad interna*” (SE, 228 y 335) propia del “de suyo”, de la realidad. También denomina más precisamente a esta apertura de la realidad hacia sí misma “*respectividad constituyente*” (RR, 32), refiriéndose a la unidad sistémica de lo real, esto es, en su estado constructo o estructural.

La inteligencia, así como el sentimiento o la voluntad, se sitúan en la estructura de lo que Zubiri denomina “*respectividad remitente*”, “externa” o “mundanal”. (RR, pág. 32 y ss.)

Tendríamos así:

1.- La “*respectividad sentiente*” (RR, 42), esto es, la intelección como impresión o actualización de la realidad en la inteligencia. La denomina Zubiri también *respectividad* de “mera actualización”.

⁷⁴ PANIKER, Salvador, *Aproximación al origen*, Kairós, Barcelona, 1989 [5ª ed.], pág. 160.

2.- “*La respectividad afectante*” --aunque Zubiri no emplea justamente este término, emplea el de “sentimiento afectante”-- (IRE, 283; SH, 37), sería el sentimiento como modificación tónica de la sustantividad humana por la realidad en cuanto ésta nos afecta. Desde este punto de vista Zubiri conceptúa el ámbito de lo estético.

3.- “*La respectividad tendente*” --término que tampoco emplea expresamente Zubiri--, correspondería a la voluntad como momento de respuesta o reacción humana frente a la realidad. Tanto la respectividad afectante como la tendente constituyen la respectividad de sentido frente a la respectividad de mera actualización.

Ni que decir tiene que “la respectividad sentiente se funda... en respectividad constituyente” (RR, 32), esto es, las facultades humanas se fundan en la realidad de suyo (reísmo). Además, por otro lado, la respectividad de sentido se funda en la respectividad sentiente o de mera actualización (intelecționismo).

Realidad de suyo
(Respectividad constituyente)

Facultades Humanas:	Inteligencia Sentiente	Sentimiento afectante	Voluntad tendente
Respectividad mundanal o remitente	“Respectividad Sentiente” de mera actualización	Respectividad afectante resp. de sentido	Respectividad tendente resp. de sentido
Proceso del sentir	Momento de suscitación	Momento de modificación tónica	Momento de respuesta
Modo de actualización	verdad -realidad aprehensible-	belleza -realidad atemperante-	bondad -realidad optable-
Disciplina	Noología	Estética	Ética

Estas tres facultades, no son potencias, señala Zubiri, “no son tres acciones, sino tres momentos especificantes de una sola acción una e indivisa: comportarse con la realidad” (SH, 17). En otro lugar, y refiriéndose a las tres facultades humanas, precisa que “la Lógica, la Ética y el Arte son *tres expresiones de la actualidad primaria de la*

realidad en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento temperante del hombre” (**SSV**, 351).

De aquí que podamos señalar que son facultades que se determinan consecutivamente y que a una son a su vez determinadas respectivamente por la realidad, por cuanto ésta de suyo es abierta:

- . La inteligencia se funda en la *impresión* de realidad.
- . El sentimiento se funda en la *afección* de realidad.
- . La voluntad se funda en la *tendencia* a la realidad.⁷⁵

Así pues, en el presente apartado nos vamos a centrar en la respectividad remitente o mundanal, que Zubiri aborda en su trilogía *Inteligencia Sentiente*. Y lo hacemos por la honda dependencia existente entre la teoría de la realidad zubiriana y su noología, queriendo subrayar la complementariedad entre ambas cosas bajo los conceptos transcendentales de *realidad* y *respectividad*. El haber conceptuado el problema de la inteligencia “en términos de respectividad” hace, señala Ellacuría, “que quede abierto el camino para resolver el secular problema filosófico, psicológico y biológico del apriorismo y del aposteriorismo del viviente”.⁷⁶

Dejaremos de lado por ahora las facultades del sentimiento afectante y de la voluntad tendente, aunque haremos una referencia a las mismas en el punto 3.6. de esta parte.⁷⁷

⁷⁵ En estas facultades los elementos de inteligencia, voluntad y sentimiento son los específicamente humanos, mientras que los de impresión, afección y tendencia son de naturaleza animal. Éstos últimos son los que fundamentan y posibilitan la emergencia de los primeros.

La clasificación tripartita de las facultades humanas en inteligencia, voluntad y sentimiento la recoge Zubiri de Kant y Tetens, según él mismo expresa (**SSV**, 331).

⁷⁶ ELLACURIA, Ignacio, “Biología e inteligencia”, en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pág. 300.

⁷⁷ Para analizar más profundamente el lugar que ocupan en la filosofía de Zubiri el sentimiento afectante y la voluntad tendente, véase **SH** y especialmente **SSV**. Cfr, asimismo MARTINEZ DE ILARDUYA, J. M., *La volición en Xavier Zubiri*; Universidad de Deusto, 1993 y FERNANDEZ CASADO, C., “Enfoque de la Estética desde la filosofía de Zubiri”, en *Realitas I*, S.E.P., Madrid, 1974.

La epistemología tradicional, ya hemos señalado que desde la Grecia clásica, se ha movido en el equívoco de oponer el inteligir al sentir. Han sido dos facultades y dos actos diferentes y se tome el idealismo platónico o el empirismo aristotélico, siempre queda lo segundo, esto es, el sentir, como facultad inferior de la que hay que desconfiar por tener como objeto lo meramente material. Pero Zubiri contestará a esta visión colocando en su correcto lugar el sentir y el inteligir, y uniéndolos en una sola facultad -la inteligencia sentiente-, expresando de algún modo lo que señalaba Demócrito cuando hace que los sentidos se dirijan a la razón:

¡Mente infeliz, cuitada! ¿Tomas tus pruebas de nosotros y tratas de refutarnos con ellas a nosotros? Esta refutación es tu propia ruina. Estás cavando tu propia fosa. ⁷⁸

Por otro lado denuncia Zubiri que la filosofía moderna, a partir de Descartes y hasta la fenomenología, ha cometido otro equívoco: sustantivar la conciencia, quedándose el proceso de inteligir encerrado en el sujeto y fundamentado en él. La conciencia tiene por función idear y juzgar, esto es, es un modo de logificación de la inteligencia. De aquí procede todo dualismo posterior que opone sujeto-objeto o mente-cuerpo. Se ha devaluado el sentir a mero dato y se ha erigido el sujeto como conciencia a fundamento de la intelección.

Zubiri parte de la premisa de que “la intelección no es un acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es en sí misma un *acto de aprehensión*” (IRE, 23). Aprehender es captar algo presente y esto presente no es otra cosa que la realidad.

La aprehensión de la realidad es siempre de tipo sensible o, mejor, *sentiente*. Lo sensible no es un mero dato de un problema que la razón ha de resolver. Así,

⁷⁸ Diels-Kranz, frag. 125. Frase atribuida a Demócrito por Galeno. Cfr. KIRK-RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1969, pág. 589; GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*. Tomo II, Gredos, Madrid, 1986, pág. 467. Esta paradoja tiene su propia formulación zubiriana: “Se nos dice que el ser real del mundo nos lo revelan las formulas matemáticas. ¿Cómo es posible que alejándonos de la realidad lleguemos a alcanzar un más perfecto conocimiento de ella?” (TFJ, 19).

la función de lo sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la primaria vía de acceso a la realidad (...) Lo sensible es dato de la realidad. (NIH, 343).

Según Zubiri el proceso sentiente envuelve tres momentos, tanto en el animal como en el ser humano:

ANIMALES:	ANIMAL HUMANO:
- Suscitación (estimulación)→	intelección <i>sentiente</i>
- Modificación tónica (afección)→	sentimiento <i>afectante</i>
- Respuesta (tendencia)→	voluntad <i>tendente</i>

Mediante un proceso de emergencia onto-evolutiva que Zubiri denomina hiperformalización, veremos cómo los momentos del sentir animal se convierten en momentos de realidad en el ser humano. Señala Zubiri que

La unidad procesual animal, esto es, la unidad meramente estímulo (estimulación, afección tónica, tendencia) se torna en unidad procesual humana, esto es, en proceso de realización (aprehensión de lo real, sentimiento de lo real, volición de lo real). (SH, 479).

La aprehensión sensible consiste en captar *impresiones*, ya sea la realidad en tanto que impresiva o el estímulo en tanto que impresivo, y sus tres momentos constitutivos son según Zubiri:

- * *Afección* del sentiente por lo sentido;
- * *Alteridad* de aquello que impresiona, esto es, las notas físicas, no respecto a un sujeto o conciencia intencional, sino respecto a su propia actualidad impresiva. (Diferencia actualidad-actualidad)
- * *Fuerza* de imposición: (“noergia”); “momento que expresa la respectividad misma de las cosas, su transcendentalidad” (IRE, 197).

En cuanto al contenido de la sustantividad, sus notas quedan ante el sentiente como alteridad. Sin embargo, según Zubiri,

la filosofía moderna ha tomado este concepto de impresión como afección. Y como toda afección es subjetiva, lo sensible, como mera afección del sujeto, queda desligado de lo real (NIH, 344).

La filosofía moderna ha olvidado la forma propia de autonomía de ese “enfrentamiento impresivo” (SH, 20), y que consiste en cómo queda el contenido de la impresión, el “alter”, en el animal y en el hombre. La impresión queda en forma de nuevo estímulo en el animal y en forma de realidad en el hombre. Hay pues *la formalidad de estimulidad*, esto es, el cómo quedan las cosas frente al animal, y hay *la formalidad de realidad*, esto es, el cómo quedan las cosas frente al hombre. No es que animal y hombre sientan en impresión diferentes cosas, sino que las mismas sustantividades “quedan” de diferente modo para el animal y para el hombre, determinando una vida psíquica y un tipo de sustantividad totalmente diferentes. Por la importancia que el concepto de formalización tiene en la filosofía zubiriana, reproducimos a continuación la definición que Zubiri ofrece de ella:

la formalización es aquella función en virtud de la cual las impresiones y los estímulos que llegan al animal de su medio externo e interno, se articulan formando en cierto modo recortes de unidades autónomas frente a las cuales el animal se comporta unitariamente (...) Es una función estrictamente fisiológica. (...) Toda la riqueza de la vida psíquica del animal, o por lo menos su mayor parte, está adscrita a esta función de formalización. (HRP, 15-16).

La formalización en cuanto función biológica que distingue la sustantividad animal de la humana, tiene un carácter marcadamente evolutivo y, como veremos (cfr. *infra* punto 3.5.), Zubiri pone en correspondencia la evolución de la vida con la evolución de la función de la formalización hasta llegar a la hiperformalización humana. Se trata pues del proceso evolutivo de la morfogénesis, que Zubiri define como “desgajamiento de formalidades” (SH, 500), siendo la hiperformalización, desde el punto de vista evolutivo, el grado máximo de despegue y autonomía frente a los estímulos.

Resumiendo: el modo de enfrentarse los animales a las cosas, el modo de habérselas con ellas, es la *habitud* de sentir las cosas como estímulos, mientras que el modo de habérselas del hombre con las cosas, esto es, su *habitud*, es la de inteligir sentientemente las cosas como

realidades. La formalidad hace referencia al quedar de la cosa, la habitud hace referencia al modo de enfrentarse del *viviente*.⁷⁹

La realidad no se reduce a ser objeto de intelección, como decía la filosofía tradicional al ponerla como mero correlato pasivo de la razón.

La realidad no es solamente objeto formal de la intelección, sino que la intelección misma consiste formalmente en ser aprehensión de lo real como real. De ahí que la unidad entre inteligencia y realidad no sea una relación, sino una mera respectividad. (IRE, 250)

Definida la intelección como “aprehensión sentiente de la realidad”, Zubiri pretende mostrar el momento primigenio y radical de la intelección: el momento de *impresión sentiente* de realidad. De ahí que además de sustituir el término “*epistemología*” por el más amplio y radical de “*noología*” (IRE, 11; cf. *supra* pág. 96), quiera señalar también que la intelección es el momento “determinante de las estructuras específicamente humanas” (IRE, 283), esto es, es previo y fundante frente a momentos consecutivos del sentir como son sentimiento y voluntad.⁸⁰

Y subrayada la importancia fundamental de la intelección humana, Zubiri quiere evitar concebir al hombre como animal meramente intelectual -frente al animal racional clásico-. El hombre es un “animal de realidades”, cuya característica constitutiva es tener “formalidad de realidad”. Por ello define su noología no como “*intelectualista*” (prioridad del logos, no de la inteligencia, como característica definitoria del hombre), sino más exactamente como “*inteleccionista*”, o sea, “bien

⁷⁹ Lógicamente, como señala Ellacuría, el plano de la habitud es más radical que el de las acciones. Si las acciones se refieren al plano de suscitación-respuesta, el plano de la habitud (o sea, el modo primario de habérselas con las cosas) “fundamenta la posibilidad y el modo formal de toda suscitación y respuesta” (ELLACURÍA, Ignacio, “Biología e inteligencia”, en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pág. 299).

⁸⁰ En esta idea se define precisamente uno de los sentidos del *inteleccionismo* zubiriano. Por una lado inteleccionismo significa que la inteligencia es el momento primario y fundante de todo el proceso sentiente, esto es, previo al *sentimiento* y la *voluntad*. Esto, como veremos (cfr. *infra* 3.6.), significa que es primaria y determinante la *respectividad de mera actualización* (intelección) frente a la *respectividad de sentido* (sentimiento y voluntad). Por otro lado, significa también que la inteligencia es momento prioritario y fundante del *conocimiento lógico-racional*.

entendido [de que] se trata de la intelección en cuanto nos instala sentientemente en lo real” (IRE, 283; cf. también SH, 457).

El inteleccionismo zubiriano se enmarca siempre en lo real, situando la intelección en su justo lugar, huyendo del dominante raciocentrismo cuya posición más extrema es el idealismo. La intelección humana, dirá Zubiri, no es sino una emergencia dinámico-evolutiva a partir de la simple y rica realidad -concepto de hiperformalización y respectividad excedente- (cfr. IRA, 270 e *infra*, 3.5.)

3.2. La inteligencia susceptiblemente sentiente

3.2.1. Impresión e intelección

El concepto de inteligencia sentiente pretende superar la posición de la filosofía tradicional frente a la relación entre inteligir y sentir, afirmando que toda intelección es *impresión de realidad*. En cuanto *impresión*, señala Zubiri, nos encontramos dentro del sentir. En cuanto que la impresión es de *realidad*, nos instalamos en la “formalidad de realidad” propia del inteligir humano. Antes de analizar más detalladamente la estructura de la inteligencia sentiente, véamos el porqué de este nombre. En primer lugar, Zubiri opone la inteligencia *sentiente* a la inteligencia *concipiente* (Cfr. SE, 347 y ss.; IRE, 86), esto es, al logos predicativo, el cual tiene por función el juzgar predicativamente lo que los sentidos como meros receptores pasivos presentan, sin percatarse del momento primario de todo acto de intelección cual es la impresión (sentiente) de realidad (inteligencia).⁸¹ Dicho más elegantemente: “la inteligencia

⁸¹ Es muy claro y completo al respecto el apunte de Gerardo Bolado en el que señala que “para diferenciar inteligencia sentiente y concipiente podemos anotar lo siguiente: mientras el objeto de aquélla es la realidad, el de ésta es lo sensible; mientras el objeto formal está dado en aquélla en un acto unitario de sensación e intelección, en ésta viene dado por los sentidos a la inteligencia; mientras el acto unitario de aquélla es aprehensión, el de ésta sería concepción y juicio; lo aprehendido en aquélla está actualizado en impresión de realidad; lo identificado en ésta es predicado de la cosa”

humana está en la realidad no comprensiva, sino impresivamente”. (SH, 35; NIH, 353)

En segundo lugar, opone Zubiri la inteligencia sentiente a la inteligencia *sensible*. Esta última contempla lo sensible en el conocimiento, pero siempre encuadrado en el dualismo sentir-inteligir, que según Zubiri es menester superar. Dentro de esta línea están, por ejemplo, los griegos, que creían que sentir e inteligir eran dos actos distintos de conocimiento, uno intuitivo y otro judicativo (Aristóteles), siendo posible la unidad del conocimiento como unidad de dos actos diferentes. (IRE, 80). También en este enfoque de la inteligencia sensible se encuentra Kant (IRE, 129 y ss.), que pretende unir lo sensible y lo inteligible en una unidad o síntesis de objeto, llevada a cabo por el entendimiento, siendo lo sensible el fenómeno y lo inteligible las categorías. En vez de haber un solo acto de impresión de realidad,

la filosofía clásica, por el contrario, piensa que hay dos actos, el acto de sentir da ‘a’ la inteligencia lo que ésta va ‘a’ inteligir. No es así. (IRE, 83).

Este darse cuenta de la importancia de lo real (lo *a posteriori*, lo “dado” o la materia del conocimiento en términos kantianos) en el proceso del conocimiento, pero subordinándolo siempre a las leyes de la inteligencia (lo *a priori*, lo “puesto” o la forma del conocimiento) como si fuese una facultad diferente, es lo que constituye según Zubiri la “Inteligencia Sensible”. Esta última es como un intento de sintetizar lo que de suyo no está separado. Mientras que “Inteligencia Sensible es inteligencia *de lo sensible*” (IRE, 83), inteligencia sentiente “es intelección *en el sentir mismo*” (IRE, 84).⁸² De esto se sigue que el concepto de inteligencia sentiente es más amplio que el de inteligencia sensible: “la

(BOLADO, Gerardo, “La concepción zubiriana de lo físico en *El Hombre y Dios*”, en *Revista Agustiniiana*, 103, (1993), pág.20).

⁸² Es sugerente a este respecto el paralelismo trazado por J. A. Artamendi entre Zubiri en filosofía y Cezanne en pintura. Así como éste se inició en el impresionismo como reacción frente al academicismo conceptista y luego reaccionó también contra el mismo impresionismo por dejar escapar la solidez y permanencia de lo real en su intento de reflejar sólo la fugacidad de la sensación, así también Zubiri en su noología supera el idealismo propio de la inteligencia concipiente y el empirismo propio de la inteligencia sensible mediante su descripción de la inteligencia sentiente. (Cfr. ARTAMENDI MUGUERZA, J. A., *Notas para un proyecto cultural vasco*, Haranburu, San Sebastián, 1982, págs. 169 ss.

inteligencia sensible intelige apoyada en los sentidos; la inteligencia sentiente intelige sentientemente todo, tanto lo sensible como lo no sensible” (IL, 145).

La inteligencia sentiente es, además, lo mismo que el *sentir intelectual*. Quiere esto decir que el sentir humano, por tener formalidad de realidad, es ya un sentir intelectual, esto es, “la intelección está en el sentir como momento determinante de la formalidad aprehendida en éste” (IRE, 104).

Conceptuada la intelección como impresión de realidad, si recalcamos el momento de *impresión* tenemos un *sentir* intelectual. Pero si recalcamos el momento de *realidad* tenemos una *intelección* sentiente (IRE, 82-83). Trátase de la unidad sistémica de una sola facultad y de un solo tipo de acto.

Definida la formalidad como el modo de quedar lo real en la aprehensión sensible, existen al menos dos modos de formalización:

1º.- Sentir las cosas como meros estímulos (*formalidad de estimulidad*), situación propia del animal que aprehende la nota de determinada cosa

como otra pero en tanto en cuanto su alteridad consiste solamente en suscitar una determinada respuesta [y] constituye lo que llamo *signo* (IRE, 49).

De ahí que “la formalidad de estimulidad consiste precisamente en formalidad de signitividad” (*Ibídem*). Frente al hombre, que es un *animal realista*, el animal no humano es meramente un *animal objetivo*. El atenerse o ajustarse a lo sentido en tanto que signo o estímulo de respuesta, constituye la objetividad del puro sentir animal. (SH, 24 y 460).

2º.- Sentir las cosas como realidades cuyas notas no son signos de respuesta, sino que son “de suyo” o “en propio” lo que son. Esto constituye la *formalidad de realidad* propia del hombre, consecuencia de un proceso de hiperformalización biológica caracterizado por lo que Javier Monserrat ha llamado una “ruptura de

signitividad” acompañada de un proceso de “hiperobjetivación” que convierte los puros signos o estímulos en realidades.⁸³

La formalidad de realidad denota pues el enfrentamiento humano con las cosas, donde

realidad no designa un objeto sino la manera como el objeto “queda” en el enfrentamiento humano. Realidad es, por lo pronto, una manera de quedar, esto es, una mera *actualidad*. (SH, 22)

Aquí observamos justamente la *respectividad remitente* a la que hemos aludido anteriormente refiriéndonos a la inteligencia sentiente, y expresada como respectividad de “*mera actualización*” --aprehensión de la cosa-real--, para contraponerla a la respectividad de “*sentido*” --aprehensión de la cosa-sentido--. (Cfr. SSV, 229-231). Lo que se produce pues en la aprehensión de lo real

no es la remisión desde algo que fuera subjetivo a algo que sería real, sino la remisión desde la realidad del estímulo a la realidad entera de lo real. Y es una remisión física y real. (SH, 26).

Así pues, en la formalidad de realidad no nos separamos de lo estimulante, sino que transcendemos la mera estimulidad para acceder a “la realidad estimulante”, recalcando el momento de realidad (Cfr. SH, 24 y ss.).⁸⁴ Hay pues un despegamiento del estímulo en el animal humano por cuanto “el contenido del estímulo ya no es formalmente signo de respuesta” (IRE, 70), sino que la cosa queda respecto al aprehensor humano como algo cuyas notas pertenecen a esa cosa como suyas o en

⁸³ Según Monserrat es el concepto de *hiperobjetivación* el que permite definir correctamente el proceso de hiperformalización biológica que da lugar a la formalidad de realidad. A este concepto asocia otros que también suponen una ruptura de signitividad como son los de *hiperconcienciación*, *hipercontrol*, *hiperaprendizaje*, *hiperprogramación*. Cfr. MONSERRAT, Javier, *Epistemología evolucionista y teoría de la ciencia*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1992, págs. 223 y ss.

⁸⁴ Esa respectividad remitente es en el caso del animal “medio” (conjunto de estímulos), mientras que en el caso del hombre es “mundo” (conjunto de realidades). (Cfr. SH, 26 y 556; EDR, 206). Es interesante cotejar estos dos conceptos zubirianos con la distinción medio-mundo de Max Scheler. (*El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1980, págs. 55-59). Asimismo hay ciertas similitudes entre el concepto de formalidad de Zubiri y la *Umwelt-Lehre* de Jacob von Uexküll, según la cual cada organismo vivo percibe y reacciona ante una determinada porción del mundo establecida por su concreta organización psicofísica. En esta línea afirma Zubiri: “son las estructuras del viviente las que definen *a priori* el carácter del medio dentro del cual se va a mover.” (SH, 557).

propio. Zubiri expresa esta diferencia de formalidades diciendo que en la formalidad de estimulidad “el calor calienta” (nota-estímulo), mientras que en la formalidad de realidad “el calor es caliente” (nota-realidad). (IRE, 54-56; SH, 23). El hombre es pues un animal de distanciamiento, no *de* las cosas, sino *en* ellas.

Los tres momentos del sentir en impresión -afección, alteridad e imposición- se convierten por razón de la formalidad de realidad humana en una afección *real*, alteridad de *realidad* y fuerza de la *realidad*. (IRE, 60-64).

Juntas constituyen, dice Zubiri, no

una mera unidad noético-noemática de conciencia, sino una unidad primaria y radical de aprehensión... El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de actualidad, un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico. (IRE, 64).

A nuestro juicio es éste un texto muy representativo de Zubiri. Primero, porque se aleja de la visión fenomenológica que conceptúa la inteligencia como una conciencia intencional cuyo objeto no es la cosa-real, sino la cosa-sentido. Segundo, porque lo radical no es la intuición, sino la aprehensión impresiva de la realidad material, donde ésta se actualiza, esto es, donde está presente como actualidad o “*ergon*”.⁸⁵ Esta actualidad de lo real en la inteligencia sentiente no es sino la respectividad remitente, en su aspecto de respectividad sentiente.

Actualidad es más que relación: es el establecimiento mismo de los relatos. Actualización, en efecto, es un tipo de la *respectividad*. Nada es intelectivamente actual, sino respectivamente a una intelección. (IRE, 143).

Intelección es pues, según Zubiri, “noergia”, esto es, “actualización de lo real en la inteligencia sentiente”. Así pues,

⁸⁵ La necesidad de una filosofía de la actualidad (IRE, 140) es lo que Zubiri reclama para superar la fenomenología. Como señala Riaza en un trabajo sobre Zubiri y la fenomenología, “antes de hablar del 'estar intencional' hay que hablar de un 'estar físico'. La intención descansa sobre un hacer físico, la conciencia sobre la inteligencia, el objeto intencional sobre la cosa real. El ir hacia las cosas es ir hacia la realidad, no hacia la objetualidad”. (RIAZA, M^a, “El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl”, *Homenaje a X. Zubiri*, tomo II, Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pág. 572).

noergia, significa “a una” que la *noesis* es atingente, es impresionablemente aprehensora, y que el *noema* tiene fuerza impositiva propia de realidad. Es la fuerza de la impresión de realidad. (IRA, 94).

Sobre el concepto de actualización como un “estar presente” lo real volveremos más adelante, por su importancia respecto a la definición zubiriana de la inteligencia sentiente. Con lo señalado hasta ahora hemos querido subrayar qué entiende Zubiri por formalidad de realidad y cómo ésta define esencialmente el modo como queda lo real en la intelección. No hay que olvidar que esta formalidad de realidad incluye de alguna manera la formalidad de estimulidad del animal (el sentir)⁸⁶, por ser el hombre también un animal sentiente, pero un animal de realidades. Así el momento de lo físico-impresivo en cuanto que estimulante queda también recogido en la formalidad de realidad. Por ello señala Zubiri que:

de ahí que la sensibilidad no sea una especie de residuo “hylético” de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma. (IRE, 85).

Esta crítica a la fenomenología por cuanto identifica la sensibilidad (y la facticidad) con un mero residuo hylético es antigua en Zubiri. Aparece ya en *Sobre la esencia* la crítica zubiriana al concepto husserliano de esencia, que separa la esencialidad de la facticidad para caer en un idealismo (SE, 32). Y en el artículo *Notas sobre la inteligencia humana*, de 1967, Zubiri se preguntaba: “¿Es la sensibilidad un mero residuo? ¿No

⁸⁶ Aquí decimos “de alguna manera” para reflejar que la usual identificación “formalidad de estimulidad = sentir” --incluida morfogenética y sistémicamente en la inteligencia sentiente-- no es definitiva en Zubiri, como acertadamente ha expuesto Juan Bañón. Hasta *Inteligencia sentiente* parecía correcto interpretar la inteligencia humana como la unidad estructural o sistémica de dos formalidades distintas --estimulidad y realidad-- (NIH, 348; SE, 414). Sin embargo, en la trilogía se parte como base de un sentir impresivo que no se identifica ya con la estimulidad, sino que tendría dos modalizaciones: el sentir impresivo animal o estímulo (puro sentir) y el sentir impresivo humano o inteligente (sentir intelectual). No es lo mismo pues el sentir --común al animal y al humano-- que el puro sentir --sólo atribuible al animal-- (IRE, 79; SH, 460). La trilogía supone pues un cambio en la conceptualización del sentir consistente en interpretarlo ahora como impresividad y no como estimulidad. A este cambio lo denominaré Bañón *sentientificación* de la inteligencia sentiente. Cfr. BAÑÓN, Juan, “La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 18 (1991), págs. 65-80; BAÑÓN, J., “Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, nº 19, (1992), págs. 287-312. PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y sentido*, pág.39; PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, págs. 312 ss.

será más bien lo principal y principial, aquello en donde ya se ha jugado la partida en el problema de la realidad?” (NIH, 342).

La unidad noérgica de los tres momentos del sentir humano --afección, alteridad y fuerza de imposición-- en cuanto que se caracterizan por la formalidad de la realidad constituyen pues la unidad de la inteligencia sentiente, o dicho de otro modo, la unidad de la respectividad de mera actualización.

Sin embargo, hay que apuntar aquí que el concepto introducido por Zubiri de “formalidad de realidad” o “formalidad de reidad”, aun siendo de enorme importancia por cuanto conecta perfectamente la teoría de la realidad (*Sobre la esencia*) con la noología (*Inteligencia sentiente*), y permite comprender el reísmo y el inteleccionismo zubirianos, no está exento en muchos de los lugares en los que Zubiri lo aborda de ciertas ambigüedades que pueden dar lugar, y en ocasiones dan, a interpretaciones opuestas al espíritu de la filosofía zubiriana.

Una posible interpretación es la que basándose en la conexión del concepto de realidad o reidad con el modo formal impresivo de aprehender las cosas por parte de la sustantividad humana, deduce que algo es realidad en tanto y sólo en tanto es aprehendido por la inteligencia humana. Permitiría esta interpretación acusar al realismo zubiriano de un idealismo o criticismo solapado según el cual no podemos decir nada de las cosas allende la impresión -ni siquiera si son reales-, ya que sólo podemos afirmar la realidad de algo en tanto es actualizado por la inteligencia sentiente. Sin embargo, nada más lejos del pensamiento zubiriano, en el cual no hay lugar para ninguna “cosa-en-sí” o nómeno, esto es, no hay necesidad de recurrir a ningún “refugio misterioso en el que se puedan esconder los fugitivos de la metafísica”⁸⁷; ni hay “cosa-en-sí”, ni hay “cosa-en-mí”: sólo hay realidad 'de-suyo'.

A nuestro juicio es ésta una lectura muy sesgada de la filosofía zubiriana que, basándose en frases extraídas del contexto de la obra

⁸⁷ Con esta expresión designa Giovanni Papini al nómeno kantiano. Cfr. *El ocaso de los filósofos*, en obras, vol. IV, Aguilar, Madrid, 1957, pág. 1.087.

general del filósofo, desvirtúan su pensamiento. Por ejemplo, textos como los que siguen, sí que pueden dar lugar a este tipo de interpretaciones:

Realidad es formalmente el “de suyo” de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad. (IRE, 57)

Reidad o realidad no designa una zona de cosas, sino que es tan sólo una formalidad. En su virtud, realidad no es ser real allende lo percibido. (IRE, 174)

También un comentario sobre el concepto de *formalidad de realidad* por parte de un importante expositor de la filosofía zubiriana como es Diego Gracia da pie a esta interpretación que denunciaremos como contraria al espíritu de Zubiri. En ese comentario Gracia señala que “realidad es la formalidad como las cosas se actualizan 'en' la aprehensión humana, sean ellas lo que quieran allende la aprehensión, o simplemente no sean”.⁸⁸ A nuestro juicio, Zubiri se desmarca claramente de esas posibles ambigüedades señalando la realidad tanto de lo aprehendido en la inteligencia sentiente como de las cosas allende nuestras impresiones. Son pues “dos maneras de ser real, o si se quiere dos zonas que poseen ambas la formalidad de realidad” (IRE, 152). Ello no obsta, sin embargo, para que el análisis de la realidad que desarrolla Zubiri se fundamente como es lógico en la descripción de la realidad al actualizarse en la inteligencia sentiente, ya que de ningún otro modo se puede describir si no es *respecto* a nosotros.

En esta línea Leonard Wessell ha podido decir también que “realidad *no es más* que el modo formal de quedar *en* la aprehensión, lo cual es, a mi modo de ver, un idealismo subjetivo”.⁸⁹ Frente a esta

⁸⁸ GRACIA, Diego, *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. Labor, Madrid, 1986, pág. 133. (La cursiva es nuestra). Zubiri señala claramente que frente a toda sospecha de identificar lo real como *exclusivamente* lo aprehendido en la inteligencia, el “momento de realidad se presenta en la intelección no sólo como *independiente* del acto intelectual, sino como *anterior* a él.” (SE, 381). También señala Zubiri refiriéndose a la formalidad de realidad que aunque “no es formalmente realidad allende la aprehensión (...) *no es algo puramente inmanente*” (IRE, 58; la cursiva es nuestra).

⁸⁹ WESSELL, Leonard P., *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*. Universidad de Salamanca, 1992, pág.74. Wessell señala que “Zubiri admite que las sensaciones, incluso el verde, que están presentes en la aprehensión, desaparecen con la cesación de la aprehensión misma.” (*Íbid.*). A nuestro juicio, es lógico que la sensación del verde desaparezca si no hay aprehensor, pero no lo es que por ello negemos la realidad de la cosa que ha causado dicha sensación. Para Zubiri tan reales son nuestras sensaciones (“realidad en la impresión”) como la realidad “allende la impresión” (Cfr. IRE,

interpretación -que podríamos resumir bajo el berkeleyano lema *realitas est percipere et percipi*- es clara la posición de Zubiri al definir la realidad como algo más que lo que señala Wessell, esto es, que lo real es no sólo la actualización de las cosas en la inteligencia sentiente, sino también las cosas independientes allende la impresión, de las cuales dice que no son reales por ser independientes, sino viceversa.⁹⁰ Para muestra de lo que aquí se sostiene, es representativo este texto de Zubiri:

Esto no significa, insisto nuevamente en ello, que la formalidad “realidad” consista en el modo como las cosas están presentes a la inteligencia. Todo lo contrario; acabamos de decir que “realidad” es, ante todo, lo primario de las cosas en y por sí mismas. (SE, 417)

En cualquier caso sí que hay que señalar, como hemos dicho, cierta ambigüedad en el discurso zubiriano sobre la realidad en tanto que formalidad de realidad. Ante una pregunta que suscitan sus escritos como es la de si habría realidades en el caso de no haber hombres, esto es, animales de realidades, Zubiri parece ser algo equívoco. Lo que sí es claro, creemos, es que en ausencia de seres humanos, podría quizás no haber *realidad* en tanto que formalidad, en tanto que mera actualidad, pero sí habría cosas.

152). Intérpretes más ceñidos a los razonamientos de Zubiri señalan sobre este tema “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”. (GARRIDO ZARAGOZA, J.J., *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Pontificia Universitas Gregoriana, Valencia, 1984, pág. 52). Wessell alude al excelente estudio de Garrido Zaragoza diciendo que “no me ha aclarado Garrido Zaragoza suficientemente lo problemático que se contiene en la posibilidad de que realidad no es más que el modo formal de quedar en la aprehensión”. (pág. 74). Sin embargo, esa posibilidad que Wessell denuncia la aclara suficientemente como hemos señalado el mismo Zubiri, especialmente con su idea de que la respectividad sentiente es unilateral, esto es, que la inteligencia es respectiva a la realidad, pero no viceversa. A las cosas les es indiferente que sean actualizadas en la inteligencia o no. (Cfr. *supra* nota 72).

⁹⁰ Cfr. SE, 381. Es interesante respecto a este tema del posible idealismo de Zubiri la acertada propuesta de Juan Bañón al señalar que la ambigüedad que fomenta este problema se superaría empleando el término realidad en dos sentidos: en *sentido reducido* para referirse a la realidad en tanto aprehendida por la inteligencia, y en un *sentido amplio* para denominar el de suyo esté dado o no en la aprehensión. (Cfr. BAÑÓN, Juan, “Reidad y campo en Zubiri”, en *Revista agustiniana*, vol. 34, nº 103, 1993, pág. 240-242). Para una opinión contraria a la de Bañón sobre el tema de realidad y reidad, cfr. SAEZ CRUZ, Jesús, “La intelección sentiente y la radicación en la realidad, según Xavier Zubiri”, en *Sancho El Sabio*, nº 3, (1993), pág. 183, nota 27.

3.2.2.- Inteligencia como facultad

La unidad de la inteligencia sentiente se identifica correctamente, según Zubiri, conceptuándola como *una facultad*, nunca como la conjunción de dos facultades. La conceptuación de la inteligencia humana como facultad ha de basarse en la descripción del hecho o del acto de la intelección. De este modo, se distingue claramente *inteligencia* de *intelección*, fundándose la conceptuación de lo que sea aquélla en la mera descripción de ésta. La inteligencia sentiente en tanto que facultad es más bien la unidad de dos potencias que se codeterminan sistémicamente. Esas dos potencias son el sentir y el inteligir. Y son de distinta naturaleza: la potencia intelectual “no está por sí misma facultada para producir su acto” (IRE, 91), ya que necesariamente necesita otra potencia que es el sentir. Pero “hay ciertamente potencias que por sí mismas están facultadas para producir sus actos. Entonces esas potencias son también facultades”. (IRE, 90). Este es el caso del puro sentir, que no sólo es una mera potencia, sino que es una “potencia-facultad”. Sólo la inteligencia sentiente es propiamente facultad, consistiendo sus actos en aprehender impresivamente lo real. En tanto que sentiente la aprehensión es impresiva; en tanto que intelección la aprehensión es de realidad.

Hay que señalar aquí un asunto que es relevante y en el que muchos lectores de Zubiri han querido ver dificultades. Zubiri señala que su descripción del acto intelectual es meramente una descripción de hechos, pero no una teoría o conceptuación. Sobre la posibilidad de que sea accesible una pura descripción de hechos en la intelección es donde recaen muchas críticas a Zubiri.⁹¹ El mismo filósofo señala que cuando hablamos de facultades y no de actos, vamos más allá de lo que es una mera descripción de hechos para introducirnos en una más problemática conceptuación (IRE, 20 y ss.). Y es al mismo tiempo también Zubiri quien cuando habla de inteligencia sentiente la identifica como facultad,

⁹¹ Cfr. WESSELL, Leonard P. Jr., *op. cit.*, pág. 64 y ss.; 112 y ss..

expresando que en este caso va más allá de la pura descripción de hechos. La inteligencia sentiente en cuanto facultad es una concepción que se ha de fundamentar en la descripción de la intelección misma como acto. Y a esto último, que ha sido tradicionalmente lo más olvidado, es a lo que Zubiri dedica su mayor esfuerzo. Es decir, que Zubiri parecía saber claramente en qué nivel se movía en cada caso, señalando que

La impresión de realidad es un hecho, y por tanto, hecho es también el sentir intelectual o la intelección sentiente. La concepción de facultad estructuralmente compuesta de potencia sentiente y intelectual es a mi modo de ver, repito, la única concepción científica del hecho de la impresión de realidad. (IRE, 91-92).

Aquí pues tomamos la inteligencia sentiente como facultad, siendo conscientes de que vamos más allá de la mera descripción de hechos de la que Zubiri pretende partir, y de que ello no ha de suponer ningún punto débil en la correcta comprensión de la filosofía zubiriana. Los que sí ven tal concepción como un elemento que contradice unos presupuestos iniciales meramente descriptivos, cuando es el mismo Zubiri quien se detiene a diferenciar ambos planos del discurso, creemos que no reparan en la consideración de estas distinciones zubirianas, independientemente del valor que tengan para situar en el plano correcto la noología que aquí se presenta. Así pues, aunque nuestro filósofo vaya más allá de una mera descripción de hechos --idea que aquí sostenemos de acuerdo con otros autores--⁹², hay que afirmar también contundentemente que tal teoría o concepción de la inteligencia y del conocimiento se fundamenta, al contrario que otras epistemologías tradicionales de la historia de la filosofía, en descripciones de índole psicofisiológica del propio acto de la aprehensión humana.

La distinción potencia-facultad es pues radical para conceptuar correctamente lo que Zubiri entiende por inteligencia sentiente, y es una

⁹² Que la trilogía sobre la intelección vaya más allá del inicial propósito zubiriano de ser una mera descripción de hechos es señalado, entre otros, por GRACIA, *Voluntad de verdad*, 140; LOIZAGA LATORRE, *Realidad y dinamismo en la intelección sentiente*, 20 ss.; WESSELL, *El realismo radical de X. Z.*, 112 ss.; CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, 231; PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 311 ss.; ALLUNTIS, F., "Meditaciones zubirianas. Aprehensión primordial". *Letras de Deusto*, 43, (1989), pág. 145.

distinción que ha pasado por alto la filosofía tradicional que las tomaba indistintamente como referencia del vocablo “dynamis”⁹³. De modo pues que

toda facultad es potencia, pero no toda potencia es facultad. La potencia que no es facultad no sólo no *ejecuta* su acto, sino que no puede ejecutarlo porque intrínseca y formalmente no es facultad. Pues bien, es lo que sucede con la inteligencia. (SH, 504).

No puede pues haber actividad de lo que es pura potencia, esto es, no puede haber intelección de la pura inteligencia. La inteligencia ha de ser pues sentiente para que pueda estar “facultada” para inteligir. Aceptada esta distinción zubiriana entre potencia y facultad hay que contemplar necesariamente la inteligencia como inteligencia sentiente. La inteligencia depende del puro sentir, mientras que el puro sentir no depende de la inteligencia. Se puede sentir sin inteligir (animales), pero no inteligir sin sentir.

Hay, pues, un sentir puro, esto es, un sentir que no es intelectual, que para nada necesita del momento intelectual de versión a la realidad. Pero la recíproca no es cierta. Toda aprehensión de la realidad lo es precisamente por vía impresiva (NIH, 352).

⁹³ *Potencia agendi*=facultad. La calificación de la facultad como algo activo frente a la mera potencia (mera capacidad) parece apuntada en el siglo XIX con Hamilton al distinguir éste de alguna manera entre potencia (“*to have room for*”) y facultad (“*active power*”). Cfr. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, vocablo “facultad”.

3.2.3.- Inteligencia como actualidad

Lo que distingue a la inteligencia sentiente es su carácter activo, dinámico. Este dinamismo se plasma en la definición que da Zubiri de inteligencia sentiente, esto es, la mera *actualización* impresiva de lo real en la Inteligencia. La aprehensión intelectual de la realidad consiste en que ésta se actualice en la inteligencia, pero no como acto ni como actividad, sino como *actualidad*.⁹⁴ El concepto de “energeia” aristotélico, se ha traducido según Zubiri indistintamente como acto o entelequia en el orden entitativo, y como actividad en el orden operativo (Cfr. **SE**, 329-330), dejándose de lado su carácter de actualidad.

Lo que tradicionalmente se ha llamado “acto” de una sustancia frente a la potencia, lo llama Zubiri *actuidad*, para distinguirlo del concepto de *actualidad*. El momento de actualidad se funda en el de actuidad, siendo el primero un concepto intelectual y el segundo un concepto entitativo. Se puede decir que todo lo que está en actualidad (respectividad remitente) está antes en actuidad (respectividad constituyente), es decir, que hay formalidad de realidad o aprehensión intelectual porque hay previamente realidad aprehensible o contenido de realidad. La actuidad es la plenitud de realidad de una cosa. La actualidad es el “estar presente desde sí mismo por ser real”.

El ejemplo que pone Zubiri para esclarecer la diferencia de ambos conceptos es en este caso ilustrador:

Los virus son siempre realidades en acto. Sin embargo, su estar presente a todos no es actuidad. Hace no muchos años los virus carecían de esta presencia: no tenían actualidad. (**IRE**, 138).

⁹⁴ *Actualización y actualidad* significan lo mismo, esto es, respectividad sentiente, oponiéndose a los conceptos de acto o actuidad. En *Sobre la esencia* Zubiri emplea preferentemente el término actualización, mientras que en la trilogía sobre la inteligencia emplea especialmente el término de actualidad. Como señala Juan José Garrido, el término *actualización* se situaría en el punto de vista del acto intelectual ejecutado mismo -la intelección-, mientras que el término *actualidad* se sitúa más bien del lado de la realidad actualizada en ese acto -lo inteligido-. (GARRIDO ZARAGOZA, *op. cit.*, pág. 52, nota 4).

Inteligir es pues actualización, no mero acto o acción . En el inteligir, lo real no “es”, sino que “está” (IRE, 140)⁹⁵. La intelección es un “estar” físico en el que lo inteligido *está* presente como real. Este estar físico se opone a toda idea de intencionalidad (Husserl), posición (Kant), desvelamiento (Heidegger) o actuación (Aristóteles). (Cfr. SE, 113-114 y IRE 134-136). Para Zubiri este

“estar” es un momento propio de la cosa misma; es ella la que *está*. Y la esencia formal de la intelección consiste en la esencia de este estar... Pues bien, ese estar presente consiste formalmente en un estar como mera actualidad en la inteligencia sentiente. (IRE, 136).

Por esto, a la aprehensión intelectual como *estar* presente la denomina Zubiri “*noergia*”, esto es, actualidad en la inteligencia de lo real que se impone como real (fuerza de la realidad).

Habiendo diferenciado la actiudad de la actualidad, y definido la intelección humana como mera actualidad intelectual de lo real, Zubiri analiza el contenido de lo que él entiende por actualidad, señalando que “debe hacerse urgentemente una filosofía de la actualidad” (IRE, 140). Esa filosofía de la actualidad recibe el nombre de inteleccionismo.

Y de este modo remite Zubiri nuevamente la intelección a la respectividad, siendo este último el concepto transcendental que todo lo envuelve: lo real y lo intelectual. Dice pues que “actualización, en efecto, es un tipo de respectividad” (IRE, 143). Sabemos que se refiere a la respectividad externa o remitente. “La actualidad no es sino respectividad de algo formalmente abierto” (IRE, 144). Es la radical apertura del de suyo de la realidad a la inteligencia, independientemente del contenido que pueda tener la cosa real. Es en última instancia la formalidad de realidad. La actualidad, dice Zubiri, se *funda* en la realidad y al mismo tiempo *funda* el “estar presente” de lo real. (IRE, 145-146).

Al presentar así Zubiri la intelección sentiente como una respectividad de “mera actualidad” se puede apreciar cómo la noología y la teoría de la realidad dependen mutuamente y ambas se asientan en un

⁹⁵ Concebir lo real como “ser” es moverse ya dentro de la inteligencia como logos predicativo. Es primario, según Zubiri, el estar frente al ser, idea que Zubiri expresa mediante el concepto de *noergia* (imposición o fuerza de lo real).

mismo plano: el de la respectividad. La intelección es “actualidad respectiva” (IRE, 181), y es asimismo, en tanto que intelección de realidad, *co-actualidad* o *actualidad común*, pues, dice Zubiri, se actualizan en ella dos realidades: la realidad de la cosa y la realidad de la inteligencia. La respectividad sentiente envuelve en una unidad o identidad numérica la actualidad de lo inteligido y la actualidad de la intelección. Por ello habla Zubiri de *comunidad de actualidad* al referirse a la unidad formal de la inteligencia sentiente:

ésta es la esencia completa de la intelección sentiente: en la mera actualidad de la cosa y del inteligir se actualizan, por la identidad numérica de su actualidad, la intelección y lo inteligido como dos realidades distintas. (...) Mi propio acto de intelección sentiente es un acto real, es una realidad. (IRE, 156-157)

Lo real no es lo que está allende de la aprehensión, sino que al ser ésta mera actualidad, lo real se entiende como formalidad, esto es, como una manera de quedar en la inteligencia humana. Se supera el dualismo sujeto-objeto, sin caer por supuesto en el realismo ingenuo, del cual se le acusa a veces a Zubiri tras una lectura superficial. Él mismo se encarga de distanciarse de esa posición identificando su filosofía no con el realismo, sino con el “reísmo”, recalando así que

la idea de realidad no designa formalmente una zona o clase de cosas, sino tan sólo una formalidad de reidad... Por esto más que de realidad y realismo (tanto crítico como ingenuo) habría que hablar... de reidad y reísmo. (IRE, 172-173; cfr. asimismo *supra*, pág. 17).

Realidad no es pues un ámbito de cosas que se opone o contrapone al sujeto, como la epistemología moderna nos ha mostrado. Según Zubiri,

lo que hay que contraponer no es lo que es *real-objetivo* a lo que es *irreal-subjetivo*. Lo que hay que contraponer es dos zonas de cosas reales: cosas reales *en* la percepción y cosas reales *allende* la percepción. (IRE, 182).

Esto supone que tanto lo objetivo como lo subjetivo son dos momentos de lo real, y que no se oponen impresión (supuestamente subjetiva) y realidad (objetiva). La oposición, señala Zubiri, está entre la realidad *en* impresión y realidad *allende* la impresión. Ambas son impresión de realidad pero difieren en cuanto al contenido. El modo de sentir lo real allende la impresión es tarea de la *ciencia*, esto es, es una

modalización ulterior de la inteligencia sentiente. Es la diferencia entre percibir un mismo fenómeno como color o como onda electromagnética.

Lo real tal como lo entiende Zubiri no es lo opuesto a la inteligencia (el sujeto en términos de epistemología moderna), esto es, no es algo *transcendente*. La concepción de la inteligencia como inteligencia concipiente, como únicamente logos, nos hace ver lo real como transcendente, como mera alteridad (IRE, 114).

Sin embargo, desde la inteligencia sentiente, lo real se presenta como *transcendental*, esto es, como formalidad o modo de quedar las cosas en la inteligencia sentiente, prescindiendo de su contenido, atendiendo sólo a su momento “inespecífico” o formal. La distinción zubiriana entre transcendental y transcendente nos parece de gran importancia para comprender lo más característico de su noología⁹⁶. Esta distinción le desmarca de la tradición filosófica moderna pues ésta:

1º/ basa el conocimiento en la oposición sujeto-objeto;

2º/ interpreta la inteligencia como inteligencia concipiente (logos);

3º/ y conceptua la transcendentalidad como el estar lo real *allende* de la impresión o percepción, o sea, como transcendencia.

Así pues, según Zubiri

la impresión de realidad no es *impresión de lo transcendente*, sino *impresión transcendental*. El trans no significa, por tanto, estar

⁹⁶ Dado el término *transcendental*, tal como lo emplea Zubiri, se opone a lo talitativo, esto es, al contenido de la realidad. Denota exclusivamente el momento de realidad como formalidad, esto es, como modo de quedar las cosas en la Inteligencia Sentiente, independientemente de su contenido talitativo. Garrido Zaragoza ha calificado en este sentido al realismo zubiriano de “realismo actualista de corte transcendental” (*op. cit.*, pág. 11). Pese a que Zubiri se desmarca expresamente de la concepción kantiana de lo transcendental -lo apriori en el conocimiento- (*K.r.V.*, A 56/B 81), acusándola de presentar lo transcendental como una propiedad de la inteligencia concipiente (IRE, 117), no deja de haber paralelismo en la distinción kantiana entre “transcendental” *a priori* y “empírico”, con la distinción zubiriana entre “transcendental” (formalidad de realidad) y “talitativo” (contenido de realidad). Parece ser, sin embargo, que la diferencia más clara entre uno y otro es que el orden transcendental kantiano es subjetivo--racional, mientras el zubiriano sería real-impresivo, por no decir “objetivo”.

fuera o allende la aprehensión misma sino estar “en la aprehensión”, pero “rebasando” su determinado contenido. (IRE, 115).

Es pues lo transcendental, *la reidad*, no lo transcendente (el objeto), lo que constituye el término formal de la intelección. Así, Zubiri supera el planteamiento de la epistemología tradicional que parte de una distancia entre sujeto y objeto, situando la pregunta por la realidad en el ámbito más amplio y radical de una noología, la cual supone como hecho básico que la realidad no es algo a lo que se tiende intencionalmente, sino algo en lo que ya *físicamente* se está: “La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico 'estar'. La unidad de este acto de 'estar' en tanto que acto es lo que constituye la *aprehensión*.” (IRE, 23).

La transcendentalidad entendida como transcendental y no como transcendente tiene según Zubiri cuatro momentos que ya señalamos al hablar de la realidad y que son: *apertura, respectividad, suidad y mundo*.

3.3.- La verdad como momento de la realidad: la verdad real

La verdadera verdad nunca se esconde en lo oscuro: se esconde en la claridad.

(José BERGAMIN, *Duendecitos y coplas*, 1963).

Desde el punto de vista de la epistemología que parte del dualismo sujeto-objeto, el concepto de verdad se reduce al de adecuación o conformidad de la cosa con la idea. Es el punto de vista de la inteligencia concipiente que plantea la verdad como verdad lógica (cfr. **SE**, 112, 117).

Sin embargo, Zubiri propone un nuevo concepto de verdad consecuente con lo que es su visión del inteligir. Si el inteligir es sentiente, esto es, es impresión de realidad, la verdad producto de ese inteligir impresivo habrá de recoger el momento de realidad como fundamentante, antes de remitirse a conceptos e ideas lógicas.

Así pues,

en la intelección no sólo no hay una “salida” de la cosa real hacia algo otro que ella (concepto, idea, etc...), sino que por el contrario, hay un positivo y forzoso acto de “no-salir”, el acto de quedar en lo que la cosa realmente es, en su realidad propia. (**SE**, 118).

A ese momento intelectual de quedarse en lo real impresivamente lo denomina Zubiri *verdad real*. Supone que la verdad envuelve el momento de realidad, que la intelección como actualización de lo real en la inteligencia sentiente añade a lo real “la actualidad de verdad” (**IRE**, 230), sin salir de la propia realidad, esto es, sin juzgar o racionalizar lo real.⁹⁷ La

⁹⁷ El concepto de verdad real aparece en el horizonte filosófico zubiriano como crítica a todo idealismo racionalista ya en su artículo de 1935 titulado “¿Qué es saber?”, donde señala la importancia de desarrollar no sólo la *verdad de la realidad* (verdad dual o racional), sino también y como momento previo, la *realidad de la verdad* (verdad real). (Cfr. **NHD**, p. 49). También en este punto Zubiri se acerca a la Teoría evolucionista del conocimiento por cuanto como señala J. Pacho, “mientras las teorías tradicionales del conocimiento se ocupan del concepto *ideal* de verdad, la *Evolutionäre Erkenntnistheorie*

verdad real, como tipo de verdad correspondiente a la aprehensión primordial, no se refiere al contenido talitativo de la intelección, sino al momento mismo inespecífico de formalidad. En este sentido, dice Zubiri, la verdad real no se contrapone al error; esa oposición sólo cabe en la verdad dual. La verdad real es para Zubiri verdad simple o elemental, lo cual no se refiere a “la sencillez de un contenido (la cual en definitiva nunca se da), sino a la simplicidad del modo de aprehensión”. (IRE, 237).

Sin embargo, habrá tantos modos de verdad como modos de inteligir, esto es, como modos de actualización de lo real;

<i>modos de inteligir</i>	<i>tipo de verdad</i>	<i>tipo de actualidad</i>
- aprehensión primordial	verdad real	mera retinencia individual
- logos	verdad dual	campal
- razón	verdad dual--racional	mundanal

En la verdad real, dice Zubiri, “lo real verdatea” (IRE, 234; SE, 112). En cuanto que lo real queda actualizado en la inteligencia sentiente, tenemos pues “verdad real”. Verdad real no se identifica con realidad. Así “toda verdad envuelve realidad, pero no toda realidad envuelve verdad” (IRE, 231). Cuando la cosa real no se actualiza en la inteligencia, no por eso deja de ser realidad, aunque deja de ser verdad real⁹⁸. Se puede decir con Zubiri que la inteligencia es la que actualiza lo real como verdad y es en este sentido “inteligencia veritativa”, de tal modo que “lo veritativo no es un acto de intelección entre otros, sino una dimensión de todo acto intelectual”. (SSV, 348)

se ocupa del concepto real.” (PACHO, J. “Fisiomorfismo de la razón versus racionalismo. Implicaciones ontoepistémicas de la teoría evolucionista del conocimiento”, *Pensamiento*, 186, (1991), pág. 229).

⁹⁸ Hay una anterioridad de la realidad sobre la verdad, de modo que Zubiri escapa a todo racionalismo o idealismo que identifica *realitas* y *verum*. Esta idea incluso la justifica Zubiri acudiendo a la matemática y señalando que los teoremas de Gödel y Cohen expresan “la anterioridad de lo real sobre lo verdadero en la matemática.” (IL, 146) También, como ya señalamos, la idea zubiriana de que “toda verdad envuelve realidad pero no toda realidad envuelve verdad” se expresa en el propio concepto de respectividad sentiente, la cual, dice Zubiri, es unilateral. (cfr. nota 72)

Para una comprensión efectiva de lo que Zubiri entiende por verdad real, la opone al concepto de *verdad dual*, subrayando que ésta se funda necesariamente en aquélla. La filosofía clásica ha entendido el concepto de verdad como verdad dual, esto es, estableciendo una dualidad entre la realidad y el sujeto racional que juzga, quien siempre tiene prioridad (razón) frente a lo real. El sujeto supone que lo real posee el sentido que la razón le impone. Frente a este esquema Zubiri, aunque hable de la realidad verdadera (verdad real), niega toda racionalidad o sentido a lo real (la realidad es sintáctica, no semántica). Así, señala que “lo real en sí mismo como nuda realidad, no es ni racional, ni irracional: es pura y simplemente real” (IRE, 80).

La visión dual de la verdad se basa en el esquema predicativo también dual de sujeto--predicado, y clasifica a partir de él las verdades, por ejemplo, en verdades de hecho y verdades de razón o verdad a priori y verdad a posteriori (IL, 311-312). La verdad real es previa a todo este tipo de subclasificaciones.

Así, frente a la verdad real en la que lo real se ratifica en la inteligencia sentiente (verdad como *ratificación*), la verdad dual supone que “hemos salido de la cosa real hacia su concepto o hacia una afirmación, o hacia su razón” (IRE, 235).

Se trata esta última de una verdad como autenticidad, conformidad o cumplimiento. De este modo, el error no es posible en la inteligencia sentiente, sino en el logos o razón, donde nos encontramos con la verdad dual. Ver (impresión intelectual de lo real) un bastón sumergido hasta la mitad en agua y por ello, verlo quebrado en el punto que coincide con la superficie del agua, no es una equivocación o error, porque ciertamente se ve así. (TFJ, 66).

De este modo,

La verdad real no se contrapone al error, sencillamente porque la intelección primaria de lo real no admite la posibilidad de error. (IRE, 236).

Tal como expresa Zubiri en *Sobre la esencia*, la realidad posee tres dimensiones “que expresan la plenitud interna de lo que es en su

realidad” (SE, 134). El concepto de dimensión, dijimos, se opone al de categoría sustancial aristotélica. Pues bien, dice Zubiri, así como la realidad posee tres dimensiones, la verdad real posee también tres dimensiones correspondientes, ya que “la ratificación de cada una de estas dimensiones es una dimensión de la verdad real” (IRE, 239).

Dado que entre *Sobre la esencia* y la trilogía *Inteligencia Sentiente* median casi veinte años, Zubiri, aunque manteniendo el mismo esquema en lo que se refiere a las dimensiones de la realidad y la verdad real, modifica ligeramente los nombres de esas dimensiones, señalándolo él mismo expresamente (IRE, 240).

Creemos, sin embargo, que aquí el nombre es algo accidental (adventicio diría Zubiri); veámos las diferentes denominaciones:

DIMENSIONES:

REALIDAD		VERDAD REAL	
Riqueza	Totalidad	Patentización	Riqueza
Solidez	Coherencia	Seguridad	Qué
Estar siendo	Duratividad	Constatación	Estabilidad
<i>Sobre la esencia</i> (1962)	<i>Inteligencia sentiente</i> (1980)	<i>Sobre la esencia</i>	<i>Inteligencia sentiente</i>

Las dimensiones de la realidad expresan el *poder de lo real*, esto es, “la dominancia del momento de realidad sobre todo su contenido” (IRE, 198).

Las dimensiones de la verdad real expresan la *fuerza de la realidad*, por cuanto “no poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad” (IRE, 242).

Para destacar la unidad de las dimensiones de la realidad y de la verdad real con la propia sustantividad humana que las actualiza, Pintor-Ramos entiende que “la triple presentación de la realidad como 'de suyo', como 'fuerza' y como 'poder' que Zubiri menciona en toda su obra madura está estructuralmente conectada con las respectivas actualizaciones que

son la inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante”.⁹⁹

Precisamente en la fuerza de la realidad es donde radica el carácter de *noergia* de la intelección al que antes hemos aludido. La intelección es *noergia* precisamente porque

el *noema* no es tan sólo algo que *está presente* a la intencionalidad de la *noesis*, sino que es algo que se impone con una fuerza propia, la fuerza de la realidad, al aprehensor mismo. (IRA, 94).

Estas tres dimensiones de la verdad real posibilitan diversas formas de conducirse el hombre ante el problema de la verdad, independientemente ya de la aprehensión primordial. Estas formas son (SE, 131-132 y *supra* pág. 14):

1/ Intelección como *aventura*, en la que el hombre, moviéndose inseguro entre lo real, busca preferentemente “la riqueza insondable de la cosa”.

2/ Intelección como *logro de lo razonable*, en la que se busca lo verdadero frente a lo verosímil, se “busca en las cosas seguridades a que asirse intelectualmente con firmeza”.

3/ Intelección como *ciencia*, en la que se busca metódicamente aquello que se ajusta al criterio de verdad de la ciencia.

Estas tres formas de intelección ulterior (propias del logos y la razón) se encuentran generalmente entremezcladas, aunque predomine una de ellas. Nos parece entrever, además, un cierto paralelismo de estas tres formas de intelección zubirianas con los tres estadios epistemológicos de Comte, de tal modo que podría corresponderse el estadio mítico-religioso con la intelección como aventura y como ficción en general; el estadio metafísico-filosófico con la intelección como logro de lo razonable; y, por último, el estadio positivo con la intelección como ciencia.

⁹⁹ PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y sentido*, pág. 175.

Resumiendo pues, la verdad real es la mera actualización o actualidad de la cosa real en la inteligencia sentiente, en la aprehensión primordial de la inteligencia. Es la misma realidad en *respectividad intelectual*, sin que la nota de verdad sea algo añadido predicativamente a lo real.

Veremos seguidamente las modalizaciones de la inteligencia sentiente, o sea, los modos de reactualizar lo real en la inteligencia. Zubiri, denomina a estos modos *intelección ulterior* o *entender*, para oponerlos a la *aprehensión primordial* de realidad o *inteligir*. El primado del inteligir sobre el entender resume el programa que Zubiri denomina “inteligización del logos”, y es propiamente el *inteleccionismo*. Iremos ahondando a partir de ahora en el significado profundo que Zubiri da a este neologismo. De momento adelantamos que se puede encontrar en la filosofía zubiriana dos significados claramente distintos, aunque complementarios, de dicho término. En primer lugar lo que podemos denominar *inteleccionismo intrafacultativo*, por moverse en el ámbito de lo que es la facultad de la inteligencia sentiente y sus modalizaciones ulteriores. Desde este contexto lo que el inteleccionismo representa es lo siguiente:

i) La propuesta de una nueva teoría de la intelección consistente en la *inteligización del logos* frente a la tradicional logificación de la inteligencia. Supone resituar la tradicional epistemología dentro del marco más amplio y radical de la noología.

ii) la prioridad de la aprehensión primordial, frente a las aprehensiones ulteriores (logos y razón). Dicho más técnicamente, es la determinación de las respectividades campal y mundanal por la respectividad individual-impresiva. Aquí aprehensión primordial no significa una especie de intelección pura e inmaculada previa e independiente de todo posible conocimiento. Se trata, como señala Pintor-Ramos, “del primordial momento intelectual presente siempre en toda intelección posible. (...) Tal momento primordial quedará conformado

exclusivamente por aquello que resulta imprescindible para que un acto pueda denominarse intelectual: su actualidad sentida como realidad.”¹⁰⁰

iii) La fundamentalidad y radicalidad de la nuda realidad frente a la realidad-objeto o la realidad-fundamento.

iv) La identificación de la realidad como formalidad de realidad frente a la que convierte a la realidad en medio o medida de la intelección. La intelección es sentiente porque es aprehensión impresiva, y es intelectual porque es aprehensión de un contenido en formalidad de realidad.

En segundo lugar, y saliendo ya del ámbito de la facultad intelectual para movernos en el de las restantes facultades de la sustantividad humana, cabe hablar de un *intelecționismo extrafacultativo*. Al hablar del inteleeționismo Zubiri tiene presente explícitamente sólo esta segunda acepción (Cfr. **IRE**, 283-284 y **SH**, 457). Este inteleeționismo extrafacultativo supone la prioridad del momento intelectual como fondo donde articular los momentos volitivo y sentimental. Para situar mejor esta articulación, Pintor-Ramos sugiere incluso que sería preferible referirse a un “sensismo inteleeționista”¹⁰¹, aunque Zubiri no desarrolle esta expresión. Aquí inteleeționismo significa:

i) la prioridad estructural y determinante de la intelección frente al sentimiento y a la voluntad, sin que se trate de tres actos independientes, sino de tres momentos de un único acto de la sustantividad humana, en el que el sentir intelectual siempre está de fondo como “nota radical de lo psíquico” (**SH**, 457).

¹⁰⁰ PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y verdad*, pág. 100. Cfr. asimismo sobre la expresión “aprehensión primordial”: TORRES QUEIRUGA, J., “Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: el estatuto de la inteligencia primordial”, en *Revista agustiniana*, 103 (1993), págs. 121-144.

¹⁰¹ PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y verdad*, pág. 345; PINTOR-RAMOS, *Realidad y sentido*, pág. 45, 93. Según este autor para evitar una *reducción* del momento volitivo y sentimental al momento intelectual, habría que entender lo volitivo y lo sentimental “como una diferenciación del acto intelectual primario sobre un fondo primordial indiferenciado. (...) En este punto resulta poco fecundo el momento de 'intelecționismo' de la filosofía zubiriana y hay que reclamarse de su momento de *sensismo*” (*Realidad y sentido*, 93).

ii) La necesidad de fundamentar la estética y la ética en una noología.

iii) La fundamentalidad de la respectividad de mera actualización frente a la respectividad de sentido. Antes que el sentido es la realidad, esto es, el mundo es formalmente sintáctico, no semántico.

3.4.- Modalizaciones de la intelección y de la verdad.

Crear no es dar realidad a mis ideas, sino que es justamente lo contrario: es dar mis ideas a la realidad. (IL, 95).

La respectividad remitente en que consiste la intelección sentiente supone, según Zubiri, tres momentos característicos: el sentir lo real como “de suyo”, la actualización de lo real y la instalación intelectual en lo real. Sin embargo, estos momentos característicos admiten diferentes modalidades. Hay modos *ulteriores*, esto es, basados en la aprehensión primordial que ya hemos visto, de instalarse en la realidad o de actualizar lo real.

El modo radical de respectividad intelectual es el aprehender la cosa real *como realidad*. Aquí cada cosa real es respectiva al inteligir. Pero también cada cosa real es respectiva a otras cosas reales de tal modo que:

la intelección de una cosa real como respectiva a otras cosas reales constituye la intelección de lo que la cosa real es *en realidad* (IRE, 254).

Es este un segundo modo de actualizar la realidad, esto es, de inteligirla, que supone el primero. Pasamos pues de lo que es mera intelección (aprehensión *primordial*) a lo que es ya entendimiento (aprehensión *ulterior*: logos-razón).

Frente a la filosofía tradicional que “logifica” la inteligencia (racionalismo, idealismo), Zubiri se propone “inteligizar” el logos. De este modo señala la prioridad de la aprehensión primordial sobre los modos ulteriores de aprehensión intelectual (logos-razón). Es el *inteleccionismo* zubiriano frente al intelectualismo o racionalismo tradicional; es la noología frente a la epistemología. Esto separa a Zubiri de la tradición filosófica moderna que identifica sujeto con sujeto puro o trascendental, de tal manera que ahora el sujeto es ante todo sujeto psico-biológico, esto es, *emergencia* ontoevolutiva de estructuras no racionales. Es la noología zubiriana como teoría de la inteligencia tratada, no desde el enfoque *estructural-formal* (desarrollado en la trilogía *Inteligencia Sentiente*), sino desde el punto de vista *evolutivo-emergente* (desarrollado en *Sobre el Hombre*). No es el sujeto racional quien estructura la realidad, sino que es ésta quien estructura al sujeto racional (proceso que Zubiri denomina “hiperformalización”).

Así pues señala Zubiri que

pese a su enorme volumen y riqueza, la intelección según los modos ulteriores es indeciblemente pobre respecto del modo como la aprehensión primordial aprehende la realidad. La intelección de la realidad más pobre inteligida en aprehensión primordial es inmensamente más rica como intelección que la intelección de la realidad en sus modos ulteriores. Solamente referidos a la aprehensión primordial de la realidad, es como los modos ulteriores de intelección son lo que son, a saber, intelecciones de lo real. Por esto es por lo que estos modos ulteriores son mero sucedáneo (IRE, 267).

Las intelecciones ulteriores de lo real son el Logos y la Razón, a las cuales Zubiri dedica el segundo y el tercer volumen de su trilogía *Inteligencia Sentiente*, respectivamente. El logos y la razón suponen simplemente un movimiento ulterior dentro de la realidad y a partir de la impresión de realidad. Por ello serán logos y razón sentientes.

El logos sentiente aprehende lo real en *respectividad campal*, esto es, intelige lo real “como momento del campo de realidad” (IRE, 269). Es la intelección de lo que las cosas son *en realidad*.

La razón sentiente por su parte aprehende lo real en *respectividad mundanal*, esto es, entiende lo real “como momento del mundo” (*Ibídem*). Es la intelección de lo que las cosas son *en la realidad* del mundo.

Tanto el logos y la razón como intelecciones ulteriores las ha denominado Zubiri a veces unitariamente “la intelección de lo que la cosa real es *realmente*” frente a la aprehensión primordial que sería “la intelección de la cosa como *nuda realidad*” (*IRA*, 328-332; la cursiva es nuestra).

LA INTELIGENCIA SENTIENTE Y SUS MODALIZACIONES:

<i>INTELIGENCIA SENTIENTE</i>	<i>TIPO DE RESPECTIVIDAD</i>	<i>OBJETO DE APREHENSION</i>
Aprehensión primordial	respectividad retinente o individual	la <u>realidad</u> : la cosa <i>está</i> en y por sí misma <i>como real</i>
Logos (intelección afirmativa)	respectividad campal	la <u>irrealidad</u> : lo que <i>sería</i> la cosa <i>en realidad</i>
Razón (intelección pensante)	respectividad mundanal	la <u>posibilidad</u> : lo que <i>podría</i> ser la cosa <i>en la realidad</i>

3.4.1.- El logos sentiente y la verdad dual.-

Una verdad sólo puede ser expresada cuando es parcial.

(Hermann HESSE)

Mientras que la aprehensión primordial de lo real es entender que la cosa es *real*, el logos supone entender lo que la cosa real es *en realidad*. Si la intelección simple es una actualización de lo real, el logos es una *reactualización*. El logos consiste pues en la actualización de una cosa (ya entendida como real) dentro del ámbito de la realidad de otras, esto es, dentro de un *campo*. El logos es *intelección campal* (Cfr. *IL*, 16).

Hay que señalar que esta reactualización en que consiste el logos no es un segundo momento temporal de un proceso que el sujeto lleve a cabo, sino que se trata de un momento formal-estructural:

Es esencial observar que no se trata de un proceso sino de una estructura. (...). La inteligencia no “se pone” a hacerse cargo de lo que algo es en realidad sino que está ya *puesta* a ello por la realidad misma, por la unidad de su aspecto individual y campal (IL, 16).

Inteligir lo que la cosa es *en realidad* se identifica con inteligir la cosa en el campo o ámbito de realidad, o sea, en *respectividad campal*. Y este campo es un momento físico de la realidad, no algo constituido por nosotros. Si las dimensiones individual y campal se actualizan indiferenciadas en la aprehensión primordial, en el logos se reactualizan, por el contrario, diferenciadas.

El campo o ámbito de realidad posibilita el aprehender una cosa real como una forma¹⁰² respecto a un fondo o campo. Así, la individualidad de la cosa se actualiza ahora diferenciadamente *respecto a lo demás*, esto es, se reactualiza campalmente. Esta respectividad de un primer plano *hacia* un fondo es lo que constituye el campo. El esquema es similar al que la psicología gestáltica establece para la percepción de algo con respecto a una totalidad. Incluso Zubiri identifica campo y totalidad al decir que “todo campo tiene esa especie de carácter total que llamamos, en terminología visual, panorama” (IL, 23).

Cada cosa tiene un “excedente constitutivo”, una direccionalidad, que nos remite a un campo de realidad. (Zubiri habla incluso de una *respectividad excedente* de lo real, por la cual la realidad en apertura nos remite al campo o al mundo; cf. IRA, 18; 270). El campo no lo “ponemos” nosotros (idealismo), sino que lo “abre” la misma realidad que es constitutivamente campal. Según Zubiri

¹⁰² Aunque este término posee connotaciones visuales no se identifica necesariamente con la aprehensión visual. Son las limitaciones de un lenguaje que se basa esencialmente en lo visual. (Cfr. IL, 22). Entre los modos de sentir intelectual (once son los sentidos), hay uno de ellos, la kinestesia, que presenta la realidad como algo en “*hacia*”, o sea, consiste en una presentación direccional (IL, 101). Dicha presentación direccional, presente en toda impresión de realidad, recubriéndola, nos remite en la realidad desde el momento individual hacia el campal y mundanal. (IL, 108).

El campo no es un mero concepto sino que es, repito, un momento físico de lo real. [...] Este momento físico no es 'relación' sino 'respectividad' formalmente constitutiva de lo real en cuanto real. (IRA, 84)

Sin embargo, aunque el campo es un momento físico de lo real y no un concepto, se trata de un momento de lo real en tanto que formalidad, es decir, un momento de la realidad en tanto que aprehendida y no en tanto allende la impresión. Matiza pues Zubiri la anterior afirmación con esta:

El campo no es un momento de esas cosas reales en cuanto son reales allende la aprehensión. El campo es una dimensión de lo real tal como está dado en la aprehensión misma. Pero por otro lado el campo no es algo que depende de la intelección sentiente como acto mío; no es por tanto algo que fuera como suele decirse subjetivo. (IL, 42)

El logos es pues una intelección campal que posibilita la afirmación predicativa o declarativa (*"logos apophantikós"*) de lo real. Lo propio del conocimiento no es tampoco la conceptualización (racionalismo, idealismo), sino la afirmación (IL, 240). El logos como afirmación supone señalar lo que la realidad es (*sería*) en respectividad campal frente a un ámbito o fondo de realidad. Tal intelección afirmativa (juicio) no se ha de identificar nunca con la propia intelección o aprehensión primordial (logificación de la inteligencia), sino que es siempre un momento ulterior o derivado (inteleccionismo).

En el logos hay una actualización de la cosa entre otras y en función de otras. Zubiri habla incluso de la funcionalidad propia del campo, concepto que veremos más adelante relacionándolo con el de causalidad. "El campo es en sí mismo campo de funcionalidad" (IL, 38; cfr. también IRA, págs. 231-232). El logos es el modo campal de sentir la realidad; es logos sentiente. Frente a la aprehensión inmediata o primordial, el logos es una *aprehensión dual* porque incluye la aprehensión de la cosa real y la aprehensión del campo en el que la cosa real está. Para Zubiri el campo, la respectividad campal, es *respectividad sentida*, por cuanto el campo es el mundo sentido y el mundo es la función transcendental del campo (Cfr. IRA, 20; 202).

El logos, en cuanto modalización de la inteligencia sentiente, en cuanto momento estructural-ulterior de la *respectividad remitente* que

caracteriza a la intelección, es asimismo *logos sentiente* por cuanto es “el modo campal de sentir la realidad” (IL, 53). Es sentiente por incluir en él el momento de impresión de realidad, de fuerza de la realidad propio de toda intelección; es sentiente por ser asimismo una aprehensión *noérgica*. En el caso del logos, “lo aprehendido se impone entonces con una fuerza propia: es la exigencia, es la *fuerza exigencial de lo real*. Su expresión noética es la evidencia” (IRA, 95).

El logos sentiente tiene, según Zubiri, tres momentos definitorios:

- es dual.
- es dinámico.
- es medial.

En primer lugar, frente a la aprehensión primordial es el logos una *aprehensión dual* porque “envuelve la aprehensión de la cosa real y la aprehensión de aquello entre lo que la cosa está” (IL, 56) y supone pues una escisión, ruptura o “desdoblamiento” en el campo, cuya unificación tendrá la forma de afirmación, declaración o juicio. Zubiri la denomina también “intelección declarativa” (IL, 77) y “logos judicativo” (IL, 87).

En segundo lugar, el logos es un momento estructural de la intelección sentiente, por lo cual se incluye en el *dinamismo* propio de ésta (“*respectividad dinámica*”). Este dinamismo supone en el logos un distanciamiento (“retracción”) de la cosa individual *hacia* el campo en el que dicha cosa está entre otras. La “reversión” de ese campo a la cosa individual -proceso que Zubiri denomina “*intentum*” (IL, 68)- como segundo momento estructural del dinamismo, se plasmará en el declarar o en el juicio propio de la intelección afirmativa que es el logos.

Por último, el logos es *medial* en cuanto que supone la existencia de un campo de intelección como elemento mediador entre la cosa real y su intelección afirmativa. La aprehensión dual del logos podrá ser mediata o inmediata, pero siempre es *mediada*, por cuanto todo logos supone la mediación de un campo que permite inteligir dualmente una cosa. El problema en este sentido es que, según Zubiri, se ha confundido muchas veces la inmediatez con la inmediación (cf. IL, 314). La mediación del campo en la intelección dual o medial tiene por consecuencia lo limitado y relativo de todo conocimiento lógico (cf. *infra*, pág. 142), ya que se entiende

siempre desde un determinado campo o dirección y no desde otro.¹⁰³ El medio es una dimensión direccional (dimensión campal) de la misma realidad, y no un elemento extrínseco en el que haya que “unir” logos y realidad. Así pues, no hay un conocimiento ingenuo de lo real o “especular” (realismo ingenuo), debido a que todo conocimiento supone la mediación de un campo de intelección. Por ello, el logos es intelección medial. Zubiri alude incluso a “medios sociales” diferentes que condicionan y diversifican todo conocimiento, de tal manera que se acercaría en este punto a las teorías socio-hermenéuticas del conocimiento que presentan el lenguaje y el medio social como mediador entre sujeto cognoscente y realidad, y por ello relativizador del saber.¹⁰⁴

El carácter relativo o *mediado* de todo conocimiento lógico-racional de la realidad lo deja claro Zubiri al señalar que

¹⁰³ Cfr. la relación entre el concepto de *campo de intelección* zubiriano como posibilitante y condicionante al mismo tiempo del conocimiento lógico-racional y el concepto de *plano de inmanencia* desarrollado por Deleuze y Guattari, consistente en el plano que instauran los filósofos para crear en él sus conceptos. El plano sería considerado como prefilosófico o preconceptual y por ello posibilitaría y a la vez condicionaría los conceptos filosóficos instaurados en él. (Gilles DELEUZE-Felix GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993). Hay similitudes asimismo con el concepto de *perspectiva* desarrollado por Ortega.

¹⁰⁴ A este respecto es relevante la frase zubiriana que afirma que “la sociedad es un medio de intelección” (IL, 75). El lenguaje como intermediador epistemológico es algo que Zubiri también tiene presente, sosteniendo algo similar a la llamada “hipótesis de Whorf”, que afirma, por ejemplo, que conceptos filosóficos y científicos tales como “el espacio, el tiempo y la materia newtonianos no son intuiciones. Son recetas de la cultura y el lenguaje”. (Citado por BERTALANFFY, L. von, *Teoría general de los sistemas*, pág. 236). A la relatividad de las categorías psicobiológicas (von Uexküll) se puede añadir ahora la relatividad de las categorías culturales (Whorf). Sobre la hipótesis Sapir-Whorf cfr. también LLEDÓ, Emilio, “Lenguaje e interpretación filosófica”, en *Homenaje a X. Zubiri II*, Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pág. 260: “el lenguaje es, por tanto, el *medio* en el que se conectan ontológicamente la subjetividad y la objetividad”.

En Zubiri, sin embargo, es en el mundo donde se constituye el lenguaje, siendo éste medio de toda intelección *ulterior* (logos y razón). Pero no es el lenguaje lo que constituye el mundo (Gadamer, p. e., y la “constitución lingüística del mundo”), por cuanto previamente y como fondo a todo lenguaje hay una aprehensión *primordial* o impresión de realidad que es *alingüística*. Para el desarrollo de una filosofía del lenguaje a partir de la filosofía zubiriana cfr. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, cap. IV, donde se señala que tal filosofía del lenguaje sería una “filosofía impura del lenguaje”, por cuanto, frente a toda filosofía hermenéutica, situaría el lenguaje como algo *ulterior* a la realidad, y no al revés. El lenguaje se sitúa en el ámbito del logos, y no en el de la aprehensión primordial. En este sentido es también importante YELA, Mariano, “Logos y dialogos”, *Homenaje a X. Zubiri*, tomo II, Moneda y Crédito, Madrid, 1970, donde desde un punto de vista psicológico se señala que “el logos humano tiene un carácter dialógico: procede a través del no logos” (p. 746) o que “en las primeras etapas del desarrollo no hay signo alguno de la presencia del logos” (p. 747).

el mundo real, esto es, el sistema de cosas reales en cuanto reales, no consiste en ser el sistema de lo que los juicios verdaderos afirman. El sistema de las cosas reales en cuanto reales no consiste en ser correlato de lo afirmado. (IL, 150)

o bien que “toda verdad dual es por esto intrínseca y estructuralmente *aproximada* dentro de la realidad” (IL, 324).

Estos tres momentos estructurales del logos --dualidad, dinamicidad y medialidad-- son los que estructuran en tres secciones el segundo libro de la trilogía *Inteligencia Sentiente*. Al describir en qué consiste el logos en general y el llamado “campo de realidad” respecto a la cosa individual, ya hemos señalado lo que es la dualidad del logos. Apuntaremos seguidamente con un poco más de detalle qué entiende Zubiri por estructura dinámica y estructura medial del logos.

3.4.1.1.- Estructura *dinámica* del logos: retracción y reversión.

El logos entraña un movimiento desde el campo a la cosa real y ese movimiento se basa en una distancia. Este “tomar distancia” como momento estructural esencial del logos supone estar lanzados - “impelidos”- de lo real individual *hacia (respectividad remitente)* otras cosas campales, hacia el campo de realidad. En palabras del propio Zubiri, consiste en

estar llevado por la cosa misma en su formalidad de realidad individual a su momento campal diferencialmente autonomizado... Tomar distancia es pues, en definitiva, *movimiento de retracción*. (IL, 84)

Este distanciamiento propio del logos no hay que identificarlo con una aprehensión primordial -aunque la supone-, sino con lo que Zubiri denomina *simple aprehensión* (IL,86). No es la actualización de la realidad de una cosa en la inteligencia, sino “la aprehensión tan sólo de lo que sería la cosa *en realidad*” (IL, 87). Este “sería” o simple aprehensión es la reducción a *principio de inteligibilidad* de lo que la cosa real es en realidad. El “sería” queda vaciado del contenido de realidad. Está

desrealizado, es irreal, aunque repose sobre la realidad. Este momento de retracción o desrealización tiene sin duda similitudes con la reducción eidética de la fenomenología, por cuanto ambas suponen la desrealización del momento individual de la cosa. Sin embargo, la diferencia, como ha señalado Pintor-Ramos, es clara y radical:

en el caso de Zubiri el camino tiene un segundo momento de retorno, mientras que en Husserl es rectilíneo respecto a una meta ulterior. Por ello, en Husserl la transcendentalidad es una meta que se alcanzará fatigosamente al final de proceso intelectual, mientras que en Zubiri está siempre dada ya como el ámbito que hace posible ese proceso.¹⁰⁵

El suponer que la reducción de lo real a principio de inteligibilidad (simple aprehensión o logos) es la operación primaria y fundamental de la inteligencia es lo que ha denunciado Zubiri como *logificación de la inteligencia*. El logos es, según Zubiri, “una simple aprehensión por *retracción*; es una aprehensión *retraída* de una aprehensión primordial” (IL, 87). Estas simples aprehensiones o desrealizaciones de lo real son, en lenguaje más sencillo, como modelos conceptuales (o perceptuales) que el entendimiento crea con el fin de orientarse cognoscitivamente en la realidad; para, como diría Zubiri, “saber estar en la realidad” (IRA, 352). Son modelos hipotéticos (“sería”), y por ello, relativos y aproximados (basados en un campo de intelección determinado y no en otro).

Existen, según Zubiri, tres tipos de simple aprehensión: *perceptos*, *fictos* y *conceptos*. Son tres modos de aprehender las cosas en “retracción” o intelección *retractiva*. Los tres suponen una distancia de lo real, pero en la realidad (es el momento de irrealidad de la *respectividad campal*). Suponen asimismo un momento de libre creación propio de la intelección ulterior.

En primer lugar, *la percepción* reduce el contenido de lo real a mero término perceptivo; es la cosa “ya no en cuanto real, sino en cuanto percibida” (IL, 97). El percepto supone el *esto* que sería en realidad una cosa real. Para Zubiri el percepto “no es percepto de realidad, sino *la* realidad en percepto” (IL, 97).

¹⁰⁵ PINTOR-RAMOS, Antonio, *Realidad y verdad*. pág. 150.

En segundo lugar, *la ficción* o fantasía expresa el *cómo* sería en realidad la cosa. El ficto es el modo en el cual se desenvuelve la ficción del logos y tampoco es “un ficto de realidad, sino realidad en ficción” (IL, 99). Aquí la simple aprehensión expresa un grado mayor de alejamiento del momento individual de la cosa que en el caso del percepto. Y es en este apartado donde plantea Zubiri tangencialmente asuntos tales como el estatuto ontológico de la novela y por extensión de toda obra de arte.¹⁰⁶

Por último, *la concepción* reduce la cosa real al *qué* sería en realidad; es el *qué* sería en realidad la cosa. Supone una libre creación en la que “la desrealización de la concepción es abstracción” (IL, 103). Y no sólo abstracción, sino construcción. El concepto se crea, se construye; es un *constructo*¹⁰⁷.

Son muy iluminadoras a este respecto las ideas de Laín Entralgo en las que se desarrollan y profundizan los tres tipos zubirianos de simple aprehensión desde un punto de vista neurofisiológico. Así, sobre los *perceptos* señala Laín que son “las imágenes que en el cerebro suscita la percepción sensorial y en él quedan más o menos duraderamente almacenadas”.¹⁰⁸ En este sentido no existen ‘perceptos puros’, por cuanto “tan pronto como uno se produce, instantáneamente se funde con él un concepto -o preconcepto- más o menos explícito”. Así, según Laín, el percepto posee un carácter preconceptual. Sobre los *fictos*, que para Laín engloban símbolos, metáforas y personajes de ficción, señala que se

¹⁰⁶ Para el desarrollo de este problema cf. HERNAEZ, R., “Literatura: ¿realidad o irrealdad? La concepción de Xavier Zubiri de la novela.” En *Letras de Deusto*, nº 39, 1987, págs. 187-191. También el apartado titulado “Materiales para una filosofía de la imaginación” en PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y sentido*, pág. 155 y ss.

¹⁰⁷ Sobre la naturaleza de los conceptos en tanto que construcciones o creaciones hay que recordar la posición que Zubiri ya mantenía en **TFJ**, 142, al afirmar que el proceso por el que se llega a un concepto no es la abstracción (Aristóteles), sino la ideación.

En relación a los conceptos hace Zubiri alguna precisión sobre el tema del estatuto ontológico de la lógica-matemática, criticando tanto el psicologismo, como el idealismo transcendentalista. Zubiri mantiene una posición según la cual la matemática consiste en realidades postuladas o bien construidas postuladamente según conceptos. (Cf. IL, 133-146 y 325 y ss.; también en IRA, págs. 252-254)

¹⁰⁸ La conceptuación neurofisiológica que Laín realiza de los tipos zubirianos de simple aprehensión se encuentra en LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991, especialmente las págs. 227-230. A ellas pertenecen los pasajes de Laín Entralgo que citamos.

originan por obra de un acto de voluntad consistente en dar condición representativa a un conjunto de perceptos y conceptos. Por último, sobre los *conceptos* dice Laín que son siempre “el resultado de una actividad global del cerebro, suscitada por la actividad local del percepto de que se trate y diversamente intensificada y cualificada por la ingénita capacidad intelectual (...) que el cerebro humano posee”. Aunque Zubiri no desarrolla extensamente la naturaleza de estas simples aprehensiones, sí que se deduce de sus palabras que perceptos, fictos y conceptos no se suelen dar aisladamente, sino que aparecen imbricados en el momento de retracción del logos.

Mediante estos tres tipos de simple aprehensión se puede ver que en Zubiri la intelección en distancia o *retracción* se identifica con un momento de libre creación, de construcción -primer momento de la estructura del logos-. El segundo momento propio del logos se caracterizará por ser una intelección afirmativa o declarativa: es el momento que Zubiri denomina *reversión* o “intentum”. También lo llama “intelección reversiva”. Consiste en volver desde el campo de intelección a la cosa real plasmándose la intelección del logos en una intelección afirmativa. La intelección dual se caracteriza por esos dos movimientos de retracción -de la cosa hacia el campo- y de reversión -desde el campo hacia la cosa-, siendo este último el que completa el dinamismo esencial del logos. Resumiendo:

La aprehensión dual nos ha llevado a inteligir lo que la cosa real es en realidad; en un movimiento de retracción hacia lo que esta cosa “sería” en realidad, y en un movimiento reversivo que nos lleva así distanciadamente, y con discernimiento, a inteligir lo que la cosa efectivamente “es” en realidad: el juicio. (IL, 109-110)

Zubiri analiza en qué consiste la afirmación o juicio propio del logos, tema que ya había abordado monográficamente en su tesis doctoral de 1923 titulada *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. En aquel ensayo se adelantan ya ideas que aparecen idénticas en *Inteligencia y Logos* sesenta años después. La más importante es la crítica que hace Zubiri de la teoría psicologista del juicio según la cual éste consistiría en la *adhesión* por parte del sujeto al contenido del mismo. Es la reducción del juicio a la creencia. Zubiri identifica esta posición con Descartes (TFJ, 98-99 y 160-161; también en IL, 111), y afirma que reduce el juicio a un

fenómeno psicológico, privándole de objetividad. Una segunda teoría sobre el juicio que Zubiri ataca es la teoría relacionista según la cual el juicio consiste en la mera relación de dos representaciones (TFJ, 162; IL, 119).

Frente a ambas posiciones, Zubiri define el juicio propio del logos¹⁰⁹ como una afirmación intencional “que le compete la propiedad de ser verdadera o falsa” (TFJ, 97; 162), o también como un “intentum” que “no es en sí mismo noético, sino noérgico: es la tensión dinámica de revertir a lo real, formalmente dentro ya de la realidad” (IL, 114).

Zubiri distingue **tres formas** de la afirmación: dos antepredicativas (la afirmación *posicional* y la *proposicional*) y una *predicativa*. A la primera -posicional- corresponde una afirmación del tipo “¡Fuego!” donde se identifica una cosa real con una simple aprehensión. A la segunda -proposicional- corresponde una afirmación del tipo “*Todo lo excelente, escaso*”, donde se afirma una complexión entre la cosa real y la simple aprehensión. Estas dos afirmaciones son antepredicativas por cuanto no aparece en ellas la cópula “es”. La afirmación predicativa se caracteriza por la conexión copulativa entre la cosa y la simple aprehensión. Ejemplo de ella sería la afirmación “*Zubiri es un gran filósofo*”.

Aquí hay que subrayar el carácter prioritario y radical, desde un punto de vista estructural, según Zubiri, de la afirmación posicional y de la proposicional frente a la predicativa, carácter que no reflejan las lenguas indoeuropeas, y como consecuencia de lo cual es en ellas donde se ha dado la logificación de la inteligencia en sus mismas estructuras gramaticales. Según Zubiri,

la teoría de la afirmación se ha fundado exclusivamente sobre las lenguas indoeuropeas, y dentro de ellas sobre el logos helénico, el célebre *lógos apophantikós* de Aristóteles. Y esto ha podido conducir a una falsa generalización, a pensar que el “es” es el momento

¹⁰⁹ Zubiri al estudiar la teoría fenomenológica del juicio se basa preferentemente en Pfänder cuando éste define como carácter esencial del juicio el ser una enunciación que consta de conceptos (Cf. su *Lógica*, Espasa-Calpe, [2º ed.], Buenos Aires, 1940, pág. 52 y ss.), y en Husserl que propone una teoría de la experiencia pre-predicativa como elemento esencial de la teoría del juicio, existiendo así una evidencia objetiva -la aprehensión primordial zubiriana- anterior a la evidencia del juicio -el logos afirmativo zubiriano-. (Cf. HUSSERL, *Experiencia y juicio*, UNAM, México, 1980. pág. 22).

formalmente constitutivo de toda afirmación. (IL, 345; cfr. también SE, 353).

Distingue asimismo Zubiri **seis modos** de intelección afirmativa, de los cuales sólo describimos en detalle el primero y el último:

i.- *Ignorancia*, que consiste en la “privación de intelección de lo que es en realidad algo que se ha aprehendido ya como real” (IL, 183) en aprehensión primordial. No es que no haya afirmación; hay la afirmación de la ignorancia, la intelección del campo como campo vacío; es una “actualización privativa” (IL, 185).

ii.- *Barrunto* o “actualización en indicio”;

iii.- *Duda* o “actualización ambigua”;

iv.- *Opinión* o “actualización en preponderancia”;

v.- *Plausibilidad* o “actualización en obviedad aspectual” y

vi.- *Certeza* o “actualización en efectividad”. Se trata del juicio verdadero o cierto por cuanto es confirmación de la intelección afirmativa o firme con la aprehensión primordial.

Estos seis modos del logos afirmativo son diferentes grados de *conformidad* del movimiento de reversión o “intentum” con la aprehensión primordial dentro de un campo de realidad.

3.4.1.2.- Estructura *medial* del logos.

Si la aprehensión primordial consistía en una actualización, la reactualización propia del logos es una determinación. La cosa real determina la evidencia o no de lo enunciado en la intelección afirmativa. El logos

no es una aprehensión inmediata de lo que la cosa es en realidad, sino la aprehensión mediada de cuál o cuáles de las simples aprehensiones son las que se realizan “en realidad”. (IL, 218)

Esa determinación por parte de lo real con respecto a la intelección afirmativa plantea el problema de la *evidencia*. La evidencia es un

momento del juicio. Sin juicio, señala Zubiri, sin logos, no hay evidencia, habría mera actualización de lo real (IL, 221). Así, “la evidencia es el principio determinante de la intelección mediada, del logos” (*Ibídem*). Zubiri hace una sucinta crítica al concepto de evidencia de Descartes y de Husserl. Por un lado Descartes en su primera regla del método basa la evidencia en la pura claridad y distinción de las ideas (*Discurso del método*, parte 2ª), mientras que Zubiri fundamenta esa claridad en la exigencia de lo real; la evidencia se fundamenta en la fuerza de imposición de lo real, no en el mero contenido representativo de las ideas: “la evidencia es siempre noérgica” (IL, 235-236). En segundo lugar, Husserl hace un análisis meramente intencional o noético de la evidencia, definiéndola como “el acto de la síntesis de cumplimiento más perfecta, que dé a la intención la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo”¹¹⁰. Según Zubiri, aquí Husserl entiende la evidencia como algo ya constituido, siendo, sin embargo, una característica esencial de la misma el momento dinámico constituyente, la “evidenciación” (IL, 237).

La evidencia en suma es para Zubiri un momento del juicio caracterizado por ser mediado, o sea, nunca dado de modo inmediato (“intuitivo” en la terminología cartesiana). La evidencia es dinámica, noérgica, constituyente y exacta, esto es, se constituye dinámicamente en los límites que exige la realidad.

En la estructura medial del logos no sólo nos encontramos con el problema de la evidencia, sino también y aun más importante, con el de la *verdad*. Ambos se sitúan en el movimiento de reversión propio de la intelección afirmativa, que une lo individual con lo campal. La verdad propia del logos es otra que la de la aprehensión primordial, ya que está mediada por el campo de intelección o *respectividad campal*. Se trata ahora de la *verdad dual* o *verdad medial*, caracterizada porque se lleva a cabo mediante la apertura de una distancia entre una cosa individual y un campo de intelección. El logos es “intelección en distancia”, teniendo siempre presente que “la distancia no es distancia de la realidad, sino distancia en la realidad” (IL, 305), algo así como un momento de irrealidad en la realidad. La verdad dual será, por tanto, la coincidencia de

¹¹⁰ HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, tomo II, investigación 6ª, § 38, Alianza, Madrid, 1982, pág. 685.

la afirmación, de la simple aprehensión del logos, con la cosa real. Es la “conformidad del juicio con lo real” (IL, 305). El logos afirma lo que la cosa real es en realidad desde el “sería” del campo. Hay pues una *direccionalidad* como nota esencial de la afirmación, ya que ésta es “una intelección dual que consiste en que la cosa “hacia” la que se va, está inteligida “desde” la luz que proviene de la otra” (IL, 271).

Con el carácter de direccionalidad propio de la afirmación, Zubiri resalta la esencial relatividad de todo conocimiento lógico a la que ya antes habíamos aludido (cfr, *supra*, 134). Ello se debe a que lo real abre gran cantidad de direcciones desde las que afirmar. Hay una *polivalencia direccional* en el logos y se puede elegir una cualquiera de las direcciones abiertas por la respectividad campal. Por utilizar aquí un lenguaje orteguiano, podríamos decir que la realidad abre múltiples *perspectivas* desde las que afirmar lo que una cosa es en realidad.¹¹¹ Véamos el ejemplo que Zubiri ofrece:

Para inteligir lo que es en realidad un hombre puedo partir de sus seres afines en la escala zoológica, pero aquí es donde se abre una pluralidad de direcciones: puedo ir en la dirección de la fonación, puedo ir en la dirección de la pedestración, puedo ir en la dirección de la agrupación; en el primer caso el hombre sería en realidad el animal locuente, en la segunda dirección será el animal bipedestante..., en la tercera dirección será el animal social. (IL, 276)

Es decir, que en este caso obtenemos diferentes afirmaciones o definiciones sobre la realidad humana dependiendo del campo de intelección que hayamos escogido previamente. Ese campo nos marca por tanto una dirección en la afirmación. De ahí que Zubiri defina la intelección campal como una intelección direccional.

Esta direccionalidad deja ver una característica esencial del logos. Éste, definido como intelección direccional, se diferencia de la aprehensión primordial -que no es direccional- por reactualizar lo real en

¹¹¹ Existe en este sentido cierta relación entre el concepto de respectividad zubiriano y lo que podríamos llamar “perspectividad” en Ortega. Según éste, el conocimiento es siempre perspectivo. Así, “la perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización”. (Cfr. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1983, vol. 3, pág. 199). Zubiri introduce muy incidentalmente un término propio para resaltar este aspecto; habla de “aspectualismo” (HD, 304).

parecer (IL, 278). El logos es para Zubiri un mero parecer sobre lo que una cosa es en realidad, un parecer respecto a lo real. Según Zubiri

el juicio es, por así decirlo, el *órganon* formal del parecer. He aquí lo esencial: juzgar es siempre y sólo inteligir lo real en su parecer. (IL, 281)

La irrealidad propia de la simple aprehensión o logos sería lo que la realidad me *parece* que es en realidad *respecto* a una *dirección* elegida por mí. La irrealidad no es algo fuera de lo real, sino que sería mi parecer de lo real. La verdad medial, esto es, la verdad del juicio

consiste formalmente en que el parecer esté fundado en lo que la cosa es en realidad... Primariamente la verdad es un carácter dinámico direccional de la afirmación: es la dirección según la cual el “parecer” está determinado por el ser “real”. (IL, 289).

La determinación del parecer por la realidad será lo que Zubiri llama “verdad del logos”. Cuando tal determinación no se da, entonces se produce el error. El error es una verdadera actualidad, pero no una actualidad verdadera (IL, 290).

El logos o intelección en distancia es dinámico (remisión/reversión), por lo que la verdad dual o medial propia del logos posee también un *dinamismo fásico*. Señala Zubiri que

la unidad coincidencial de parecer y de ser real en el campo es aquello en que la verdad fásicamente acontece, y acontece en dos fases (IL, 300)

Esas dos fases de la verdad medial son: la autenticidad y la veridictancia o verdad (conformidad del juicio). La *autenticidad* consiste en la conformidad de lo real respecto a mi simple aprehensión. La *veridictancia o verdad* sería la intelección de la conformidad de la simple aprehensión respecto a la cosa real. La primera refleja el momento de la retracción; la segunda refleja el momento de la reversión. Dicho de otro modo: en la autenticidad lo actual responde a mi simple aprehensión; en la verdad mi simple aprehensión responde a la cosa real. Según Zubiri en ambas fases “se trata de una conformidad de índole meramente intencional” (IL, 306), no de notas materiales o físicas. En esta conformidad respectiva tendremos verdad cuando el parecer se funda en lo real y tendremos error cuando lo real se funda en el parecer. De esta

manera, *el criterio de verdad es siempre la realidad*; o bien, en otra expresión equivalente, la verdad medial se funda en la verdad real. A nuestro modo de ver, Zubiri se aleja de la epistemología cartesiana y husserliana por cuanto éstas separan la verdad de la realidad mediante su criterio de la evidencia. Por el contrario, Zubiri retoma la tradición aristotélico-escolástica de la verdad (*adaequatio intellectus et rei*), la cual no excluye, sino que por el contrario supone, el carácter conjetural y direccional de toda intelección afirmativa propia del logos. Aquí hay que hacer la importante salvedad de que tal adecuación no es de una inteligencia que esté fuera de la realidad, sino que *en la realidad* ha habido un momento de diferenciación campal (retracción) que es preciso reganar en la afirmación intelectual. La adecuación del momento de retracción (parecer) respecto al momento de reversión (realidad) no es otra cosa sino un ideal, por lo cual Zubiri prefiere referirse a este momento de reversión afirmativa como una conformidad respecto a lo real:

Para la intelección en movimiento, la adecuación será siempre y sólo una meta siempre lejana. De aquí que todo juicio verdadero, toda verdad dual, sea estructuralmente aproximación: es la aproximación gradual a lo real, una aproximación cada uno de cuyos momentos es una conformidad. Toda verdad dual es por esto intrínseca y estructuralmente aproximada dentro de la realidad, aproximada a lo que tendría que ser una verdad adecuada. (IL, 324)

Zubiri piensa que no se pueden clasificar los tipos de verdad atendiendo a la conexión entre sujeto y predicado y, diferenciando por tanto, verdades de razón y verdades de hecho. Las verdades de por sí, según Zubiri, no son ni de razón (necesarias), ni de hecho (contingentes). Como el criterio de verdad es la realidad, la división de las verdades se hará dependiendo del tipo de realidad que *afirman*:

no existen dos tipos de verdad, verdad de hecho y verdad de razón. Toda verdad es siempre y sólo “verdad de realidad”. (IRA, 283)

Atendiendo a la distinción que Zubiri estableció en *Sobre la esencia* (pág. 208 y ss.) entre 1º lo necesario, 2º lo contingente o fáctico, y 3º lo factual o absoluto (cf. *supra*, pág. 61), en *Inteligencia y Logos* distingue paralelamente tres tipos de verdad:

- verdades *de razón*;
- verdades *fácticas*;

- verdades *factuales*, siendo estas últimas las relativas a la estructura del cosmos y a la historia, y por ello, juicios que “conciernen a la necesidad de que en lo real haya facticidad” (IL, 313). Como ejemplo de verdad fáctica Zubiri señala el de que un libro esté encima de mi mesa, mientras que ejemplo de verdad factual sería la misma gravitación (cfr. IRA, 280). El mundo como respectividad no es un hecho contingente. No es algo fáctico, ni necesario, sino factual, esto es, infundado o absoluto (cfr. SE, 209).

Lo que se ha llamado verdad de hecho o contingente lo identifica Zubiri no con verdad, sino con realidad campal. Y las llamadas verdades de razón o necesarias las identifica con la realidad mundanal o fundamental. Estas últimas verdades de ningún modo son eternas, ya que todo principio lógico y toda verdad matemática se funda en lo dado, esto es, en postulados libremente elegidos. Así, por ejemplo, el principio lógico supuestamente inamovible del tercio excluso (“p o no-p”) no es una verdad de razón, necesaria y tautológica en un cálculo proposicional polivalente. Así señala Zubiri que

En definitiva, pues, no existe esa dualidad de verdades de hecho y de verdades de razón, sino la dualidad de verdades campales y de verdades mundanales o racionales. Ambas son verdad no de conceptos sino de realidad. (IRA, 284).

También la distinción entre verdades de evidencia inmediata y otras de evidencia mediata es para Zubiri inaceptable. Toda verdad del logos es mediada. Según Zubiri, el “haber confundido la *inmediatez* con la *inmediación* es un error cardinal” (IL, 314).

Por último, la verdad dual o medial guarda una unidad respecto a la verdad real o simple de la aprehensión primordial. Esa unidad se caracteriza porque en primer lugar ambas verdades son *actualización intelectual* de lo real; también por estar la verdad dual fundada en la verdad real como medio de intelección, de tal manera que la primera es *modalización* de la segunda; y, en tercer lugar, porque ambas verdades coinciden en una *respectividad en apertura* ya que ambas son actualizaciones de lo real, y lo real es constitutivamente abierto.

La apertura propia de la verdad medial en sus dos fases de *autenticidad* y *veridictancia* nos llevará a otro tipo de verdad, la cual reactualiza las anteriores: se trata de la verdad racional o la *verificación*, propia de la intelección racional y, según Zubiri, tercera y última fase de la verdad dual.

3.4.2. La Razón sentiente y la verdad racional.-

El mundo no tiene una estructura lógica, sino una respectividad real. (IRA, 217)

La intelección racional es una segunda modalización de la inteligencia sentiente, que depende estructuralmente de la aprehensión primordial y del logos. La intelección racional es la intelección propia sobre todo de la ciencia (también del arte), y consiste en aprehender lo que una cosa real es *en la realidad*, esto es, supone un movimiento no desde una cosa real a otra -logos-, sino “desde una cosa real hacia la pura y simple realidad” (IRA, 13).

Logos y razón, como modalizaciones de la intelección primordial, suponen ambas un movimiento desde la cosa real. En el logos, el movimiento se efectúa *en* el campo de intelección. En la razón el movimiento se efectúa *allende* el campo. La razón supone una *marcha* más allá del campo, esto es, envuelve una “marcha en profundidad”, una “marcha inquiriente” (IRA, 61).

Si el campo era *medio* para la intelección de lo que la cosa real es *en realidad* (logos), ahora el mundo es *mensura* para la intelección de lo que la cosa real es *en la realidad* (razón).

Aunque lo real no es racional, sí es inteligible desde el punto de vista científico. En este sentido la realidad será mensura de todo modelo

o teoría científico-racional. Asimismo, la razón la entiende Zubiri como intelección *mensurante*, por cuanto la razón científica se define por matematizar, sistematizar o estructurar lo real.

Modos de aprehensión...	APREHENSIÓN PRIMORDIAL	LOGOS	RAZÓN
La realidad es...	formalidad de suyo	<i>medio</i> de intelección	<i>mensura</i> de intelección
Dinamismo en la realidad como...	estar impresivamente	movimiento desde la cosa real hacia el campo. [Afirmación; dinamismo de distancia]	marcha desde el campo hacia el mundo. [Pensar; dinamismo de búsqueda]

La razón consiste, según Zubiri, en una búsqueda de realidad, un *intellectus quaerens*. Así, la “intelección de la cosa en cuanto mundanal no es un mero movimiento entre cosas sino una *marcha* hacia lo desconocido y incluso hacia el vacío” (IRA, 21). La marcha intelectual de la razón es siempre una marcha problemática. Es precisamente la actualización en la inteligencia de la realidad como problema.

Si la aprehensión primordial era una actualización de lo real y el logos era una reactualización de lo real en el campo, la razón es, además de actualización, *actividad*. La marcha racional consiste para Zubiri en ser una actividad que es propiamente el pensar. Así, la razón se define como una “actividad pensante” (IRA, 29).

El pensar se caracteriza, primero, por ser un “pensar allende”, esto es, una búsqueda hacia lo que está fuera del campo. En segundo lugar, el pensar es siempre un “pensar incoativo”, que abre una vía de investigación, un punto de partida. Y, en tercer lugar, el pensar es un “pensar activado” siempre por lo real (noergia). Frente al idealismo y al racionalismo que entienden el pensar como espontaneidad, Zubiri lo conceptúa como momento de la respectividad remitente o mundanal. El origen del pensar es la propia apertura respectiva de lo real, de tal modo que la actividad racional es debida a que “las cosas dan que pensar”. Se trata de una “actividad activada” (IRA, 32), por lo que cabe hablar de razón sentiente. De este modo, y como analizaremos más detalladamente en 3.5., la razón no es la que “pone” lo real, sino que es la realidad en su apertura respectiva la que activa emergentemente el pensar. Como

señala Zubiri “el pensamiento, podría decirse, procede de las cosas reales por el 'tener que pensar' que éstas nos 'dan'” (IRA, 36).

La intelección pensante, la razón en cuanto modo de intelección ulterior, tiene, según Zubiri, tres momentos. Así, la razón es intelección en profundidad, intelección mensurante e intelección en búsqueda (*intellectus quaerens*).

Es intelección *en profundidad* porque consiste en dejarse llevar allende el campo de realidad por fuerza de la misma realidad. Es intelección *mensurante* por cuanto mide o sopesa en la realidad lo que es fundamento o principio de la cosa real. La razón es pues la intelección de la realidad-fundamento frente a la nuda realidad. Esta marcha hacia la realidad-fundamento se hace desde un canon o medida de realidad, esto es, desde un campo, desde una respectividad campal; de ahí el carácter canónico de la intelección principal (IRA, 55). En la razón se entiende el mismo contenido que en el logos, pero ahora además se entiende ese contenido como *fundamento* de lo campal. En este sentido “el modo de intelección racional es justo el modo según el cual 'la' realidad está fundamentando lo real” (IRA, 106). El *intellectus quaerens* es la búsqueda del fundamento de lo real, esto es, la búsqueda de “la realidad en esencia” (IRA, 114).¹¹²

Por último, la razón es intelección *en búsqueda*, es marcha inquiriente. Por ello,

no se trata de la búsqueda de una intelección que aún no se posee, sino que se trata de un modo propio de intelección: es la búsqueda misma, es el buscar mismo como modo de intelección (IRA, 60).

¹¹² A esta búsqueda de la realidad-fundamento la denomina Zubiri en otros lugares -especialmente en *El Hombre y Dios*-, “voluntad de verdad real”, en el sentido de voluntad de fundamentalidad. En este otro contexto se refiere a la experiencia del “poder de lo real” y de la religación. Sin embargo, en *Inteligencia y razón*, Zubiri analiza la realidad-fundamento desde un punto de vista estrictamente intramundanal, esto es, como fundamento científico de los fenómenos que entiende sentientemente el hombre. Así pues el estatuto de fundamentalidad que Zubiri presenta en *Inteligencia y razón* pende de una perspectiva de actualización mundanal, y en consecuencia fundamentalidad es realidad *profunda*, pero no realidad *última* o *absoluta* como la presenta en *El hombre y Dios*. (Cfr. también el apéndice de SÁEZ CRUZ, Jesús, titulado “Estatuto noológico de la fundamentalidad” en el artículo “La marcha hacia Dios en X. Z.: la vía de la religación”, en *Revista Agustiniana*, vol. XXXIV, nº 103, 1993, pág. 118-119).

La búsqueda propia de la razón es dinámica, direccional y provisional, por cuanto se fundamenta en la intelección afirmativa o campal (“canon”), la cual, como expusimos anteriormente, era asimismo dinámica y direccional. La direccionalidad y provisionalidad de la razón se sigue del mismo logos, al ser aquélla una modalización intelectual de éste. La razón, por cuanto es una “función modal” del logos, marcha desde lo real *campal* (sentido o “dado”) hacia lo real *mundanal* (construido o “logrado”). Por ello la razón nunca da razón total de la esencial apertura mundanal. Como diremos más adelante hay una verdad de la razón, pero no una razón de la verdad, esto es, una razón única y total. Así señala Zubiri que “a diferencia de Leibniz y de Kant, hay que decir que la razón no es totalizante ni totalizadora sino que es constitutivamente abierta” (IRA, 103).

Modo de intelección:	<i>Aprehensión primordial</i>	<i>Logos</i>	<i>Razón</i>
Modo de actualización:	nuda realidad	realidad-objeto	realidad-fundamento
Función:	actualización	representación	fundamentación
Modo de respectividad:	respectividad individual	respectividad campal	respectividad mundanal
Modo de noergia:	fuerza irrefragable	fuerza exigencial	fuerza coercitiva

Definida así la razón, que en cuanto modo de intelección es activada por la misma realidad (“las cosas dan que pensar”), y es por ello *razón sentiente*, Zubiri se distancia de las concepciones tradicionales de la razón que se encuentran dentro de la línea de logificación de la intelección, y que de algún modo desgajan la razón de la realidad de las cosas. Este error propio de la filosofía tradicional, que podríamos denominar logocéntrica, se opone a la idea zubiriana según la cual la razón no es algo que yo doy a las cosas, sino que la razón es razón que las cosas me dan, y por ello es razón siempre respecto a ellas -las cosas-

La razón no es ni mero rigor lógico (filosofía griega, racionalismo), ni organización totalizadora de la experiencia (Kant), ni tampoco dialéctica conceptual (Hegel). La razón es sentiente por ser un modo ulterior de la intelección sentiente. Zubiri resume este hecho con la frase esencial

según la cual “la razón no es algo que se ‘tiene’, sino que es algo que nos es ‘dado’” (IRA, 71). Aquí se resume la respectividad y la apertura de lo real que denominamos respectividad remitente y, como momento suyo, respectividad mundanal. Consiste en la sustitución del verbo “tener” por el de “dar”. Así, es la realidad la que se *da* en la intelección (respectividad remitente), de tal modo que no somos nosotros los que poseemos la realidad *conceptualmente*, sino ella la que nos posee *impresivamente*. Es también lo real lo que *da* que pensar y lo que *da* razón o la quita (respectividad mundanal). Y este dar, finalmente, es siempre un *dar impresivo*, una respectividad sentiente.

De este modo, y frente a la tradicional logificación de la inteligencia, Zubiri afirma que “la razón no es primariamente algo meramente lógico, sino que la razón entiende la realidad con esa *fuerza coercitiva* propia de la realidad en la que está, esto es, con la *fuerza de sentir la realidad*.” (IRA, 87).

La razón se fundamenta en la impresión de realidad, en la actualización de lo real en la intelección. La razón no es “ratio essendi” ni “ratio cognoscendi”, sino que es, dice Zubiri, “ratio actualitatis”, razón de realidad actualizada en la inteligencia sentiente. Así, “la esencia de la razón está en ser actualidad pensante de lo real” (IRA, 76).

La unidad de esa “ratio actualitatis” que nos impele *coercitivamente* a la búsqueda del fundamento con un determinado contenido de realidad-fundamento y no otro, es lo que Zubiri denomina “creación racional” o “sistema constructo”. Por esta causa Zubiri dice que el carácter propio de la razón es ser “creación apoyada y dirigida en y por lo campalmente inteligido” (IRA, 109), tomando lo campal como sistema de referencia de la intelección mundanal. A la vez, la determinación del contenido fundamental se realiza siempre *libremente*; por ello Zubiri habla de la “libertad creadora de la razón” (IRA, 118) y afirma que “la esencia de la razón es libertad” (IRA, 107). Los modos de creación propios de la razón son los siguientes, suponiendo cada uno un distanciamiento mayor respecto al sistema de referencia campal:

A.- **Experiencia libre**, que consiste en la creación de una “imagen formal” o “modelo” de la realidad, y que da razón de ella. Zubiri pone el ejemplo del modelo corpuscular en la física, con el que se modifica una intelección campal (cuerpo) mediante la creación de una realidad ‘modélica’ (corpúsculo).¹¹³

B.- **Hipótesis**, que es una creación en profundidad que se apoya no en las notas de lo inteligido campalmente, “sino en su estructura formal, en su modo de sistematización” (IRA, 123). Va más allá de crear un modelo o imagen formal; es el intento de crear una estructura formal o básica de lo real. Zubiri vuelve a remarcar que “no se trata de suposición o hipótesis de realidad, sino de realidad en suposición o en hipótesis” (IRA, 125). Crear hipótesis supone “homologar” estructuras creadas respecto a la estructura de lo campal. Un ejemplo sería la hipótesis electromagnética de la luz, que homologa las estructuras de la luz con las del electromagnetismo.

C.- **Postulación**, que supone una creación racional con mayor libertad respecto a lo previamente inteligido en lo campal. “Consiste en construir en la realidad un contenido con plena libertad respecto del contenido entero de lo campal” (IRA, 129). La postulación -que, repite Zubiri, es siempre realidad en postulación y no postulación de realidad-, abarca desde una novela (creación por la creación), hasta las geometrías diferentes o las diferentes teorías físicas entendidas como una búsqueda de un contenido fundamentante de lo campal. La postulación es postulación de teorías o constructos.

Si los perceptos, fictos y conceptos propios del movimiento del logos eran “realidad en retracción” o *irrealidad*, ahora la libre creación de la razón es “realidad en fundamentación” o *posibilidad*. (Cfr. cuadro pág. 130). En la razón tenemos por objeto formal el “podría ser” frente al “sería” propio del logos. Según Zubiri, “la actividad intelectual, esto es, el pensar piensa siempre en lo real, pero piensa sólo en las posibilidades de

¹¹³ Para la relación entre el modelo corpuscular y ondulatorio como “dos lenguajes, dos sistemas de operaciones para describir una misma realidad física” (NHD, 270), cfr. “La idea de naturaleza. La nueva física”, en NHD, 243-304).

lo real” (IRA, 141-142). La razón se mueve siempre entre una multiplicidad de posibilidades que además constituyen un sistema. El diferente modo de enfrentarse y dirigirse hacia esas posibilidades desde lo campal determinará una *mentalidad*. De ahí que dentro de la intelección en profundidad se pueda distinguir entre la mentalidad poética, científica, filosófica... “Mentalidad es justo la formal habitud concreta de la búsqueda racional, es la concreción del 'hacia' en cuanto tal” (IRA, 155).

3.4.2.1.- Conocimiento racional y verdad racional.-

Es en la intelección profunda donde, según Zubiri, hay que situar formalmente el conocimiento.¹¹⁴ Así, “la estructura de la marcha intelectual, esto es, la estructura de la intelección racional es conocer” (IRA, 157). El conocer propio de la razón posee tres momentos estructurales que son:

- 1.- La objetualidad.
- 2.- El método.
- 3.- La verdad racional.

I.- LA OBJETUALIDAD. El conocimiento racional hace que la cosa real se actualice como *objeto* o, mejor, como *res objecta* (“res en ob”). La cosa real pasa de estar en un campo a estar sobre un fondo consistente en el ámbito de profundidad o fundamentalidad propio de la razón. La cosa campal pasa a ser ahora objeto real de conocimiento, esto es, se actualiza a la inteligencia como problema. Sin embargo, “ob-jectum” posee el sentido de realidad yacente, cosística, que Zubiri pretende evitar.

¹¹⁴ Sobre el conocimiento hay dos equivocaciones que Zubiri viene denunciando a lo largo de toda su obra. La primera identifica intelección con conocimiento y supone la *logificación de la intelección*. Aunque todo conocimiento es intelectual, no toda intelección es racional. La segunda identifica conocimiento con ciencia y supone lo que podríamos denominar *positivización de la razón*. Aunque la ciencia es conocimiento, no todo conocimiento ha de ser formalmente científico.

Hay muchas realidades que están actualizadas en forma de *ob* y que no son yacentes, que no son un *jectum*. Por ejemplo, las personas en cuanto tales, la vida, la sociedad, la historia no son algo *jectum*. (IRA, 178).¹¹⁵

Por ello Zubiri precisa que más que de *objectum* habría que hablar de *obsens*, obsente, con el fin de referirse a la cosa real (yacente o no) que es actualizada en forma de *ob*. Aquí *sens* sería el participio presente del verbo *esse* en español (*ab-sens*: ausente; *prae-sens*: presente) (PFMO, 25). El *ob* es una categoría de actualización de lo real.¹¹⁶

<i>categorías de actualización</i>	<i>modo de intelección</i>	<i>modo de realidad</i>
"en"	aprehensión primordial	individual
"re", "entre", "por"	logos	campal
"ob"	razón	mundanal

El *ob* no es sino la actualización de la cosa campal como cosa mundanal.

2.- EL MÉTODO. La razón en cuanto es una búsqueda de la realidad profunda, de la realidad-fundamento en el mundo, requiere además de un *método* de búsqueda de fundamento. Para Zubiri, "método es un abrirse paso en el mundo, abrise paso hacia el fundamento" (IRA, 203).

Según Zubiri método no se identifica con razonamiento, aunque éste también esté a veces contenido en aquél. El método no es pues la lógica, sino que "es una marcha intelectual en la realidad" (IRA, 209). Todo método cognoscitivo ha de seguir tres pasos:

¹¹⁵ No es *jectum* toda aquella realidad que posee un dinamismo de mismidad (vida), de suidad (personas) o de convivencia (historia)

¹¹⁶ Zubiri distingue dos sistemas de categorías: categorías de realidad a las que prefiere llamar *dimensiones* (véase *supra* pág. 87 y nota 68) y, por otro lado, *categorías de actualización*, que "son simplemente modos de actualización de lo real acusados en la intelección" (IR, 191). Entre esas categorías de actualización se encuentra la objetualidad, el *ob*, propio del conocimiento racional.

α.- Partir de un *sistema de referencia* que para Zubiri es la realidad campal. La razón ha de partir del mundo sentido (el campo), pero sin identificar ese campo con el mundo, pues ello sería caer en la ingenuidad. La razón toma el campo no como la estructura del mundo, sino como un sistema de referencia para abordar metódicamente la marcha racional en el mundo. La marcha racional no consistirá en otra cosa sino en postular un determinado fundamento mundanal como estructura del campo desde el que se ha partido.

El sistema referencial es asimismo una referencia direccional por cuanto su objetivo es

experienciar una dirección, para saber si la dirección emprendida es o no de precisión conveniente... Si así no fuera, el conocimiento jamás tendría su máspreciado carácter: ser descubridor, ser creador (IRA, 215).

Lo esencial del conocimiento racional será pues la direccionalidad que imprime un sistema de referencia campal, y no su carácter lógico-judicativo (Kant), ni su caracterización de saber absoluto (Hegel).

Dada la limitación o direccionalidad de todo sistema de referencia elegido, se sigue también la limitación de toda teoría científica que se mueva dentro de ese sistema.

β.- El término formal del método racional “es lo que la cosa campal ‘podría ser’ mundanalmente” (IRA, 217), esto es, su fundamento posible, su *posibilidad*. Este “podría ser” racional se actualiza como “esbozo”, como una posible intelección entre otras del fundamento de lo campal. Además de ser esbozo, es la posibilidad una libre construcción.

Todo conocimiento, por ser una intelección con un sistema de posibilidades libremente construido desde un sistema de referencia, es un conocimiento abierto, no sólo de hecho y por limitaciones humanas, sociales, y históricas, sino que es abierto en cuanto conocimiento por necesidad intrínseca, a saber, por ser intelección en esbozo. (IRA, 222)

Aquí también los términos “posibilidades” y “esbozo” remarcan la limitación y el carácter aproximativo de toda intelección racional o teoría científica. El carácter aproximativo de la razón se debe no sólo pues a

condicionamientos sociales e históricos¹¹⁷ --únicos que determinada teoría de la ciencia ha querido resaltar (Kuhn, Feyerabend, Rorty)--, sino a la propia índole del saber científico, el cual, según Zubiri, se guía por un sistema de referencia libremente elegido que condiciona a *radice* toda ulterior inquerencia. Como veremos al final de este capítulo, la teoría de Zubiri tiene claros paralelismos con la actual teoría estructural de la ciencia (Sneed, Stegmüller, Moulines).

γ.- El método racional conduce a través de un sistema de referencia y de un sistema de posibilidades a “experimentar lo que la cosa es como realidad mundanal” (IRA, 222). Aquí experiencia no se identifica con lo sensible, con lo dado, sino, según Zubiri, con lo logrado. *Experimentar* desde el punto de vista de la razón consiste en una “probación física de realidad”, en “la inserción de un esbozo en la realidad profunda” (IRA, 227). “Probación es probar cómo se inserta el mundo en el campo” (IRA, 235). Ya dijimos que pensar que mundo y campo se identifican es propio de la mente ingenua. La racionalidad científica se origina en el descubrimiento de la no coincidencia de campo y mundo (realidad sentida y realidad profunda), y en la articulación del mundo en el campo.

Se ha malinterpretado la búsqueda del fundamento mundanal del campo confundiendo la funcionalidad¹¹⁸ propia de éste con la causalidad en tanto que principio de inteligibilidad. En este sentido Zubiri realiza una crítica al principio de causalidad en el conocimiento científico desde otros supuestos que los humeanos. En la filosofía empirista Hume reduce la ciencia a mero hábito o creencia por basarse en el establecimiento de relaciones causa-efecto no dadas en aprehensión sensible ni fundadas en una necesidad lógica. Y, en la filosofía del sujeto transcendental, Kant pensaba que la causalidad es una categoría a priori puesta por el sujeto cognoscente.

¹¹⁷ La historicidad del conocimiento racional es muchas veces señalada por Zubiri. Así por ejemplo, puede decir que “entre la lógica y la historia no hay oposición” (PFHR, 189) en el sentido de que la verdad lógico-racional se funda en la realización intelectual de unas determinadas posibilidades históricas. También dice Zubiri que “toda comprensión tiene un carácter intrínseca y formalmente histórico” (PFHR, 190).

¹¹⁸ Funcionalidad entendida como que una cosa real está en función de otra (sistema o respectividad campal) a la hora de su actualización afirmativa. Así, “toda cosa real actualiza su realidad campalmente en función de otras cosas reales” (IR, 230).

Frente a estos filósofos --situados todos ellos en el marco de una inteligencia *sensible* que entiende la causalidad como principio de inteligibilidad--, Zubiri afirma que “la ciencia no tiene nada que ver con la causalidad...La ciencia sólo trata de explicar cómo ocurren las cosas” (**EDR**, 79), esto es, trata de establecer la concreta funcionalidad *legal* de las cosas desde un punto de vista meramente talitativo. En lo tocante a la ciencia Zubiri sustituye el falso problema del principio de la causalidad tradicional por el de funcionalidad legal¹¹⁹, de modo que para la ciencia “la naturaleza es un sistema de leyes” (**NHD**, 77) que han de explicar cómo ocurren los fenómenos. Desde estos presupuestos afirma Zubiri que

La causalidad no es el objeto formal del conocimiento, sólo lo es la funcionalidad (...) El objeto del conocimiento es (...) la funcionalidad mundanal (**IRA**, 241).

Si en *Inteligencia sentiente* Zubiri separa claramente causalidad y funcionalidad, asignando al conocimiento científico la búsqueda de la funcionalidad legal de lo real, en *Estructura dinámica de la realidad* (curso de 1968) identificaba, sin embargo, causalidad y funcionalidad reiteradamente: “la causalidad consiste pura y simplemente en la funcionalidad de lo real en tanto que real” (**EDR**, 93). A esto añade que es la causalidad la forma propia del dinamismo de la realidad, que “la sede de la causalidad se encuentra en la respectividad” (**EDR**, 91), y que por ello sólo el cosmos y el mundo como sistemas plenamente sustantivos están dotados de causalidad. Aquí lo que Zubiri asignaba como objeto del conocimiento científico no es la funcionalidad, que la equipara con la causalidad, sino las *causas*, es decir, la determinación talitativa de la funcionalidad de lo real. La distinción básica en el curso de 1968 se establecía pues entre causalidad o funcionalidad propia de la realidad en tanto que aprehensible sentientemente, y, por otro lado, la determinación mediata de las causas por parte de la razón científica.

¹¹⁹ Existen semejanzas entre la crítica a la causalidad zubiriana y la crítica de Bertrand Russell al mismo concepto en el sentido de que Russell también ha señalado la sustitución en el conocimiento científico de la noción de causa por la de función. Así, señala Russell que “consideramos la naturaleza de las leyes científicas y hallamos que, en vez de afirmar que un acontecimiento A va seguido siempre de otro acontecimiento B, afirman relaciones funcionales entre ciertos acontecimientos en tiempos anteriores o posteriores, o al mismo tiempo” (B. RUSSELL, *Misticismo y Lógica*. (1917), en *Obras completas*, tomo II, Madrid, 1973, pág. 1.029).

Independientemente de estos cambios de terminología en el tratamiento de la causalidad y el conocimiento científico, lo que es claro en Zubiri es **a)** que el problema de la causalidad nunca es el problema del *principio* de la causalidad, ya que identificar ambos problemas supone situarse fuera de la inteligencia sentiente, es decir, abordar la causalidad como mera condición de inteligibilidad y **b)** que la causalidad nunca puede ser desde esta perspectiva el objeto del conocimiento científico, sino que sólo lo será la determinación de las causas talitativamente y el establecimiento de la funcionalidad legal.¹²⁰

Si hasta aquí hemos definido el método como una *experiencia* de lo que la cosa es como realidad mundanal, hay según Zubiri cuatro modos de experimentar esa realidad mundanal.

A.- *Experiencia* o experimento, “que recae en principio sobre todo lo real campal” (IRA, 247) y “consiste en inteligir manipuladoramente lo real” (IRA, 248). Zubiri suprime la diferencia clásica entre observación y experimentación, por cuanto ambas parten de un determinado sistema de referencia o esbozo de posibilidades. La observación no es ingenua, pues ya supone *ab ovo* una direccionalidad. El apunte zubiriano coincide aquí con la idea del filósofo de la ciencia N. R. Hanson, según la cual todo hecho está cargado de teoría. Para Zubiri toda observación es ya experimentación por estar anclada en un sistema de referencia determinado.

B.- *Compenetración*, que correspondería a la experienciación de la propia realidad personal, “a la visión de lo real lograda *desde su propia interioridad*” (IRA, 249). Correspondería a lo que se ha llamado comprensión (*Verstehen*) en las ciencias humanas -y que Zubiri traducirá más bien como interpretación-, frente a la explicación (*Erklären*) propia de las ciencias naturales. Zubiri apunta asimismo al problema del llamado “círculo hermenéutico” propio de la comprensión al decir que “siempre se

¹²⁰ Que la causalidad es un concepto primario y mucho más amplio que la mera determinación de causas por parte de la ciencia es algo que refleja Zubiri en lo que él denomina *causalidad personal*. La moral estaría incluida en este orden de la causalidad, siendo, por ejemplo, la amistad “una modalidad metafísica de la causalidad interpersonal” (HD, 207).

corre el riesgo de proyectar sobre lo experienciado la índole misma del experienciador” (IRA, 250).

C.- *Comprobación*, que corresponde a lo que Zubiri llama “experiencia de lo matemático”, y que envuelve dos momentos: el momento de necesidad propio de la deducción matemática y el momento de realidad en esa deducción (A es realmente B con necesidad). Aunque la expresión zubiriana ‘*experiencia matemática*’ puede parecer contradictoria por causa de la usual oposición entre lo formal-matemático y lo empírico y, sobre todo, por el predominio de la visión formalista en las matemáticas, sin embargo no lo es, a nuestro juicio, por la siguiente razón: la propia ciencia matemática supone tanto la libre invención de objetos matemáticos como también la experiencia de las propiedades de esos objetos. Ésta última es propiamente la experiencia matemática a la que Zubiri alude según una visión antiplatónica y antiformalista que hoy tienen los propios matemáticos.¹²¹

¹²¹ Esto lo indica expresamente Zubiri al hablar en la ciencia matemática de “la anterioridad de la realidad sobre la verdad”, según lo cual “lo construido por postulación tiene ‘de suyo’ más propiedades que las formalmente postuladas” (IL, 145). Cfr. asimismo DAVIES-HERSH, *Experiencia matemática*, Labor-MEC, Madrid, 1988, especialmente el capítulo dedicado a Lakatos (pág. 216-221). Son relevantes en esta obra las siguientes palabras acordes con lo señalado por Zubiri: “Como matemáticos, sabemos que inventamos objetos ideales y *tratamos después de descubrir los hechos a ellos concernientes*. Una filosofía cualquiera que sea incapaz de acomodar este conocimiento es demasiado reducida. No tenemos necesidad de replegarnos hasta el formalismo cuando seamos atacados por los filósofos. Ni tenemos que admitir que nuestra convicción de objetividad de la verdad matemática es platónica en el sentido de que exija una realidad ideal ajena al pensamiento humano. Los trabajos de Lakatos y Popper muestran que la filosofía moderna es capaz de aceptar la veracidad de la *experiencia matemática*. Lo cual comporta la legitimidad de las matemáticas tal cuales son: falibles, correctibles y provistas de significado”. (DAVIES-HERSH, pág. 292; las cursivas son nuestras).

Piaget también analiza exhaustivamente la matemática como experiencia de un sujeto operatorio. Según Piaget es la experiencia matemática la que lleva a establecer enlaces deductivos necesarios: “en el niño la construcción del número se efectúa en vinculación estrecha a la de las estructuras lógicas de agrupamiento de clases (inclusiones y clasificación) y de relaciones de orden (seriación o encadenamiento de las relaciones asimétricas transitivas), y estos dos clases de construcciones suponen, ni que decir tiene, la manipulación de los objetos y, por consiguiente, la experiencia.” (PIAGET, Jean, *Biología y conocimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1977, pág. 283). Nos movemos así en un antiplatonismo, ya que “el realismo platónico se caracteriza, en definitiva, según Piaget, por una proyección de las estructuras del conocimiento a un mundo suprasensible sin dependencia alguna con las actividades de un sujeto activo” (PALACIOS, X., *Jean Piaget y las ciencias humanas*, Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados, Vitoria, 1994, pág. 53).

D.- *Conformación*, que corresponde a la intelección racional de mi propia realidad. Es el conocimiento de uno mismo como realidad personal. Aquí conocerse es conformarse, quizás no sólo en el sentido de ir dándose forma, sino también en el de aceptarse tal como se es. Es la tarea personal que Zubiri ha expresado muchas veces en su antropología: “poseerse a sí mismo”.

3.- LA VERDAD RACIONAL. Aparte de la *verdad real* consistente en la mera actualización de la nuda realidad en la inteligencia, Zubiri distingue otra forma de verdad que llama *verdad dual* y que supone la presencia de la cosa real y el campo respecto del cual la cosa real es inteligida. Esa verdad dual o medial tenía dos fases según vimos (cfr. *supra* 143): la autenticidad y la veridictancia. Pues bien, Zubiri articula la verdad racional como una tercera fase de la verdad dual: se trata de la *verificación* o encuentro “en lo real campal de aquello que se busca mundanalmente, a saber, su fundamento” (IRA, 261). Esa verificación en que consiste la verdad racional no supone otra cosa sino que lo real nos da razón. Es pues el “cumplimiento de lo que 'podría ser' en lo que 'realmente es'” (IRA, 264). Verificación es “traer el mundo al campo” (IRA, 268). Por un lado es *encuentro* de campo y mundo, y por otro, *cumplimiento* de lo esbozado como fundamento de la realidad.

A toda intelección racional le exige Zubiri el requisito de la contrastabilidad, y en ello consiste la verificación o verdad racional.

La verificación consiste en que lo esbozado tenga cuando menos *consecuencias* confirmables en lo campal. El 'qué' esbozado no es verificado en y por sí mismo sino tan sólo en sus consecuencias (...) Si las consecuencias no se verifican en lo campal, el 'qué' esbozado no sería verdad. (IRA, 269).

No se debe equiparar el concepto de verificación zubiriano con el principio de verificación neopositivista, ya que el primero es muchísimo más amplio. Los neopositivistas tenían una concepción de las teorías científicas como conjuntos de proposiciones, mientras que Zubiri presenta una visión no-lingüística y estructural de las teorías científicas.¹²² De este

¹²² La llamada concepción estructural de las teorías científicas arranca en 1971 con la publicación de la obra *Estructura lógica de la física matemática* por Sneed, y plantea una concepción no-enunciativa (*nonstatement view*) de las teorías científicas según la cual éstas no son sistemas de enunciados. Al ser sólo los enunciados los que

modo se elude una logificación de la razón para afirmar, por el contrario, que “la intelección racional no es un sistema de proposiciones lógicamente determinado.” (IRA, 215) El propio Zubiri se separa de la visión neopositivista al señalar que

el neopositivismo sólo es una concepción -y no completa- de la intelección campal, pero es ciego para la intelección mundanal, cuyo carácter estructural esencial es la direccionalidad. (IRA, 216)

A la visión lingüística o enunciativa de las teorías científicas que las concibe como sistemas de enunciados la ha llamado Stegmüller “consideración micrológica”, mientras que a la visión no-lingüística o estructural que concibe las teorías como sistemas de modelos, Stegmüller la denomina “consideración macrológica”¹²³. En esta última habría que encuadrar a Zubiri.

Al concepto de verificación racional que Zubiri propone hay que añadir que se trata no de una verificación completa¹²⁴, sino de una “verificación por convergencia” o “en tanteo”, por cuanto se va adecuando dinámicamente lo esbozado a lo campal, pero nunca de modo completo y unívoco.

Aquí se recalca el carácter provisional y aproximativo de toda intelección racional, pues a causa de la direccionalidad de ésta no es posible una verdad racional completa. Este hecho lo resume Zubiri distinguiendo entre *verdad de la razón* y *razón de la verdad*. En palabras de Zubiri:

pueden ser verdaderos o falsos, las teorías ya no se definen como verificables o falsables dado que no están compuestas de enunciados, sino constituidas por modelos. Por ello la concepción estructural de las teorías coincide en cierto modo con Kuhn en el sentido de que ningún hecho puede en realidad falsar una teoría científica.

¹²³ STEGMÜLLER, *Estructura y dinámica de teorías*, Ariel, Barcelona, 1983, pág. 18. Dentro de la consideración micrológica se incluirían teóricos de la ciencia tales como Ramsey, Carnap, Reichenbach, Popper, Nagel, Hempel....

¹²⁴ Sabemos que el esquema lógico de la verificación es erróneo por cuanto la expresión simbólica que lo representa “ $[(X \rightarrow Y) \wedge Y] \rightarrow X$ ” no es tautológico, siendo X= un esbozo racional (hipótesis) e Y= sus consecuencias empíricas (hechos). Es decir que el razonamiento en el que se basa la verificación, (“si dada una hipótesis de la que se siguen tales consecuencias, y de hecho en la realidad se producen esas consecuencias, entonces la hipótesis es cierta”), es un razonamiento lógicamente falso.

Una cosa es verificar en la experiencia el cumplimiento de lo esbozado [*verdad de la razón*], y otra muy distinta es verificar que la razón aducida es la única y verdadera razón [*razón de la verdad*]. Una cosa es la verificación de lo razonado, otra la verificación de la razón misma. Ahora bien, esto último no es verificable. (IRA, 273).

No hay que confundir tampoco esta verdad de la razón o, mejor, verdad racional, con la clásica verdad de razón (necesaria): “verdad racional no consiste en ser verdad de razón sino en ser verdad mundanal y cósmica de lo real campal.” (IRA, 283).

Las verdades racionales, esto es, el conjunto de esbozos mundanales que dan razón de lo campal, constituyen para Zubiri un orden sistémico según el cual unas razones nos llevan a otras. Así, “la razón es formal y constitutivamente sistemática. Las verdades racionales en cuanto tales constituyen sistema. Esto significa, por lo pronto, que toda razón se esboza desde otras” (IRA, 287-288), o sea, respectivamente. Ello significa que el conocimiento racional constituye una respectividad que podríamos denominar respectividad racional o como la llama el mismo Zubiri “excedencia mundanal”, por cuanto unas razones nos remiten excedentemente a otras.

Este orden o sistema de razones no hay que verlo como conjunto de esencias eternas o compositibles (Leibniz), ni como conjunto de razonamientos (Leibniz, Wolff), ni como sistema total de verdades (Kant), ni, por último, como el orden de lo absoluto (Hegel). Para Zubiri el sistema u orden de verdades racionales “es la unidad de respectividad del mundo” (IRA, 289), siendo esta unidad de respectividad *abierta* (no total y clausurada) y *dinámica* (no absoluta).

Volvemos aquí a poner sobre la mesa las semejanzas entre la teoría estructuralista de la ciencia y la visión zubiriana. Para Zubiri una verdad racional constituye parte de un sistema por cuanto está en función respectiva con otras verdades de ese sistema. Es lo que expresa la teoría estructuralista al señalar que una teoría científica no es un objeto, sino una función.¹²⁵ Para la teoría estructuralista de la ciencia una teoría científica es un sistema multimodélico cuya nota común a todos los

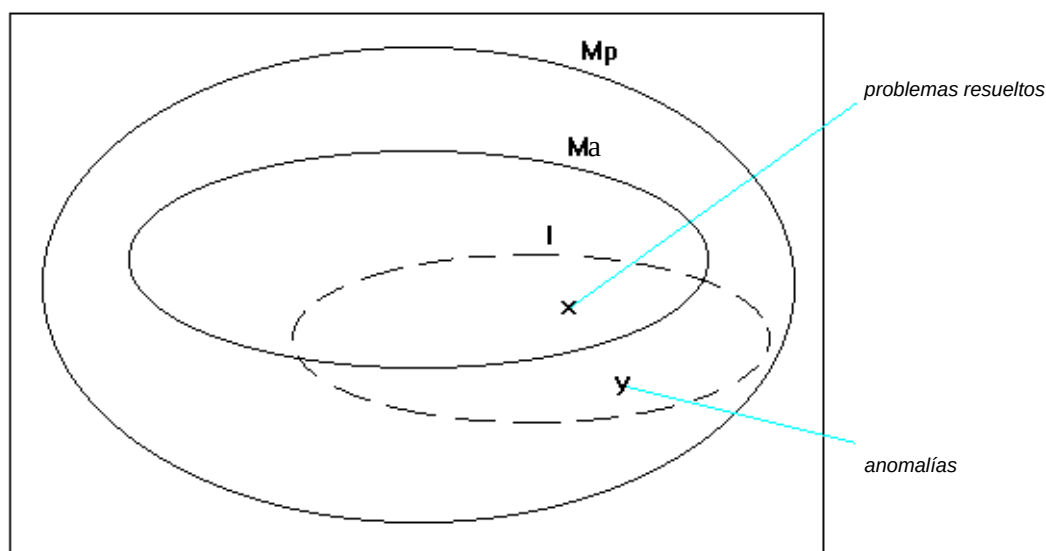
¹²⁵ Cfr. MOULINES, Ulises, *Exploraciones metacientíficas*, Alianza, Madrid, 1982, pág. 339.

modelos es poseer un mismo marco conceptual, de tal manera que “los modelos de una teoría son los correlatos formales de los trozos de realidad que la teoría explica”¹²⁶. Ese sistema teórico se podría representar así:¹²⁷

$$T = \langle M, I \rangle$$

donde *M* es el núcleo estructural-formal de la teoría, compuesto por modelos, leyes y axiomas, e *I* representa el componente pragmático-intencional de la teoría que define las aplicaciones de la misma, esto es, qué tipo de experiencia es relevante a la luz de la teoría.

ESQUEMA ESTRUCTURAL DE UNA TEORÍA CIENTÍFICA



En este esquema '*Mp*' representa el *modelo potencial* de la teoría, esto es, el modelo que define el marco conceptual de la misma y está compuesto de los llamados axiomas impropios que, excepto uno, el que define o caracteriza la estructura, pertenecen a la teoría de conjuntos estándar. '*Ma*' representa el *modelo actual* y contiene no sólo los axiomas del modelo potencial, sino también al menos un axioma propio que

¹²⁶ *Ibíd*, pág. 78.

¹²⁷ Siguiendo a MOSTERÍN, Jesús, *Conceptos y teorías en la ciencia*, Alianza, Madrid, 1984, pág. 165 y ss.

identifica una determinada ley empírica. Según la concepción estructural de la ciencia es importante la distinción entre modelos potenciales y actuales dentro del núcleo formal de las teorías, por cuanto su mutua aproximación expresa el dinamismo y el progreso científico. I representa la aplicación de la teoría a un determinado campo de fenómenos. Siempre se da que $I \subset Mp$ y el ideal del quehacer científico sería que $I \subset Ma$. El carácter aproximativo de toda teoría científica se observa en este punto, ya que el estado en el que $I \subset Ma$ es inalcanzable. Sin embargo, una teoría será tanto mejor y más potente cuanto menor sea la diferencia $I - Ma$, esto es, cuando $(I - Ma) \ll (I \cap Ma)$, o sea, cuando las anomalías (y) tiendan a ser menos numerosas que los problemas resueltos (x) dentro de la teoría. Las anomalías son fenómenos a los que el modelo actual no puede dar razón mediante ninguna ley empírica, pero que se encuentran dentro del modelo potencial de la teoría, esto es, dentro de su marco conceptual. Así tenemos que y será una anomalía en T cuando $y \in (I - Ma)$. Por el contrario, los problemas resueltos son los fenómenos de los que la teoría da razón explicativa mediante una ley, y que por ello se sitúan dentro del modelo actual de esa teoría. De este modo un fenómeno x será un problema resuelto en T cuando $x \in (I \cap Ma)$. El esquema estructural de una teoría científica explicitado más completamente sería el siguiente:¹²⁸

$$T = \langle Mp, Ma, I \rangle$$

Mostremos ahora la cierta similitud de la concepción estructural de las teorías que sucintamente acabamos de exponer con la propia visión estructural de la razón zubiriana. En primer lugar el *componente formal* de la teoría (M) corresponde en Zubiri a la actividad racional de creación libre de un *sistema constructo* que dé razón de lo campal. Los modos de creación ya señalamos que, según Zubiri, son también el modelo, la hipótesis y la postulación.

¹²⁸ En la precedente descripción formal de la estructura de la teoría científica he seguido, además de la bibliografía citada, el curso de doctorado titulado *Concepciones de las teorías científicas*, impartido por el Dr. Ulises Moulines en la Facultad de Filosofía de la U.P.V. en el año 1987. Cfr. asimismo ULISES MOULINES, "Los términos teóricos y los principios puente: una crítica de la (auto)crítica de Hempel" en LEÓN OLIVÉ-A. R. PÉREZ RANSANZ (comp.), *Filosofía de la Ciencia: teoría y observación*, Siglo XXI, México, 1989, págs. 466 y ss.

Y, en segundo lugar, el *nivel pragmático (I)*, que los estructuralistas llaman dominio de las “aplicaciones propuestas”, correspondería en Zubiri al “sistema de referencia campal” desde el que la marcha racional parte y que por ello determina todo constructo teórico-científico. Es la direccionalidad de la razón. Toda anomalía aquí será una anomalía en la articulación entre lo mundanal y lo campal. En este componente pragmático incluye Zubiri también el factor histórico, factor que determinados teóricos de la ciencia han considerado determinante en la constitución de la ciencia (Kuhn, Rorty, Feyerabend...) No es que la verdad racional sea histórica por referirse a algo de naturaleza histórica, sino que lo es porque el cumplimiento de un esbozo posible en lo campal es un cumplimiento histórico.

Que la verdad racional sea histórica en cuanto verdad consiste en que la actualización misma de lo real en la intelección es actualización *cumplida*. La historicidad es aquí un modo de actualidad. No es un modo de actividad. (IRA, 304)

Frente a la verdad real y lógica, la verdad racional posee un carácter histórico, en el sentido de que su cumplimiento es histórico. Así por ejemplo, la verdad racional del llamado 'Último Teorema' o 'Teorema Magno' de Fermat no significa que dicho teorema posea naturaleza histórica, sino que fue formulado por Fermat concretamente en el siglo XVII sin haberlo dejado matemáticamente demostrado, y parece ser que no ha sido *cumplido* demostrativamente hasta 1993 cuando el matemático inglés Andrew Wiles ha enunciado su resolución demostrativa. Otros ejemplos fundamentales de la ciencia son cumplidos históricamente en su propia imposibilidad de cumplirse: es el caso del principio de indeterminación de Heisenberg en física, o del teorema de incompletitud de Gödel en el cálculo lógico-matemático. En este sentido habla Zubiri de “la verificación de la inverificabilidad” (IRA, 276).

La verdad racional es pues a una lógica e histórica, y en ello consiste su unidad. De esto se sigue que todo conocimiento es también lógico-histórico. Ello no significa, según Zubiri, que la verdad racional lo sea en relación a un momento histórico (historicismo epistemológico), sino que la verdad racional se actualiza en cumplimiento y por ello históricamente. Lo campal se actualiza como problema en un determinado momento histórico y no en otro. Así, por ejemplo, el

problema de la evolución biológica no fue actualizado como tal problema hasta el siglo XIX, y aún hoy en día se está *verificando*, esto es, *cumpliendo*.

3.4.2.2.- La comprensión como unidad de la intelección.

Tras exponer los tres momentos de la inteligencia sentiente, Zubiri expresa su unidad en un acto que denomina *comprensión* y que es propio del entendimiento, no de la intelección. La actualización de lo real comprensivamente integra los tres momentos de la inteligencia que hemos venido describiendo.

Si la intelección en sus tres momentos expuestos consistía en ir de la actualización de la *nuda realidad* hacia la reactualización de lo que la cosa real es *realmente* (logos-razón), ahora se trata de tomar una dirección inversa volviendo a inteligir lo ya aprehendido como real (aprehensión primordial), pero a la luz del logos y la razón. Esto es propiamente la comprensión: la unidad de recuperación en un acto de todo el proceso de la intelección.

Según Zubiri la unidad de la intelección es asimismo una “unidad estructural de determinación”. Si hasta ahora hemos visto cómo el momento individual determina la intelección de lo campal y lo mundanal, ahora se trata de ver que

puedo también inteligir lo individual como determinado a su vez por aquel momento campal y mundanal que lo individual mismo había ya antes determinado (IRA, 333).

La comprensión es pues la *estructuración* misma de lo real individual desde lo que la cosa es *en realidad* y *en la realidad* (campo y mundo). Comprender es, por ejemplo, inteligir cómo se estructura y determina el color verde desde el concepto de fotón. Eso es la comprensión del color verde.

Zubiri, mediante el concepto de comprensión, pretende mostrar la unidad de la intelección en sus tres momentos individual, campal y mundanal, y por ello sitúa ese concepto en otro nivel que el de la relación clásica entre *Erklären* y *Verstehen*. Para Zubiri el *Verstehen* es la interpretación de un sentido (así, por ejemplo, en Dilthey y en Heidegger), pero no es lo mismo que comprensión. Aunque toda interpretación es comprensión, no toda comprensión es interpretación. La interpretación es un modo de comprensión, pero también lo es la explicación. Toda realidad puede ser objeto de comprensión, no sólo las realidades espirituales, sino también las naturales (tradicionalmente desde Dilthey se ha querido proponer la explicación para las ciencias naturales y la comprensión para las ciencias humanas o del espíritu). De este modo, según Zubiri,

desaparece la diferencia última entre explicación y comprensión
(...) Toda realidad inteligida en aprehensión primordial puede y, en principio, tiene que ser re-inteligida en comprensión (IRA, 331).

La comprensión es el acto que convierte la intelección sentiente en *entendimiento*. Éste supone la intelección, pero no se identifica con ella. En el hecho de identificarlos consiste la logificación de la inteligencia. Existe pues, y en ello radican los límites de la inteligencia humana y la apertura respectiva de lo real, una intelección no comprensiva, o sea, “millones de cosas que aprehendo intelectivamente, esto es que aprehendo como reales, pero que no comprendo” (IRA, 332). A esto se añade, según Zubiri, que la misma comprensión es siempre limitada.

El *entendimiento* definido como facultad de comprender (IRA, 343) se diferencia, por tanto, 1º de la *razón*, por cuanto aquél es modalización de ésta y consiste en inteligir una cosa real pero “desde lo que realmente es, es decir, desde la razón” (IRA, 342); y 2º se diferencia asimismo de la *inteligencia* por cuanto, como hemos señalado en el párrafo anterior, la presupone.

Toda intelección nos deja en un estado intelectual. Ese estado lo denomina Zubiri ‘saber’. “Saber no es una intelección sin más (...) Saber no es un acto sino un estado” (IRA, 346). Y ese estado de saber en que nos deja la intelección puede ser de tres tipos:

tipos de saber:

ESTADO	FACULTAD	ACTO
<i>saber estar</i> en la realidad	Aprehensión primordial	sentir impresivo
<i>saber estar</i> en la respectividad misma de lo real	Logos Razón	juzgar concebir postular
<i>saber estar</i> comprensivamente en la realidad	Entendimiento	comprender

1º- *saber estar* en la nuda realidad: es la impresión de realidad y, por ello, el momento radical de la inteligencia sentiente.

2º- *saber estar* en lo que lo real es realmente, en la respectividad de lo real. Es el estado de saber propio del Logos y la Razón.

y 3º- *saber estar* comprensivamente en la realidad. Es el estado propio del entendimiento.

'Saber estar' es en suma dejarse remitir por la riqueza y apertura de lo real. Es el estado propio de la *respectividad* excedente y remitente de la realidad. El *desideratum* conclusivo de la teoría de la inteligencia de Zubiri no sería a nuestro juicio otro sino el de *saber estar*. Lo principal no es el ser, sino el estar, por cuanto que el ser es un término ulterior que deja de lado el carácter físico-noérgico de lo real. Lo inteligente y razonable es saber estar. "Es el gran problema humano: saber estar en la realidad" (IRA, 352).

3.5.- Hacia un concepto subtensional-modulado de la inteligencia: la noología evolucionista.

El *bios* no se puede separar de la *zoe* (...), todo *bios* es *zoe*, y toda *zoe* humana es *bios*. La vida humana es biozótica. (...) La *zoe* no es sólo raíz y fundamento, sino que forma parte de la estructura formal del *bios*. (SH, 574-575)

Además de presentar en *Inteligencia sentiente* (1980-1983) una visión estructural de la inteligencia, Zubiri completa esa visión con un

enfoque evolucionista de la misma. Este enfoque complementario se puede encontrar especialmente en los artículos *El hombre, realidad personal* (1963), *El origen del hombre* (1964), *El hombre y su cuerpo* (1973), y en los libros *Sobre el hombre* (publicado en 1986, especialmente los cursos que incluye de la década de los 70) y *Estructura dinámica de la realidad* (curso de 1968, publicado póstumamente en 1989).

La visión de la inteligencia sentiente a la luz de la teoría de la evolución nos permite situar a Zubiri en la misma línea de la llamada Teoría evolucionista del conocimiento (*Evolutionäre Erkenntnistheorie*), iniciada por Konrad Lorenz y desarrollada por Franz Wuketits, Gerhard Vollmer, Rupert Riedl, Max Delbrück, etc...).¹²⁹ También habría que situar en este contexto la epistemología genética de Jean Piaget, especialmente lo expuesto en *Biología y conocimiento* (1967), aunque el punto de vista piagetiano es ontogenético-psicológico, mientras que el de la teoría evolucionista del conocimiento es filogenético-biológico. Muchos de los planteamientos de esta corriente epistemológica los aborda Zubiri de acuerdo con su teoría de la realidad (hemos hablado incluso de “bio-ontología”, cfr. *supra* pág. 48) y su noología. Hay que señalar que lo dicho por Zubiri se sitúa en el marco más amplio de una teoría de la inteligencia, y no de una teoría del conocimiento como tal, que en el caso zubiriano correspondería al ámbito de la intelección ulterior.

Desde este punto de vista, un concepto clave en Zubiri es el de *emergencia* o *respectividad emergente*, según el cual hay en el universo un dinamismo que Zubiri denomina también un “*dar de sí* de lo real” y que consiste en la emergencia de un modo de realidad con nuevas propiedades sistémicas a partir de otro. Según Zubiri

todas las sustantividades del Universo, por lo menos aquéllas a las que es accesible una experiencia, en su más amplio y ancestral recorrido, son constitutivamente emergentes. Ninguna reposa sobre sí misma. (EDR, 130-131).

¹²⁹ Tal relación que aquí consideramos importante y fecunda sólo había sido apuntada de alguna manera por Javier Monserrat al relacionar la función biológica de la formalización con la evolución. Cfr. MONSERRAT, J., *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia, op. cit.*, págs. 220 y ss.

Se trata de ver cómo las estructuras intelectivas humanas son un producto evolutivamente emergente a partir de estructuras materiales. Es pues un enfoque físico-biológico de la inteligencia que contempla ésta como un “formalidad” desgajada o liberada en el proceso de la evolución, sin entrar en cuál sea el preciso mecanismo de ésta. Podemos denominar al planteamiento zubiriano como *materialismo emergentista*, aunque siguiendo al pie de la letra a Zubiri habrá que hablar mejor de *materismo* en vez de materialismo, por cuanto éste último “consiste en decir que no hay más realidad que la material” (SH, 457). Ahora bien, aunque toda realidad intramundana sea emergencia de una estructura material, no significa esto que toda realidad mundanal se reduzca a lo solamente material. Así, la estructura de la inteligencia no se define formalmente como material. Lo que sí es cierto es que, como dice Diego Gracia, la “realidad que nos impresiona es única y exclusivamente la realidad material”.¹³⁰ Con esto queremos subrayar que el materismo emergentista zubiriano no supone un reduccionismo materialista, sino todo lo contrario, aceptar que toda realidad, por el hecho de ser realidad, ha de poseer algún momento de materialidad. La idea la expresa muy bien Ellacuría al señalar que “toda respectividad es material, *aunque no sólo material*, y toda materialidad es respectiva, aunque no en su carácter abstracto de materialidad, sino en su carácter concreto de 'realidad' material”.¹³¹ El término *emergencia* supone la aparición de un sistema con nuevas propiedades respecto a otro inmediatamente inferior y, por tanto, denota que no se puede ofrecer una explicación del todo por la suma de las propiedades de las partes. El concepto de emergencia, ya desde su uso inicial por C. Lloyd Morgan y Samuel Alexander, implica asimismo la aparición de cualidades *impredictibles* dentro de un nivel morfogenético dado, frente a cualidades de tipo meramente resultante, que sí son

¹³⁰ GRACIA, D., “Materia y sensibilidad”, en *Realitas II* (1974-1975), Labor, Madrid, 1975, pág. 241. Zubiri alude expresamente a ello señalando la “función somática” de la materia, esto es, el ser principio de actualidad, ya que no habría actualidad sin materia. (Cfr. HC, 17 y SSV, 374-377). En referencia a la inteligencia sentiente, Ellacuría señala que el materialismo zubiriano estriba “en afirmar que toda actividad humana tiene un momento orgánico, en cuanto surge del organismo, está en función de lo orgánico y forma con ello una estricta unidad intrínseca y formal”. (ELLACURÍA, Ignacio, “Biología e inteligencia”, en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pág. 314.).

¹³¹ ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991, pág. 26. El subrayado es nuestro.

predictibles y determinables.¹³² Aquí se opone pues emergencia a resultado sumativo. El carácter impredecible de las nuevas propiedades emergentes en un sistema aleja el enfoque emergentista zubiriano de cualquier sospecha de reduccionismo, por un lado, y de preformismo, por otro. El reduccionismo supone que el todo es igual a la suma de sus partes y que esas partes son en última instancia de naturaleza físico-química. Por el contrario, el preformismo, llamado a veces también pampsiquismo o vitalismo, supone que en la materia ya había algo de naturaleza psíquica o animada en potencia. Para remarcar el carácter de impredecibilidad de las propiedades sistemáticas emergentes, K. Lorenz, por ejemplo, prefiere utilizar el término *fulguración*, recalcando asimismo que “el sistema de un plano integrador superior *no es deductible* del inferior aunque conozcamos muy bien éste”.¹³³

Para Zubiri pues la génesis humana es ante todo una génesis material (**SH**, 445). Existe un dinamismo evolutivo desde lo material hasta la constitución de la sustantividad humana. Es un proceso de emergencia natural en el que Zubiri pretende mostrar una vez más que no hay oposición esencial entre el inteligir y el simple sentir. La unidad estructural-sistémica de la inteligencia sentiente que hasta ahora hemos presentado se ve complementada por una unidad onto-evolutiva de sentir e inteligir que se plasma no en oposición sino en emergencia. De este modo, puede decir Zubiri que “no hay cesura entre la vida animal y la propiamente humana” (**OH**, 149).

La evolución de la materia hasta la inteligencia surge, según Zubiri, por liberación y estructuración de nuevas propiedades sistemáticas que no contienen las partes por separado. Así, “la materia es fuente de estricta innovación” (**SH**, 57). Esa innovación consiste en la emergencia

¹³² Karl Popper al abordar el tema de la emergencia evolutiva pone también como condición fundamental para la misma el indeterminismo físico. Así, señala que “la emergencia de niveles o estratos jerárquicos, y la de una interacción entre ellos, depende de un indeterminismo fundamental del universo físico. Cada nivel está abierto a influencias causales procedentes de niveles inferiores y superiores”. Cfr. POPPER-ECCLES, *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980, pág. 40).

¹³³ LORENZ, Konrad, *La otra cara del espejo*, Plaza & Janés, Barcelona, 1985, pág. 63. Lorenz asocia el término “emergencia” con el surgimiento de algo ya preexistente (pág. 56). Sin embargo, en general la palabra “emergencia” ha tenido más aceptación entre los epistemólogos evolucionistas.

de propiedades que se producen dentro de un sistema o sustantividad, puesto que “un sistema es una innovación respecto de las propiedades que lo componen, de los elementos que lo componen” (EDR, 176). El concepto de emergencia se encuentra pues relacionado estrechamente con la visión zubiriana de la realidad como sustantividad o sistema estructural de notas. Podemos decir que el realismo de Zubiri, además de sistémico-estructural, es también un realismo emergente.

Según su diferente estructuración sistemática la materia puede ser de diferentes tipos:

1.- *Materia elemental:*

partículas elementales (singularidades indistintas).

2.- *Materia corporal:*

átomos, moléculas (estabilidad identificable).

3.- *Materia biológica:*

(sustantividad estructural viva)

3.1.- materia viva.

3.2.- materia organizada (organismo).

Partiendo de una visión sistémica y “materista” de la realidad, Zubiri desarrolla una filosofía que sitúa la intelección humana en su contexto evolutivo natural. Describe pues una epistemología evolucionista a partir de un materialismo emergente. En este sentido presenta Zubiri grandes similitudes con las tesis de la epistemología evolucionista de Lorenz, la epistemología genética de Piaget, o la idea de la relatividad de las categorías cognoscitivas de Bertalanffy.¹³⁴ Asimismo las consecuencias de esos enfoques y los zubirianos son comunes: una clara crítica al

¹³⁴ La idea que trata Bertalanffy respecto a este tema coincide en líneas generales con la de Konrad Lorenz, incardinándola eso sí en su teoría sistémica. Bertalanffy afirma que “las categorías de la experiencia han surgido en la evolución biológica y han tenido que justificarse sin cesar en la lucha por la existencia” (BERTALANFFY, *Teoría general de los sistemas*, pág. 252). La idea de fondo de Piaget es similar: la inteligencia y sus categorías se constituyen mediante una asimilación y acomodación recíproca entre organismo y medio. Ello supone un cierto isomorfismo -la razón es fisiomorfa- o ajustamiento entre ambas, que Zubiri denominará *formalidad*. En Piaget el enfoque es ontogenético y supone que en las primeras etapas del desarrollo individual no hay aún signo de logos.

idealismo racionalista y al empirismo de la tabula rasa.¹³⁵ La tesis fundamental defendida por la epistemología evolucionista coincide, a nuestro juicio, con el planteamiento emergentista zubiriano. Esa tesis la presenta, por ejemplo, Vollmer como sigue:

Nuestro aparato cognoscitivo es un resultado de la evolución. Las estructuras cognoscitivas subjetivas se ajustan a las estructuras del mundo porque se han formado en el curso de la evolución como adaptación a este mundo real. Y concuerdan con las estructuras reales (en parte), porque sólo una concordancia como esa posibilitó la supervivencia.¹³⁶

Y Wuketits, por su parte, la enuncia de este modo:

consideramos las realizaciones psíquicas e intelectuales como productos de la evolución, como fenómenos cuyas condiciones están definidas por la evolución biológica. Pero con este enfoque no postulamos un reduccionismo a ultranza, no decimos: 'el espíritu no es nada más que la materia', pero sí afirmamos que lo espiritual (conciencia) es, en la evolución, una propiedad sistémica nueva.¹³⁷

¹³⁵ La suposición de la epistemología evolucionista de que hay un *a priori* ontogenético producto de un *a posteriori* filogenético, esto es, unas estructuras cognoscitivas innatas heredadas y seleccionadas evolutivamente como medio de adaptación de la especie y localizadas en el córtex cerebral, se opone a toda idea de *empirismo* según el cual la inteligencia no es sino una tabula rasa. Así, como señala Lorenz, es posible, contra el empirismo, una ciencia de las formas mentales innatas del hombre. (Cfr. LORENZ, Konrad, "La teoría kantiana de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual", en LORENZ-WUKETITS (eds.), *La evolución del pensamiento*, Argos Vergara, Barcelona, 1984, pág. 94; también POPPER-ECCLES, *op. cit.*, pág. 136). Esta línea de argumentación antiempirista es también sostenida a nivel ontogenético por Piaget, según el cual "la argumentación de Locke y de Hume contra las ideas innatas no es concluyente pues resulta que algunas estructuras hereditarias pueden manifestarse no desde el nacimiento sino por progresiva maduración". (PIAGET, Jean, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Península, Barcelona, 1970, pág. 68). En esta línea se encuentra también Chomsky al decir que "las doctrinas empíricas que han prevalecido en la lingüística, la filosofía y la psicología (...) se pueden rechazar mediante el estudio riguroso del lenguaje", y en concreto, con el concepto de una gramática universal como un *a priori* filogenético-lingüístico. (CHOMSKY, Noam, *El lenguaje y el entendimiento*, Seix Barral, Barcelona, 1980, pág. 284).

Dado que el Reísmo zubiriano y su concepto fundamental de formalidad se sitúan en este contexto, es clara a estas alturas la razón por la que Zubiri no puede ser clasificado como realista ingenuo.

¹³⁶ VOLLMER, Gerhard, *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Hirzel, Stuttgart, 1975, pág. 102. [El texto original dice: "Unser Erkenntnisapparat ist ein Ergebnis der Evolution. Die subjektiven Erkenntnisstrukturen passen auf die Welt, weil sie sich im Laufe der Evolution in Anpassung an diese reale Welt herausgebildet haben. Und sie stimmen mit den realen Strukturen (teilweise) überein, weil nur eine solche Übereinstimmung das Überleben ermöglichte"].

¹³⁷ WUKETITS, Franz, "Gnoseología evolutiva: el nuevo desafío", en LORENZ-WUKETITS (eds.), *op. cit.*, pág. 22.

Esta visión naturalista de la inteligencia supone una oposición radical a todo idealismo. No es la razón la que 'pone' lo real, no es el objeto producto del sujeto, sino que al contrario, el sujeto es producto onto-evolutivo y emergencia del objeto, de lo real (aunque hablando propiamente desaparecería la oposición sujeto-objeto). Es el fisiomorfismo de la razón frente al raciomorfismo o logomorfismo de la realidad.¹³⁸ La razón posee un origen natural y por ello es un producto emergente evolutivamente de la realidad material.¹³⁹ Cuando hablamos aquí de razón o logos nos referimos a la inteligencia sentiente y a sus modalizaciones, no a los productos objetivos de la razón (ciencia, cultura, filosofía...). Zubiri, refiriéndose al origen natural de la inteligencia, habla de *morfogénesis de la psique*. Así, dice que “la psique no surge ya completamente hecha, ni en el individuo ni en la especie (...). La morfogénesis es una morfogénesis del sistema, que es 'a una' psíquica y orgánica” (SH, 489). Y como veremos la morfogénesis es para Zubiri “desgajamiento de formalidades” (SH, 500).¹⁴⁰

¹³⁸ Esta terminología que se adecúa perfectamente al pensamiento zubiriano la tomo de PACHO, J., “Fisiomorfismo de la razón versus racionalismo. Implicaciones ontoepistémicas de la teoría evolucionista del conocimiento”, *Pensamiento*, 186, (1991), págs. 219-238, quien señala que “el fisiomorfismo de la razón es considerado condición necesaria de posibilidad de la hipotética adecuación entre las estructuras subjetivas y las objetivas, es decir, condición de posibilidad del conocimiento” (p. 224).

¹³⁹ La visión “materista” de la inteligencia humana que Zubiri sostiene frente a todo idealismo ha sido profundamente desarrollada por Pedro Laín Entralgo en su estudio sobre las relaciones entre el cerebro y la vida humana. Así, por ejemplo, señala que “los dos modos más específicamente propios de la inteligencia humana, el pensamiento abstractivo y el pensamiento simbólico, no son actos de una entidad supraorgánica, un alma espiritual activa como intelecto agente, sino propiedades sistemáticas de la estructura material y dinámica que es el cerebro humano. (...) Todo acto humano, incluida la más libre e innovadora creación, es una respuesta a la situación psicoorgánica en que y de que surge”. LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991, págs. 229-230.

¹⁴⁰ La morfogénesis ha sido estudiada en el ámbito de la embriología por el matemático Alan Turing en 1952, y fue definida por él como el paso de una situación homogénea a otra heterogénea, de tal modo que aparece una nueva forma (emergencia de una nueva propiedad sistémica). Lo que Turing define como la aparición de nuevas formas, Zubiri lo denomina “desgajamiento de formalidades” o, también, “subtensión dinámica”.

Asimismo la morfogénesis ha sido analizada entre otros por el físico-químico Ilya Prigogine, llamando a este fenómeno “estructuras disipativas”, o nuevas formas de organización que resultan de sistemas en equilibrio inestable. (Cfr. ARACIL, *op. cit.*, pág. 165 y ss.; y ZUBIRI, SH, 508).

La génesis de la inteligencia será pues producto de un proceso de *subtensión dinámica* que Zubiri denomina -en su nivel más elevado, el humano- *hiperformalización* o formalidad de realidad. En este proceso de subtensión unos niveles morfogenéticos liberan y estructuran otros con nuevas propiedades sistémicas impredecibles anteriormente, de tal manera que los niveles inferiores están incorporados en los superiores.

En este sentido, Ignacio Ellacuría ha hecho ver el claro darwinismo o, quizás mejor, neodarwinismo, de Zubiri, al señalar que en la formalización no hay una mera adaptación del organismo a los factores externos, sino una selección natural emergente de factores internos que dan lugar procesualmente a la morfogénesis. Así, señala Ellacuría que “el animal que en una situación tiene que recurrir a un grado de formalización superior, no lo hace por adaptación, sino al revés: se adapta recurriendo a estructuras biológicas que posee”.¹⁴¹

Hay que señalar aquí que el concepto de formalidad, de clara función biológica según Zubiri (cfr. *supra* p. 102), tiene que ver con el medio animal o *Umwelt* de Uexküll, en cuanto que un sistema de estímulos constituye un medio propio, una formalidad determinada. (Cfr. **SH**, 557). Aunque Zubiri se desmarque expresamente de Uexküll por cuanto dice que éste considera las estructuras del organismo como un plan de acción, sin embargo el concepto de formalidad zubiriano se relaciona estrechamente con el *Umwelt* de Uexküll, y ello es válido no sólo para la formalidad de estimulidad, sino también para la formalidad de realidad, pues ésta es un desgajamiento morfogenético de aquélla. Creemos que es significativa a este respecto la tesis zubiriana según la

¹⁴¹ ELLACURÍA, Ignacio, “Biología e inteligencia”, en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pág. 304).

En este mismo sentido se pronuncia Pedro Laín Entralgo al hablar de la morfogénesis como *desgajamiento exigitivo* de formalidades. Dice Laín: “no será ocioso expresar en términos de estructura lo que acontece en el 'desgajamiento exigitivo'. Lo que en él se exige no es la aparición de un principio de operaciones esencialmente nuevo (...); el desgajamiento exigitivo se produce cuando una determinada estructura, presionada por un medio y una situación vital a los que sólo insuficientemente puede responder, sufre una mutación encaminada a resolver, generando una estructura nueva y, dentro de ella, una subestructura idónea, la amenazadora insuficiencia que padecía. Un organismo animal desprovisto de sistema nervioso -una ameba, un espongiario- reacciona adecuadamente al medio, y por tanto siente; mas cuando el medio cambia, puede suceder que ese cambio 'exija' la aparición de un sistema morfológico-funcional más adecuado que el anterior, indiferenciadamente bioquímico, a los nuevos requerimientos vitales”. LAÍN ENTRALGO., *op. cit.*, pág. 70-71.

cual “son las estructuras del viviente las que definen *a priori* el carácter del medio dentro del cual se va a mover” (**SH**, 557). En el caso humano, la formalidad de realidad, se podría relacionar asimismo con el concepto de *mesocosmos* introducido por Vollmer¹⁴², en tanto que referido a la forma en que quedan las cosas respecto al hombre, y definido como el sistema de realidades estimulantes que constituyen un mundo abierto.

En Zubiri la morfogénesis consiste en el desarrollo genético o emergencia de diferentes formalidades que constituyen a su vez diferentes niveles de complejidad. La morfogénesis es morfogénesis material, puesto que tiene su origen y fundamento en la materia (materismo emergente). Lo material, para Zubiri, no es mera indeterminación al modo aristotélico, sino que consiste positivamente en la capacidad estructural de *dar de sí*. Es la respectividad 'en apertura' de la realidad. Y precisamente para Zubiri “la evolución logra un nuevo tipo de respectividad: 'en apertura’” (**EDR**, 216). Lo material no es pasiva potencia (Aristóteles), sino principio de acto, potencialidad (**SH**, 450-451). La propia realidad es dinámica y emergente precisamente por ser material. Además, “las potencialidades producen algo nuevo por *sistematización*” (**SH**, 451). Para evitar el carácter pasivo e indeterminado de la potencia aristotélica, Zubiri prefiere hablar aquí de potestad (**EDR**, 242; 324), siendo en este sentido lo material principio determinante y activo. De este modo

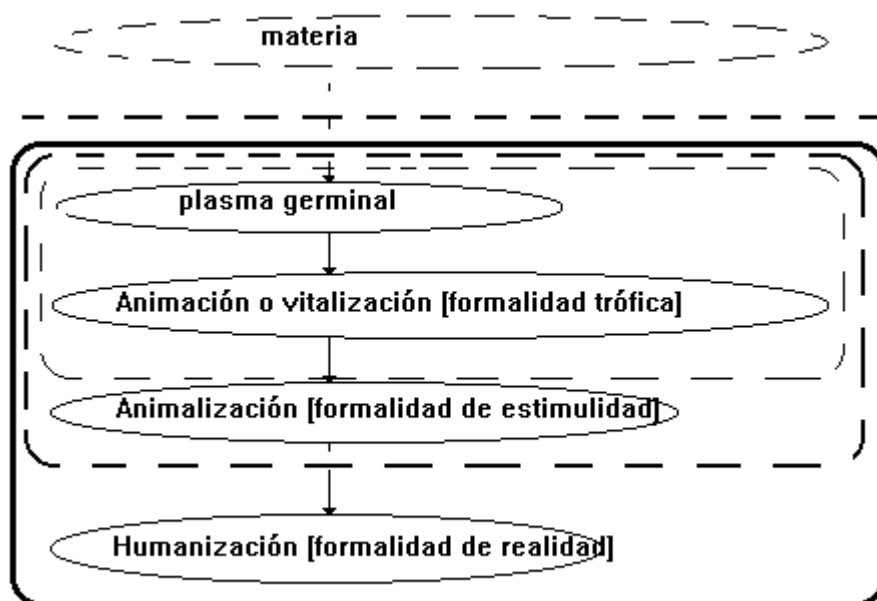
la materia es *esencialmente innovante*. No es que la materia llegue a ser superior a lo que ya es, sino que la materia es ya potente y tiene una potestad superior a lo que hasta ahora ha dado de sí en el cambio. La evolución no es cuestión ni de potencia ni de acto virtual sino que es cuestión de potestad.¹⁴³

¹⁴² VOLLMER, G., “Mesocosmos y conocimiento objetivo: sobre los problemas que resuelve la gnoseología evolutiva”, en LORENZ-WUKETITS, *La evolución del pensamiento*, págs. 47 y ss. Vollmer denomina “mesocosmos” al nicho cognoscitivo del hombre que coincide con aquella “parte del mundo real a la que nos sobreponemos con nuestras percepciones y nuestras acciones, sensorial y motóricamente” (pág. 48). Cfr. asimismo sobre el concepto de mesocosmos en la teoría evolucionista del conocimiento: URSUA, N., *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*. Anthropos, Barcelona, 1993, págs. 24-26; 95-96.

¹⁴³ Texto inédito de Zubiri sobre los temas de la materia, el espacio y el tiempo. Citado en ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991, pág. 54.

Las formalidades que se van liberando y autonomizando en el proceso morfogénético consisten, según Zubiri, en las diferentes formas de quedar el contenido de tal cosa en el viviente. La formalidad es pues un modo de actualidad y la actualidad es, a su vez, un modo de respectividad. Según Zubiri existen tres tipos de formalidad que van emergiendo y desgajándose onto-evolutivamente uno de otro.

DIFERENTES NIVELES MORFOGENÉTICOS:



El cuadro superior muestra el desgajamiento de formalidades a partir del embrión o plasma germinal. Se aprecia asimismo cómo cada formalidad incluye las inmediatamente inferiores. El criterio para comenzar a hablar de materia viva es triple, según Zubiri: un sistema vivo ha de poseer cierta independencia del medio, un control específico sobre él y, por último, la capacidad de replicación del propio sistema. La formalidades que se desgajan emergentemente unas de otras son formalidades biológicas, y tienen, por tanto, una base material. Para Zubiri,

La vida es una propiedad sistemática. Como tal es, por un lado, una propiedad de carácter meramente físico-químico, pero por otro, por ser propiedad sistemática, es una novedad respecto de las propiedades aditivas, es una innovación. (SH, 52).

Zubiri se pregunta por la morfogénesis de la inteligencia, y señala que la unidad psico-orgánica de la sustantividad humana ya se encuentra

en el mismo *plasma germinal* o embrión. ¿En qué consiste este plasma germinal? Correspondería a lo que hoy llamamos '*genoma*', esto es, el conjunto de instrucciones para el desarrollo vital que se dan en forma de una estructura material (bioquímica). El concepto "plasma germinal" (*Keimplasma*) lo toma Zubiri del biólogo August Weismann, aunque en un sentido distinto. Para Zubiri el plasma germinal es la unidad embrionaria de célula germinal y psique (**SH**, 50; 463). "En el plasma germinal está el sistema sustantivo integral, esto es, el sistema con todas sus notas tanto físico-químicas como psíquicas" (**SH**, 486). En ese nivel germinal aunque la psique, dice Zubiri, no *hace* nada, posee sin embargo una "actividad pasiva". Aunque en el plasma no hay psiquismo (psique activa), sí hay psique como actividad pasiva, aunque no como acción. Las únicas acciones en el estado germinal son de naturaleza físico-química, pero -y esto es lo importante- ya entonces van conformando la psique. De este modo, según Zubiri, "el transcurso de los procesos moleculares, en efecto, va modelando la psique, la cual está por tanto en actividad pasiva" (**SH**, 486). Aunque la inteligencia y el psiquismo en general en su mayor parte se ven conformados en la etapa embrionaria o pre-natal, siguen estando condicionados o estructurados también en la fase posnatal, sobre todo en los primeros años de la vida (cfr. Piaget y Ajuriaguerra¹⁴⁴). Y ello porque no se entiende la inteligencia más que en el marco de un sistema psico-somático.

Zubiri pretende pues diferenciar lo psíquico del cerebro:

Se ha generalizado la idea de que lo psíquico no comienza más que cuando hay cerebro (...). Ciertamente, el cerebro influye evidentemente en el *psiquismo*, pero esta influencia no significa que antes del cerebro no hubiera psique en actividad pasiva (**SH**, 489).

Esta idea de 'actividad pasiva' de la psique en el embrión parece un tanto rebuscada, e incluso podría confundirse con un enfoque preformista según el cual ya en el plasma germinal están 'pasivamente' o potencialmente las notas intelectivas humanas (el psiquismo humano).

¹⁴⁴ Aunque quizás menos conocidos que los de Piaget, los estudios de Julián de Ajuriaguerra sobre el *paradigma neurobiológico* que afirma que todo pasa por el cerebro, y que la inteligencia adulta es producto ontogenético de la no-racionalidad infantil ("el niño es el padre del hombre") son también muy esclarecedores sobre el tema aquí tratado. Cfr. a este respecto, AGUIRRE OAR, J. M., *Vida, obra y época de don Julián de Ajuriaguerra Otxandiano*, U.P.V., 1991. (Tesis), especialmente tomo I, págs. 218 y ss.

Zubiri se salva de esta sospecha mediante la distinción entre psique y psiquismo. Éste último sólo aparece con el desarrollo cerebral. Aquélla está presente desde el mismo momento de la constitución del embrión, y está en el sentido de ser un subsistema que en ese nivel de desarrollo morfogénético es pasivo.¹⁴⁵

El ejemplo que Zubiri expone para clarificar esta idea es el del síndrome de Down o trisomía del cromosoma 21. El fenómeno bioquímico de la trisomía conforma ya entero el sistema psico-orgánico, siendo éste ya mongólico antes de la aparición del propio cerebro. (Cfr. **SH**, 491-492).

Psique y cuerpo son pues subsistemas del sistema psico-orgánico, el cual es propiamente la sustantividad humana desde su origen embrionario. La psique se constituye a partir de las notas físico-químicas de la célula germinal, siendo el proceso genético por el cual la psique brota lo que Zubiri denomina *elevación*.

A esta elevación estructural de lo material de la materia es a lo que debe llamarse *hominización*. Como las estructuras de la célula germinal son las que por elevación hacen la psique, la hominización es una estricta potencialidad de la materia. (**SH**, 474).

Vemos así que la inteligencia humana, la formalidad propiamente humana (hiperformalización), es producto de una emergencia material. Hay desde la propia génesis de la realidad humana una interdependencia y una mutua configuración entre dos subsistemas: la psique y el organismo bioquímico. Su unidad hace que el sistema completo sea a la vez *organizado, solidario y corpóreo* (cfr. **HC**, 13-18; **SH**, 60-64). Éstos

¹⁴⁵ Otro asunto de no poca importancia desde el punto de vista bioético es el de la determinación del momento en que aparece una nueva sustantividad humana en el desarrollo embrionario. A este respecto señala Diego Gracia que la unidad zigótica se constituye en torno al día decimocuarto después de la fecundación en un proceso denominado *anidación*. Según Gracia, en una conversación mantenida con Zubiri respecto a este tema, éste le confesó no conocer tal dato científico, aunque señaló que no afectaba a la idea *filosófica* de que “el hombre es persona desde que existe sustantividad”, siendo asunto del saber *científico* el fijar el momento en que aparece propiamente dicha sustantividad. GRACIA, D., “El binomio vida-muerte en la filosofía de Zubiri”, en *La biología frente a la ética y el derecho. VI Cursos de Verano en San Sebastián*. Ed. U.P.V.-E.H.U., San Sebastián, 1988, pág. 69.

son, según Zubiri, los tres momentos estructurales que constituyen el sistema psico-orgánico.¹⁴⁶

La morfogénesis de la inteligencia es por ello una evolución del sistema psico-somático completo, de tal modo que “en el hombre, todo lo biológico es mental, y todo lo mental biológico” (**HRP**, 19) ya en su estado germinal.

Siguiendo el proceso morfogenético se van desgajando y liberando tanto nuevos órganos (nivel orgánico) como nuevas facultades (nivel psíquico). Es importante aquí subrayar nuevamente dos cosas: primera, que las facultades humanas, y especialmente la inteligencia sentiente, se van adquiriendo *genéticamente*, y por ello incorporan estructuralmente las formalidades propias de otros seres inferiores en la escala evolutiva, de tal modo que los niveles inferiores modulan los niveles superiores dentro de un único sistema sustantivo¹⁴⁷; y, segunda, que se sigue de la anterior, es que las facultades humanas son *psico-orgánicas*, esto es, que la inteligencia es inteligencia cerebral o impresiva.¹⁴⁸

¹⁴⁶ La codeterminación psicosomática no sólo hay que contemplarla de “abajo hacia arriba” (repercusión estructural y funcional del subsistema somático-orgánico en el psíquico), sino también de “arriba hacia abajo” (repercusión de lo psíquico en lo somático). Sabido es que los estados emocionales (y también en este sentido la facultad del sentimiento es *afectante*) en caso de ser negativos (angustia, estrés, depresión) facilitan la aparición de enfermedades somáticas. El proceso que siguen estos fenómenos patológicos ha sido estudiado por Roberto Adler, David Felten y Nicholas Cohen, cuando en 1981 publicaron conjuntamente la obra *Psychoneuroimmunology*, dando nombre a la disciplina médica que se ocupa de estos temas. La idea de fondo es que los estados emocionales negativos debilitan por vía bioquímica el sistema inmunológico, facilitando la aparición de enfermedades, y paralelamente, los estados emocionales positivos refuerzan el mismo sistema inmunológico dificultando la aparición de patologías. Así, la psiconeuroinmunología pretende elucidar la estrecha relación existente entre la psique y la inmunidad.

¹⁴⁷ Significa esto que la *inteligencia* humana (formalidad de realidad) es *susceptiblemente* (formalidad trófica) *sentiente* (formalidad estimulica). Aquí toma su significado completo la expresión zubiriana de 'inteligencia sentiente'.

¹⁴⁸ Según Zubiri “no hay cerebro y *además* intelección, sino que hay intelección cerebral o cerebro inteligente” (**SH**, 465). No se trata de un influjo o interacción entre dos actividades, la orgánica y la psíquica. Se trata, por el contrario, de un sólo sistema en el que hay una única actividad con dos momentos estructurales que se codeterminan. A este respecto señala Ellacuría que “frente a las posiciones clásicas del dualismo, que ven o una interacción o un paralelismo, a todas luces inexplicables, Zubiri propone, en primer lugar, una solución no dualista y, en segundo lugar, una determinación sistemática”. (ELLACURÍA, Ignacio, “Biología e Inteligencia”, en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pág. 329). Sobre el sistema psico-orgánico que constituye la sustantividad humana, señala López-Quintás que “Zubiri concede prevalencia a un modo de unidad no de mera *fusión* o

A partir del plasma germinal se da un proceso de elevación que Zubiri denomina la *animación* o *vitalización del sistema psico-orgánico*, que se caracteriza por la tensión 'suscitación-respuesta' como constituyente del dinamismo vital (cfr. **EDR**, 170-171). Aún no hay un sentir propiamente dicho, pero sí una *susceptibilidad*. A este nivel de actividad corresponden las funciones vegetativas en el animal, cuya función es restablecer mediante una respuesta el equilibrio vital que toda suscitación quiebra en menor o mayor medida. La formalidad propia de este nivel de actividad vital es la *formalidad trófica*, en la cual las cosas quedan ante el ser vivo como mero nutriente. Todo ser vivo se caracteriza por esa formalidad trófica, esto es, vegetativa, plasmada en una "habitud de nutrición" (**EDR**, 173) o "habitud de vegetar para sostenerse" (**IRE**, 94).

Un segundo momento o nivel en la morfogénesis humana es la *animalización de la vida*, donde se autonomiza y emerge la *sensibilidad* o *formalidad estimúllica*. Así, "la animalidad es la vitalidad sentiente" (**SH**, 500). Según Zubiri, "el sentir es una formalidad desgajada de la susceptibilidad propia de toda célula" (**SH**, 498), por lo que las funciones sensitivas incluyen e incorporan las vegetativas.. Tenemos ahora la habitud del sentir como nota constitutiva de este nivel morfogenético. Y Zubiri repite en muchos lugares que el sentir (el sentir susceptible, habría que decir) consiste en "la liberación biológica del estímulo" (**HRP**, 14; **SH**, 498; **EDR**, 180). Lo que era simple suscitación (formalidad trófica) se autonomiza y libera como estímulo (formalidad estimúllica). De este modo, "aunque todo viviente es estimulable, el animal es el viviente que ha hecho de la estimulación una función biológicamente autónoma" (**IRE**, 95).

Como tercer y último momento de la morfogénesis humana está la *mentalización de la vida animal*. El hombre es un animal inteligente, no racional (**OH**, 159). Las cosas ya no quedan como meros estímulos, sino como estímulos reales, como realidades. Es la *formalidad de realidad* propia y definitoria del hombre. Y aparece con ella una nueva facultad: la *inteligencia susceptiblemente sentiente*, que aprehende lo real como real.

identificación, sino de *integración estructural*, que entraña un cierto carácter de ámbito". LÓPEZ-QUINTÁS, A., "Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de X. Zubiri", en *Homenaje a X. Zubiri II*, Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pág. 225.

Al proceso de autonomización y liberación de la inteligencia humana lo llama Zubiri hiperformalización, y es un proceso estrictamente evolutivo que incorpora todos los niveles anteriores de la morfogénesis. La emergencia de la inteligencia sentiente surge, según Zubiri, del siguiente modo:

La inteligencia (...) no aparece como realidad más que en el momento en que un animal hiperformalizado no puede subsistir sino haciéndose cargo de la realidad. La inteligencia, por consiguiente, tiene ante todo y sobre todo una *función biológica*. Estabiliza precisamente la especie. Una especie de idiotas sería inviable. (EDR, 213; el subrayado es nuestro).

Es de reseñar en este párrafo de Zubiri el hecho de que la inteligencia humana cumple -al menos en su proceso de emergencia evolutiva- una clara función biológica. Comparando esta idea con el texto anteriormente citado de Wuketits (cfr. *supra*, pag. 173), podemos comprobar la clara identificación de ideas entre Zubiri y la epistemología evolucionista. Ambas dejan bien claro cuál es el estatuto ontológico de la inteligencia humana: un sistema emergente que posee nuevas propiedades sistémicas impredecibles respecto a los niveles morfogenéticos inferiores, y que cumple una clara función biológica en el desarrollo de la especie humana.¹⁴⁹ Este hecho conduce a Zubiri a la conceptualización de la inteligencia humana como *inteligencia sentiente*, tomando ahora esta expresión todo su sentido.

El hombre es pues, según Zubiri, un *animal hiperformalizado*. La hiperformalización no es otra cosa que la apertura respectiva a la *inespecificidad* intelectual, esto es, la consecución de la formalidad de realidad. Significa esto además para Zubiri que el hombre no está tan pegado a los estímulos como el resto de los animales, de tal modo que del estímulo se siga una respuesta unívoca, sino que por el fenómeno de la hiperformalización “el hombre *elige intelectivamente* su respuesta” (IRE, 72). Por su despegamiento de lo estímulo y su apertura a lo real

¹⁴⁹ Sobre la importante idea en la noología zubiriana de la función biológica de la inteligencia hay que destacar la continuidad que en tal aspecto supone Zubiri en relación a su maestro Ortega. El raciovitalismo orteguiano afirma también que “la razón es sólo una forma y función de la vida”, siendo la cultura un “instrumento biológico”. (ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, vol. III, pág. 178).

Es de reseñar también la atrevida pero interesante afirmación de Popper respecto a la función biológica de la conciencia en el proceso de la evolución de la vida: “sugiero -dice Popper- que la conciencia emerge a partir de cuatro funciones biológicas: el dolor, el placer, la expectativa y la atención”. (Cfr. POPPER-ECCLES, *op. cit.*, pág. 143).

dice Zubiri que “el hombre es el animal de distanciamiento” (IRE, 70). Esto implica que al *dinamismo de la emergencia* e incorporación de niveles morfogenéticos hay que añadir en el caso del animal hiperformalizado el *dinamismo de la apropiación*, esto es, que “el hombre no sólo ejecuta unos actos, sino que en una o en otra forma se los apropia” (SH, 127).

La unidad de los distintos niveles morfogenéticos que constituyen la sustantividad humana supone que cada nivel despliega su actividad en un proceso emergente que Zubiri denomina de “*subtensión dinámica* de unos niveles por otros” (SH, 508). Esta subtensión dinámica es lo que da unidad a los distintos niveles morfogenéticos humanos, y permite apreciar cuál es el concepto que Zubiri se forma de la inteligencia humana. Se trata de un enfoque *subtensional-modulado* de la inteligencia, según el cual la inteligencia humana es una función sistémica que emerge o se autonomiza dinámicamente a partir de estructuras sistémicas inferiores, dándose los siguientes tres factores (cfr. SH, 508):

1º: que una función inferior produce *exigítivamente* desde ella misma la entrada en actividad de otro nivel más elevado con la consiguiente emergencia de nuevas propiedades impredecibles. Se trata de la apertura de un nivel por otro. (SH, 175).

2º: que un nivel funcional inferior se mantiene *incorporado* en el nivel superior como subsistema de él. Así, por ejemplo, no hay oposición entre sentir e inteligir puesto que el inteligir incorpora el sentir, siendo la inteligencia definida como sentiente.

y 3º: que los niveles funcionales inferiores *modulan*, direccionando y posibilitando, los superiores.

De este modo, según Zubiri, la inteligencia humana es una emergencia *exigida* por el mismo proceso evolutivo-biológico de adaptación al medio, que *incorpora* funciones inferiores (susceptibilidad y sensibilidad), y que se ve *modulada* por éstas. Obtenemos así un concepto “subtensional-modulado” de la inteligencia humana que nos permite comprenderla a la luz de los niveles morfogenéticos

evolutivamente inferiores que incluye y, por ello, podemos denominarla “inteligencia susceptiblemente sentiente”.

Hay que reiterar aquí que el concepto de “exigencia” o causalidad exigitiva de un nivel organizativo superior a partir de otro inferior no ha de confundirse con la idea de que el proceso morfogenético u ontoevolutivo estuviera de algún modo determinado y previsto para llegar al “nivel superior” de la formalidad de realidad humana. No está dicho en ninguna parte por Zubiri que tal dinamismo evolutivo tuviera como meta progresiva la consecución de la formalidad humana. Hay que pensar más bien, de acuerdo con las teorías evolucionistas actuales (teoría de la evolución discontinua de Stephen Jay Gould o neutralismo de Motoo Kimura), que la consecución de la formalidad de realidad es producto del azar.¹⁵⁰

Este concepto subtensional-modulado de la inteligencia humana y su consiguiente unidad sistémica nos permite entender mejor las denuncias zubirianas a las tradicionales e irreconciliables oposiciones filosóficas como, por ejemplo, inteligir-sentir, realidad-apariencia, sujeto-objeto, hombre-animal, cuerpo-psique, naturaleza-cultura. Zubiri pretende a lo largo de toda su obra desvelar la artificiosidad de estas antinomias. Presentada esta ontología bio-sistémica o de niveles emergentes, Zubiri subraya que la inteligencia humana es producto de una subtensión dinámica a partir de niveles o sistemas vivos inferiores que modulan y se incorporan estructuralmente en el carácter de dicha inteligencia, disolviendo por tanto toda oposición. Son las tesis ya aludidas de la Epistemología evolucionista y la Teoría general de sistemas.

Asimismo, la subtensión dinámica de los diferentes niveles morfogenéticos describe el dinamismo propio de la realidad (la respectividad en apertura o el dar de sí), entendida ésta como respectividad, estructura y sistema. De este modo puede decir Zubiri lo siguiente:

¹⁵⁰ Cfr. a este respecto las palabras de Laszlo sobre los procesos evolutivos de los sistemas dinámicos: “La evolución no es teleológica: no tiene un fin concreto, bajo la forma de ninguna especie particular de organismo o ecosistema. Pero es direccional, por cuanto aleja cada vez más del equilibrio a los sistemas del tercer estado, hacia el ámbito alineal y de superior nivel en que aparece la vida, y quizá la inteligencia.” (LASZLO, Erwin, *Evolución: la gran síntesis*. Espasa-Calpe, Madrid, 1988, pág. 89).

Cada uno de los momentos de la realidad que he descrito subtiende metafísica y dinámicamente la realidad en su momento siguiente.

Por esto hay que decir que todo este dinamismo no afecta a la sustancia sino a las estructuras, a la realidad sustantiva.

La realidad del mundo es sustantividad y estructura, pero no es sustancia. (EDR, 326).

La sustantividad humana, a la luz de lo dicho, se presenta para Zubiri como una *unidad biozótica* (SH, 574), esto es, un discurrir vital inseparable de su raíz y fundamento animal-biológico. Esto no supone borrar las diferencias entre lo animal y lo humano, sino simplemente incorporar lo animal como subsistema básico de la sustantividad humana para comprender mejor la naturaleza de ésta. Coincide esto, a nuestro juicio, con la crítica al concepto *insular* del ser humano presentada por Edgar Morin, y que ve al hombre “cercenado de la naturaleza, incluso de la suya propia”¹⁵¹ y circunscrito, por ello, a una supuesta racionalidad definitoria. Frente a esa insularidad, Morin introduce una *concepción peninsular del hombre*, según la cual éste se presenta ligado -aunque no reducido- a fenómenos de tipo biológico-natural. Es lo que Zubiri resume mediante esta bella frase: “Lo natural es como el ojo de la cerradura de la llave de lo absoluto” (SH, 177). Si antes habíamos hablado de una bio-ontología (Wuketits), ahora se puede hablar en Zubiri de una bio-antropología (Morin).

La unidad subtensional-modulada de los niveles morfogenéticos expuestos (animación, animalización y mentalización) en la realidad humana constituye una unidad de carácter natural (Cfr. SH, 164). Pero al mismo tiempo esta unidad *morfogenética* de la realidad humana que Zubiri denomina también *personeidad*, posibilita la apropiación de posibilidades a lo largo del decurso vital, es decir, posibilita la unidad *ontodinámica* que el ser humano va adquiriendo, y que Zubiri llama *personalidad*. Para Zubiri lo natural corresponde a la personeidad, mientras que la apropiación que activamente el hombre lleva a cabo en su encuentro intelectual con las cosas-reales y en su encuentro sentimental-volitivo con las cosas-sentido corresponde a la personalidad.

¹⁵¹ MORIN, Edgar, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Kairós, Barcelona, 1992 [4ª ed.], pág. 227.

Que lo natural es como el ojo de la cerradura de la llave de lo absoluto significa en Zubiri que la personeidad natural es el fundamento y la raíz de la personalidad que el hombre se va haciendo a lo largo de su vida, y que le constituye como “realidad relativamente absoluta”. La noología y, en general, la antropología, no son reductibles a la biología, pero el concepto de inteligencia y el de hombre en general adquiere un nuevo estatuto ontológico interpretados como emergencia de lo biológico y lo material.

3.6.- La respectividad de sentido: La realidad en condición.-

En *Sobre la esencia* Zubiri distingue entre la cosa-real y la cosa-sentido (SE, 103-108; cfr. asimismo IRE, 59 y *supra* pág. 30). La realidad a la que Zubiri alude como transcendental primero es la cosa-real y no la cosa-sentido. La cosa-real es aquella que “actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee” (SE, 104).

La cosa-real es lo que Zubiri denomina el “ámbito de lo esenciable”, esto es, lo que posee esencia física e individual. Por el contrario están aquellas realidades, cosas-sentido, que son más bien irrealidades (posibilidades), y que no tienen esencia física, sino meramente concepto. Son, podemos decir, otras formas de realidad, que se inscriben en el marco de una aprehensión ulterior (logos-razón), y no en el de una aprehensión primordial.

La cosa-realidad es pues la realidad de-suyo (la suidad), mientras que la cosa-sentido sería la realidad “de-nuestro” --por emplear un término análogo al “de-suyo”, pero que Zubiri no utiliza--, esto es, nuestra realidad apropiada o apropiable.¹⁵²

<i>La cosa-realidad:</i>	<i>La cosa-sentido:</i>
lo físico-esenciable	lo conceptual
realidad	irrealidad / posibilidad
nuda realidad	realidad en condición
realidad aprehensible	realidad optable y atemperante
realidad de-suyo	realidad nuestra
se actualiza en la inteligencia	se actualiza en la voluntad y en el sentimiento
se actualiza como verdad	se actualiza como bondad y belleza

¹⁵² El término “de-nuestro” me ha sido sugerido de alguna manera por Ortiz-Osés, aunque para interpretarlo de modo *toto caelo* distinto al de este autor. Aquí, siguiendo a Zubiri, mantenemos que la realidad es formalmente *sintáctica*, para poder ser ulteriormente *semántica*. Es formalmente *de-suyo*, para poder constituirse ulteriormente en *sentido*. Pensar al revés será situarse en un punto de vista antropocéntrico, como hace apasionadamente Ortiz-Osés al convertir la metafísica en una metafísica del sentido o hermenéutica, y decir, p. e., que “la realidad será vista por primera vez no ya como cosa-en-sí o de-suyo, sino como *nuestra* realidad: una realidad humanada.” (ORTIZ-OSÉS, A., “Hermenéutica filosófica”, en VV.AA. *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*, San Esteban, Salamanca, 1985, pág. 104).

La cosa-realidad y la cosa-sentido son pues dos modos de realidad, fundamentándose el segundo en el primero. Según Zubiri se trata de “dos dimensiones completamente distintas de la cosa” (**SE**, 105). La mesa en cuanto cosa-sentido para el hombre se fundamenta en su materialidad de cosa-realidad.

Así pues, lo que convierte a una cosa-real en cosa-sentido es su versión o su respectividad al ser humano. La cosa-sentido, además de ser realidad de-suyo en tanto que físicamente real, es también realidad nuestra, respecto a nosotros. Hay pues dos tipos de respectividad remitente: la respectividad de las cosas-realidad y la respectividad de las cosas-sentido. Como señala Isabel Aisa, “la respectividad constitutiva de las cosas-sentido es la versión al hombre, por lo que sin esta versión las cosas-sentido no serían tales. No ocurre así con las cosas-reales, pues su versión al hombre no las constituye como reales”.¹⁵³ Existen dos tipos de respectividad remitente que Zubiri denomina expresamente *respectividad de mera actualización* (cosa-realidad) y *respectividad de sentido* (cosa-sentido). Son dos respectividades no equivalentes ni independientes, por fundamentarse la segunda en la primera (Cfr. **SSV**, 229).

Sin embargo, la cosa-realidad es, desde el punto de vista *ontológico*, lo único esenciabile (**SE**, 107) y es, desde el punto de vista *intelectivo*, lo único que formalmente aprehendemos impresivamente (**IRE**, 59).

Zubiri hace, respecto al tema de la respectividad de sentido, una crítica a la fenomenología de Husserl y de Heidegger por suponer éstos que lo que primariamente aprehendemos son las cosas-sentido. Así, según Heidegger, las cosas se definen formalmente como *Zuhanden* (cosa-sentido) y no como *Vorhanden* (cosa-realidad). Y Zubiri sostiene precisamente lo contrario, esto es, que “el sentido se funda en el ser y el ser se funda en la realidad” (**SH**, 327). Lo primario vuelve a ser la realidad

¹⁵³ AISA, Isabel, *Op. cit.*, pág. 37.

(reísmo).¹⁵⁴ Dicho elegantemente, la realidad es *sintáctica*, antes de ser *semántica* (**SE**, 181). La respectividad de sentido se funda en la respectividad de mera actualización.

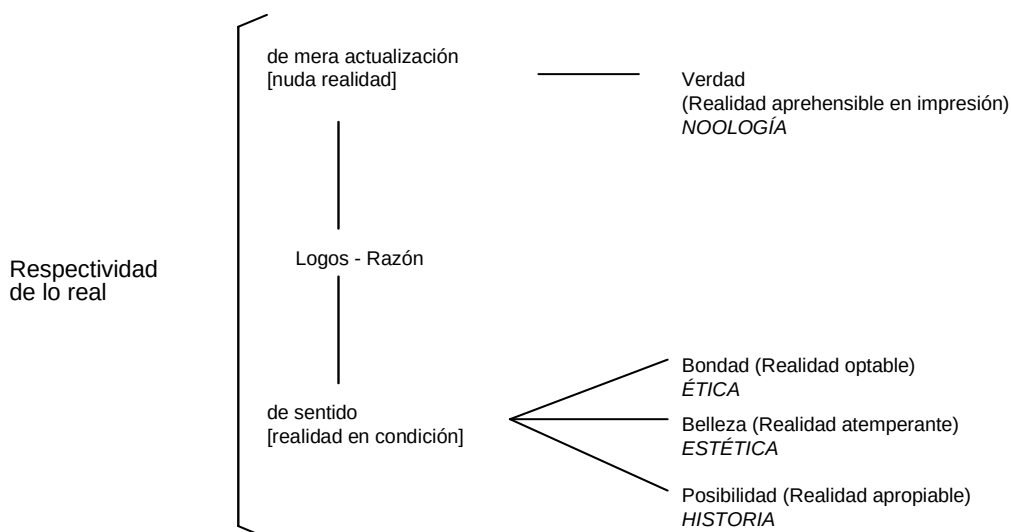
La realidad se puede actualizar respectivamente de diversos modos. Hemos analizado un modo que es el de la actualización como nuda realidad en la inteligencia sentiente (respectividad de mera actualización), y que da lugar a la verdad real. Lo que aquí se actualiza es la cosa-realidad, no la cosa-sentido. Pero hay al menos otro modo segundo de actualización. Se trata de la actualización de la realidad *en condición* respecto a la voluntad tendente¹⁵⁵ y al sentimiento afectante (respectividad de sentido), y que da lugar a la bondad y a la belleza reales. Esta respectividad de sentido es determinada y está fundamentada por la respectividad sentiente o de mera actualización, por lo que aunque también está presente el momento intelectual en la respectividad de sentido (intelecționismo), ahora dominará lo volitivo o sentimental.

Como vemos, en la respectividad remitente de la realidad se expresan los transcendentales *verum*, *bonum* y *pulchrum*. Todos ellos se fundamentan y son posibles gracias a la apertura respectiva de la realidad. Dicho de otro modo, la realidad de-suyo posibilita en su apertura respectiva la constitución de la “realidad nuestra”. La realidad posibilita y abre el ámbito del sentido. Y esto significa, a nuestro juicio, un último golpe de coherencia en la filosofía de Zubiri, mediante el cual derroca todo idealismo metafísico para constituir una nueva metafísica intramundana o física transcendental. En esta metafísica zubiriana tienen lugar pues una teoría del arte y la belleza (Estética), y una teoría de la virtud y la bondad (Ética). Ambas disciplinas se fundan y explicitan bajo el concepto de respectividad de la realidad. Y bajo el tema de la respectividad del sentido podremos incluir, siguiendo los planteamientos

¹⁵⁴ Sobre la crítica zubiriana al tema del sentido y el ser/realidad en la fenomenología cfr. **SE**, 105; **IRE**, 59; **SH**, 327 y **SSV**, 230.

¹⁵⁵ Hablaremos de voluntad tendente en cuanto que facultad que engloba los actos que realiza, tal como lo hemos hecho con la inteligencia sentiente. Zubiri suele hablar de volición para resaltar el carácter operativo de la voluntad, esto es, sus actos.

zubirianos, una nueva teoría o filosofía de la historia (ontología de la historia).



3.6.1.- Concepto de realidad en condición-

Tras hacer un análisis estructural y sistémico de la realidad en tanto que respectividad constituyente en *Sobre la esencia* y en *Estructura dinámica de la realidad*, y tras hacer asimismo una descripción inteleccionista o noológica de la realidad en tanto que nuda realidad o respectividad de mera actualización en la trilogía *Inteligencia sentiente*, ahora Zubiri pretende completar su filosofía de la realidad en *Sobre el sentimiento y la volición*, conceptuando la respectividad de sentido.¹⁵⁶

El sentido no es otra cosa sino realidad en condición, y por ello, es una nueva dimensión respectiva de la realidad. Tenemos pues la misma realidad, pero actualizada de modo diferente. Según Zubiri,

la condición no es una propiedad real de la cosa; la condición no es real formalmente, sino que es real tan sólo en el sentido de que es condición *por* la realidad de la cosa. (SSV, 219, nota).

¹⁵⁶ Esta filosofía del sentido zubiriana pertenece a dos cursos orales recogidos en forma de libro. Se trata de "El problema del mal" de 1964, y de "Reflexiones filosóficas sobre lo estético" de 1975.

La realidad, por tanto, puede quedar actualizada en dos principales condiciones: puede actualizarse como realidad optable o estimanda, de tal modo que la realidad envuelve la condición de optable respecto a la voluntad. Tenemos aquí la realidad como *bien*. Pero además lo real puede también actualizarse como realidad atemperante o realidad en fruición respecto al sentimiento. Tenemos entonces la realidad como *belleza*. Estas condiciones de lo real se constituyen en respectividad a las facultades humanas de voluntad y sentimiento. A ellas hay que añadir la condición de *posibilidad* que presenta la realidad respecto a la totalidad de un cuerpo social, y no respecto a las facultades humanas individuales. Ese conjunto de posibilidades que se actualizan al hombre en tanto que cuerpo social, y que éste se va apropiando, constituye la Historia, que Zubiri incardina también en su metafísica mundanal.

Volvamos aquí a subrayar que la condición o el sentido de lo real radica en la misma respectividad sentiente. Es decir, que no hay *Bien*, ni *Belleza* ni *Posibilidad* (realidades en condición) si no es respecto a alguien -a otra forma de realidad-, ya sea tomado individual o socialmente.¹⁵⁷ Según Zubiri, “toda condición es un tipo de respectividad, pero no toda respectividad es condición. La respectividad es la posibilidad de toda condición” (**SSV**, 228). Alude aquí Zubiri a que aparte de la respectividad de sentido, hay otra respectividad previa que es la respectividad de mera actualización. La respectividad que funda el sentido o la condición es la respectividad humana.¹⁵⁸ Para el animal al no haber cosas-realidad, sino sólo estímulos, tampoco puede haber sentido. Aunque el sentido es siempre sentido de la cosa real, hay que recalcar que “el hombre es el constituyente del sentido en cuanto tal” (**SSV**, 230).

¹⁵⁷ Aunque la constitución del sentido pueda ser de carácter individual, su actualización, como recalca Pintor-Ramos, es de carácter transindividual, esto es, social e histórica. Así, “hablar de un sentido puramente individual es tan inconsistente como querer construir un completo lenguaje privado. Por eso, todo sentido tiene una dimensión social e histórica y sólo desde ellas es actualizable”. (PINTOR-RAMOS, *Realidad y sentido*, pág. 183).

¹⁵⁸ La respectividad de sentido sí es co-respectividad, mientras que la respectividad de mera actualización es, como ya señalamos, respectividad unilateral, esto es, la inteligencia es respectiva a la realidad, pero la cosa-realidad no es respectiva a la inteligencia. La realidad en condición sí que es respectiva a la voluntad y al sentimiento.

Hay que recordar que además del sentido ético, estético e histórico, habría también un sentido intelectual, pues en la reactualización de la realidad en el logos como realidad-objeto y en la razón como realidad-fundamento, estamos ya dentro del ámbito del sentido.

3.6.2.- La respectividad tendente: la ética.-

Los actos de la voluntad incluyen, en su entidad natural, la especificación moral.

(SUAREZ, *De bonitate et malitia actuum humanorum*)

Lo bueno y lo malo no tienen nada que ver pues con la nuda realidad y, por lo tanto, según Zubiri nada real de-suyo es bueno o malo. Queda claro así que bueno o malo no son propiedades de las cosas reales. No se puede decir, por ejemplo, con los escolásticos que el ser y el bien se identifican; o que el ser es bueno y el no-ser es malo. Tanto el bien como el mal son *condiciones reales* de las cosas. Para Zubiri la identificación de ser y bondad se hace desde la perspectiva de la idea y de la inteligencia concipiente, por cuanto que

se considera como “idea” tan sólo aquello que en la realidad responde a lo bueno. Se habla del “hombre en sí”, etc., y en este “en sí” se incluye tan sólo lo que en el hombre hay de “buena forma” (SSV, 248).

De ahí que los escolásticos consideraran el mal como una privación, una ausencia de lo que “debe ser”.

En el problema de qué es la moral Zubiri distingue dos vertientes: una, la vertiente *antropológica* (moral como estructura o forma moral), según la cual el hombre ha de tener “propiedades apropiadas y no meramente naturales” (SH, 380). Esta apropiación de posibilidades es lo que constituye la realidad moral del hombre, el hecho de que el hombre sea una realidad *debetoria* (SH, 412). Además, esa apropiación de posibilidades propia de la voluntad se realiza siempre exigida por el

marco de las tendencias naturales, de tal modo que se da una articulación en la sustantividad humana (persona) entre las propiedades naturales y las propiedades apropiadas: “Lo moral está justamente constituido por el sistema de propiedades que tiene el hombre por apropiación. La propiedad por apropiación, esto es lo moral” (**SH**, 374): lo moral como ejercicio de autoapoderamiento, de autoposesión. (**SSV**, 132). Por ello, habla Zubiri de una voluntad tendente.

Pero, en este marco antropológico, aquí nos interesa recalcar sobre todo la vertiente *ontológica* de lo moral (moral como contenido o materia moral), que para Zubiri se fundamenta en la anterior y que es donde aparece la realidad en condición o la cosa-sentido. Es aquí cuando lo real adquiere la condición de bien, esto es, de realidad optable, poseída y apropiada por la voluntad humana, que de alguna manera se naturaliza en tal apropiación, configurando la personalidad humana y constituyendo lo que Aristóteles llamaba una segunda naturaleza. Así, dice Zubiri que “la realidad misma, como realidad apropiable en las posibilidades que ofrece, eso es lo que formalmente constituye el bien” (**SH**, 381). Por tanto, la condición de posibilidad de que una realidad se presente a la voluntad como realidad en condición no es otra que la naturaleza moral de esa misma voluntad. Según Zubiri, “precisamente porque el hombre es realidad moral, la realidad se le presenta en esta formalidad que llamamos bien” (**SH**, 384). ¿Y qué significa que el hombre sea una realidad moral?. Además de que supone que el hombre tiene que elegir y apropiarse de las posibilidades que se le presentan (es estructuralmente una realidad moral), significa sobre todo que, desde el punto de vista ontológico, el mismo ser humano es una cosa-sentido, esto es, se actualiza a los demás como realidad en condición. Y entonces el criterio para calibrar la condición de buena o mala de una realidad es la conformidad o disconformidad de esa condición respecto al *bonum* de la sustantividad humana. Así, por ejemplo, “las cosas cuya condición no produce la promoción sino que promueven la disconformidad con la condición buena, con el *bonum* de la condición humana, eso es lo que llamamos cosas malas, mal” (**SSV**, 254).

La condición de *bonum* de la sustantividad humana en tanto que criterio de referencia respecto al cual estimar a su vez la condición de buena o mala de una realidad concreta no es algo dado de modo cerrado

y absoluto, sino que tal condición de *bonum* es abierta e indeterminada tanto social como históricamente. Este *bonum* tiene que ver con la idea de perfectividad (*perfectio*) humana que se tenga en cada determinado momento histórico-social (**SH**, 430-431), a través de cuyo cambio y dinamismo se irán concretando y fundamentando los sistemas de deberes y de posibilidades apropiables (**SH**, 425). De este modo, según Zubiri, lo absoluto en la moral no es ni el deber, ni el bien, ni el valor, sino la forma concreta de perfección del hombre considerada en cada momento, siendo esta forma el criterio del deber, del bien y del valor.

Desde este criterio de *bonum* de la condición humana, de idea de perfección y perfectividad del hombre, es desde el que se fundamenta la condición moral de la realidad y el propio dinamismo moral. Por ello, se encuentra la sustantividad humana siempre en

la condición de tener que determinar por tanteo el tipo de perfección que le es accesible dentro de la sociedad y de la historia, precisamente por ser esencia abierta. Abierto a la realidad en forma de felicidad, el hombre está absolutamente vertido a una forma de perfección. (**SH**, 433-434).

Así pues se sigue que la condición de lo real es respectiva a la condición de *bonum* de la sustantividad humana.¹⁵⁹ Toda aquella cosa cuya condición promueve y favorece el bien del hombre diremos que posee una condición de bien, que es buena. Consiguientemente al estimar una realidad como buena no estamos aprehendiendo un valor objetivo e independiente de la realidad (M. Scheler), sino que estamos actualizando la misma realidad, pero en condición. Por ello puede decir Zubiri que “la dualidad radical no se halla entre valor y realidad, sino que se inscribe *dentro de la realidad*, entre 'nuda realidad' y 'realidad valiosa’” (**SSV**, 216).

¹⁵⁹ Sobre el concepto de respectividad y su aplicación en el ámbito de lo moral o preceptual, es significativo el trabajo de A. Poch, el cual considera que “si toda realidad se estructura en respectividad, en la realidad preceptual esta respectividad se califica de modo más eminente, porque no sólo se produce *ad alium*, sino que, como realidad relativa a la persona y su integración en sociedad, se ordenará, además, *ad alterum*”. (POCH, Antonio, “Esquema caractereológico de la 'realidad preceptual’”, *Homenaje a X. Zubiri*, tomo II, Madrid, 1970, pág. 506). Para una conexión de la filosofía zubiriana con el Derecho, cfr. asimismo MAURY BUENDÍA, Miguel, “La dimensión jurídica del hombre. Fundamentación antropológica del concepto radical de derecho desde la filosofía de X. Zubiri”, *Burgense*, 29, (1988), págs. 93-138.

No sólo no hay oposición entre valor y realidad, sino que, yendo más lejos, la misma realidad en su condición de estimanda es por sí misma un bien por el hecho de ser realidad y no mero estímulo. Zubiri entiende aquí 'bien' no como un valor deseable, sino 'bien' en el sentido de *línea del bien*. Así, línea del bien es “la capacidad de lo real para tener sentido de estimanda” (**SSV**, 233). El que esa estimación sea positiva o negativa es ya otro asunto. Pero por el solo hecho de ser la realidad estimanda, Zubiri la identifica como línea del bien, así como también a la realidad que es fruíble respecto al sentimiento la identificará con la 'línea del pulchrum'. En este sentido podemos decir que “*bonum et ens convertuntur*” (**SSV**, 292), por cuanto la realidad en condición apropianda es para Zubiri el bien: “Lo bueno es lo real en tanto que fuente de posibilidades apropiables”. (**SH**, 400). A esta línea del *bonum* la denomina Pintor-Ramos, 'bondad primordial', por cuanto sería “un ámbito inespecífico respecto a los bienes o males concretos”.¹⁶⁰

Pero hay aún otra manera de ver la conversión de la realidad en bien dentro de la metafísica zubiriana. Es en el análisis que Zubiri realiza del fenómeno de la *voluntad de verdad real*, especialmente descrito en *El hombre y Dios*.

La verdad real no sólo concierne a la inteligencia sentiente, correspondiéndose por ello con la nuda realidad (respectividad de mera actualización). También concierne a la voluntad tendente, y se relaciona por ello con la realidad en condición o cosa-sentido. Es el caso de la *voluntad de verdad real*, la cual expresa la voluntad humana por la búsqueda de la verdad y de la fundamentalidad. Desde esta perspectiva la verdad real se torna en sentido para la persona -y por ello en objeto de la voluntad-, de tal modo que esa voluntad de verdad real se identificará con la búsqueda de la realidad-fundamento (se trata de la famosa experiencia de la 'religación' zubiriana).

El solapamiento de inteligencia y voluntad ha sido amplia y brillantemente desarrollado por Martínez de Ilarduya, quien, en su estudio sobre la volición zubiriana señala que,

¹⁶⁰ PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y sentido*, pág. 113.

díriase que la intelección es volente y que la volición es inteligente. Pero advirtiendo que sólo de la sustantividad se puede decir en rigor que es inteligente, volente y que tiene sentimiento. Si habláramos de facultades (...), tendríamos que decir que se trata de unas facultades respectivas que constituyen un constructo sistemático por lo que cada una lo es de las demás, siendo el concurso mutuo absolutamente necesario para que cada una de ellas pueda llevar a cabo sus respectivas funciones en la única e indivisa acción de la sustantividad de la que constituyen momentos especificantes.¹⁶¹

Sin embargo, al identificar Zubiri el término de la voluntad de verdad o búsqueda del fundamento de la realidad con el Dios cristiano traspasará los límites de la metafísica intramundana que en un principio se había propuesto. Este es el caso de la obra *El hombre y Dios*, en la cual se expone parte de la teoría antropológica en relación con el tema de la religación, pero traspasando el marco que la filosofía de la respectividad intramundana había delimitado inicialmente.

Es para Zubiri esta voluntad de verdad real la que otorga unidad y completud al proceso cognoscitivo de la inteligencia sentiente. La voluntad de verdad real supone pues una apropiación de posibilidades, una opción más auténtica frente a las verdades de ideas producto de una inteligencia concipiente. De este modo, según Zubiri,

la voluntad de verdad real quiere más presencia de realidad en el hombre (...) En su voluntad de verdad real, el hombre por tanto se apropia la posibilidad de verdad que le ofrece la realidad, y se entrega a esta verdad, esto es, hace de ella la figura de su propia realidad. (HD, 249-250)

Aquí la verdad real -respectividad de mera actualización- se torna y convierte pues en sentido, en *bonum* respecto al ser humano -respectividad de sentido-. La voluntad de verdad real conduce a la voluntad de fundamentalidad, lo cual no es otra cosa que la experiencia humana de la religación. Desde un radical análisis descriptivo de la inteligencia humana se llega a insertar también, como búsqueda intelectual última de la realidad-fundamento, la experiencia de la

¹⁶¹ MTZ. DE ILARDUYA, Juan M^a, *La volición en Zubiri*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1993, pág. 509. Esta intersección entre inteligencia y voluntad la explicita también Carlos Díaz al señalar que “para demostrar algo hay que tener voluntad de demostrar, lo cual -por lo demás- ‘prueba’ a su vez que la inteligencia sentiente es también y sólo puede ser inteligencia volente”. (DÍAZ, Carlos, “El hombre y Dios en Xavier Zubiri”, en *Revista agustiniana*, nº 103, (1993), pág. 188).

religación y la religión. Pero no es el caso, creemos, que esta articulación de lo noológico y lo religioso se pueda interpretar como lo hace Loizaga Latorre, diciendo que “no deja de sorprender que una tesis 'metafísica' (la religación) aparezca como solución de un problema primariamente epistemológico”.¹⁶² Más bien habrá que pensar que Zubiri aporta una nueva alternativa para mostrar el problema de Dios desde un planteamiento previo como es el de la intelección humana, situando tal problema no en el nivel lógico-racional, sino en el de la realidad personal.

Hasta aquí la visión de la realidad como *bonum* se inscribe dentro de una metafísica intramundana. Sin embargo, en ocasiones esa identificación pende del supuesto de un Dios creador del que se sigue la realidad creada como *bonum*. En este sentido no seguimos los razonamientos de Zubiri por transcender el marco de la filosofía intramundana que en este trabajo hemos fijado.

Así por ejemplo, Zubiri llega a decir que

siendo físicamente intencional, la volición divina es fundamento de que la pura realidad sea un *bonum*. La realidad creada, en tanto que creada, y por el mero hecho de ser realidad, es intrínsecamente buena. (**SSV**, 292)

Desde esta perspectiva, e introduciéndose ya en el ámbito de la teodicea, explica Zubiri la realidad del mal (inscrita en la línea del bien) como condición de posibilidad de la realidad moral del ser humano. Así, el mal es “una *fuentes* de un bien mayor, a saber, la conciencia plenaria de que el hombre no es una mera sustantividad biológica, sino una sustantividad moral” (**SSV**, 305), y que, por ello, posibilita la opción libre y plenamente moral. Dicha opción no descansa en una absoluta libertad (Sartre), sino en una libertad *exigida* por la misma realidad física y natural, esto es, por las propias *tendencias* inconclusas de la sustantividad humana. Podríamos hablar en este sentido de una “libertad tendente”.

En conclusión, podemos decir que Zubiri subordina claramente la ética a la metafísica, enmarcándola en una filosofía de la respectividad, y

¹⁶² LOIZAGA LATORRE, Guillermo, *Realidad y dinamismo en la intelección sentiente*. Pontificia Universitas Gregoriana, San Sebastián, 1986, pág. 103.

ello frente a la filosofía moderna que parte del hecho de la *conciencia* moral (Kant), dejando de lado la propia *realidad* moral.

En palabras de Aranguren, habría dos modos de encarar la ética. Por un lado el punto de vista de la “subalternación de la moral a la psicología”, que sustantiva la forma de lo moral, esto es, la moral como estructura. Es el caso de la moral kantiana, de la ética de los valores de Max Scheler y del pragmatismo moral. Por otro lado estaría el punto de vista de la “subordinación de la moral a la metafísica”, que prioriza la materia de la moral, esto es, la moral como contenido. Es el caso de la Escolástica, Heidegger y Zubiri.¹⁶³

3.6.3.- La respectividad afectante: la estética.-

La realidad puede también quedar en condición respecto al sentimiento afectante. La afección que lo real en condición produce en el hombre consiste en tanto que *afección* en una modificación de su tono vital, pero en tanto que *real* “esa modificación concierne al modo de sentirme en la realidad” (SSV, 333).

De esta manera, los animales tendrán justamente afecciones por cuanto se ven afectados por los estímulos. Pero el hombre, en tanto que posee formalidad de realidad, tendrá sentimientos. Según Zubiri

todo sentimiento tiene un intrínseco y formal momento de realidad por el que no es mera afección estímulo sino afección de realidad. No es, pues, lo mismo afección y afecto que sentimiento. (SH, 478)

El hombre, se acomoda afectivamente a la realidad y en este sentido dice Zubiri que “los sentimientos son estados de *atemperamiento* a la realidad, en los cuales la realidad misma se nos actualiza y presenta como *atemperante*” (SSV, 340). Que la realidad se nos actualiza como

¹⁶³ Para la profundización en esta distinción cfr. LÓPEZ ARANGUREN, *Ética*, Alianza Universidad, Madrid, 1981, págs. 54-88.

atemperante significa que lo real se actualiza en condición entristeciente o alegre, amable u odiosa. De este modo Zubiri remarca el carácter bipolar de los sentimientos en general, por cuanto toda la gama emotiva se actualiza siempre dentro de la polaridad gusto-disgusto.

Los sentimientos son pues un modo específico de actualización de lo real: la actualización no como verdad o bien, sino como *temperie*, esto es, realidad en condición *atemperante* (en otro texto la denominará *tonificante*, IRE, 283). De este modo se distancia Zubiri de la visión escolástica que reduce el sentimiento a un *modo de apetito* o tendencia, diluyendo así su especificidad. Y niega también la visión del idealismo alemán que identifica el sentimiento con un *estado subjetivo* frente a la objetividad universal de lo natural e incluso de lo moral.¹⁶⁴

Es a partir de la visión fenomenológica que sostiene la *intencionalidad de los sentimientos*, donde se niega que éstos sean meros estados subjetivos, teniendo, por el contrario, una referencia intencional objetiva. Así, dice Husserl que “un agrado sin algo agradable es inconcebible”, aunque matiza a continuación que los sentimientos “deben su referencia intencional a ciertas representaciones que les sirven de base”, de tal modo que el “objeto intencional, que es apercibido como causante, sólo entra en cuenta aquí como intencional, no como existiendo realmente fuera de mí y determinando real, psicofísicamente, mi vida psíquica”.¹⁶⁵

Con su visión del sentimiento como actualización de lo real en condición atemperante, Zubiri se distancia claramente de la fenomenología. Aunque hay en ésta un propósito de salir del sujeto y de explicar los sentimientos en referencia a un objeto, sin embargo ese objeto es meramente intencional, no físico y real. La referencia intencional

¹⁶⁴ En esta línea estaría Kant y su *Crítica de la capacidad del juicio*, en la que se lleva a cabo una subjetivación radical del sentimiento estético tal como describe, por ejemplo, Gadamer en el capítulo titulado “La subjetivación de la estética por la crítica kantiana” de *Verdad y Método*.

¹⁶⁵ HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*, tomo II, investigación 5ª, § 15, Alianza, 1982, pág. 507. Para una crítica al concepto de sentimiento como pura intencionalidad emotiva que deja de lado lo físico-corporal, enfrentando por ello lo espiritual a lo natural (Scheler), cfr. GURMENDEZ, C., *Teoría de los sentimientos*, F.C.E., Madrid, 1981, págs. 86-87.

que en la fenomenología no es relación causal ni determinación real, la convierte Zubiri en referencia física y real, es decir, en realidad en condición atemperante. De este modo, no sólo está el sentimiento como acto (fenomenología), sino también “la realidad que en ese acto nos está presente” (**SSV**, 336).

La incursión zubiriana dentro del orbe de lo sentimental se mueve dentro del contexto de su teoría general de la realidad, o sea, en el marco del reísmo y de su filosofía de la respectividad.

La compleja variedad de sentimientos humanos se puede simplificar en dos modos o dimensiones posibles de todo sentimiento: la fruición y el disgusto. Presenta pues Zubiri una teoría de los sentimientos de carácter bipolar, en la que fruición y disgusto

no son dos sentimientos más entre los muchos que el hombre tiene, sino la dimensión de todo sentimiento, de todo acto sentimental mío, en cuanto referente a la realidad. (**SSV**, 344).

Para Zubiri el sentimiento estético, esto es, la actualización de lo real como belleza, consiste precisamente en la misma *referencia a la realidad*, en la fruición en algo no por sus cualidades talitativas, sino pura y simplemente por su carácter de realidad. De este modo, el sentimiento estético es *sentimiento* en cuanto es un atemperamiento, y es *estético* en cuanto que su respecto formal es la realidad. Desde esta perspectiva, afirma Zubiri: “la complacencia en lo real como real es justamente, a mi modo de ver, la esencia del sentimiento estético” (**SSV**, 346). Sea lo real talitativamente como sea, bello o feo, produce un sentimiento estético por el sólo hecho de ser real. En este sentido, el sentimiento estético no es un sentimiento más, sino una dimensión de todo sentimiento por ser éste siempre actualización de lo real. Todo sentimiento, por muy dispar que sea, envuelve un componente estético de naturaleza bipolar: fruición o disgusto. Este componente bipolar o bidireccional de todo sentimiento lo denomina Zubiri *fruición*, en el sentido de línea de fruición.¹⁶⁶ De este

¹⁶⁶ Hay que señalar aquí que inicialmente Zubiri había usado el término “fruición” para referirse a la volición en el curso de 1953 titulado “El hombre, realidad moral” (**SH**, 370), y también en el curso de 1961 titulado “Acerca de la voluntad” (**SSV**, 43), pero posteriormente lo emplea para referirse a lo específico del sentimiento en el curso de 1975 titulado “Reflexiones filosóficas sobre lo estético” (**SSV**, 353). Cfr. asimismo PINTOR-RAMOS, *Realidad y sentido*, pág. 67 y MARTINEZ DE ILARDUYA, *La volición*

modo, precisa Zubiri, “la fruición no es un sentimiento más entre otros, sino más bien una dimensión de todo sentimiento como actualidad de lo real” (**SSV**, 347). El sentimiento estético -o mejor, lo estético de todo sentimiento-, es la fruición en la realidad por cuanto todo sentimiento posee una dimensión de actualidad de lo real.

Zubiri funda la Estética no en los estados o actos sentimentales, sino en una dimensión propia de todo sentimiento cual es la dimensión de realidad, la fruición. Se atiende así a la hora de definir el sentimiento estético a una dimensión que “no es un acto o estado mío, sino que es intrínseca y formalmente, la *actualidad* de lo real” (**SSV**, 347). Dicho de otro modo, se funda la Estética en un modo de la respectividad de lo real, esto es, en la actualidad de lo real en condición atemperante.

No hay pues un sentimiento estético como tal, sino una dimensión estética de todo sentimiento, sea éste moral, religioso, social, amoroso, etc... La condición en que queda lo real en el sentimiento -y que por ello constituye la dimensión estética de todo sentimiento- es la de lo bello o *pulchrum*. Y así como ni la verdad ni el bien añaden una nueva cualidad a la realidad por ser simplemente un modo de actualización de ella, lo mismo ocurre con lo bello. Verdad, bien y belleza son modos de actualización de lo real *respecto* al hombre. Y está en el espíritu de la filosofía zubiriana -contra la interpretación idealista de la realidad como mera formalidad-, que de no haber seres humanos las cosas seguirían siendo las mismas, pero dejarían de tener condición o sentido (verdad, bondad o belleza). El sentido o la condición de lo real no es pues una cualidad física más entre otras, sino que es una dimensión trascendental o respectiva de lo real.

Zubiri distingue además tres niveles o estratos en el transcendental *pulchrum*. Tomadas las cosas como término respectivo del sentimiento, nos encontraríamos con tres estratos posibles:

en Xavier Zubiri, pág. 414 y ss. Aquí mantenemos, en contra de lo sostenido por Pintor-Ramos, que es más ajustado referirse a la volición con el término de “apropiación”, y al sentimiento con el de “fruición”, pues esta es además la idea que se desprende de los últimos trabajos de Zubiri sobre el tema. (Cfr. **SSV**, 43, nota 8).

1º.- La fruición o sentimiento de las cosas *en su realidad*: lo hermoso y lo feo. En este estrato está lo bello o perfecto versus lo feo o imperfecto. Y aquí se situarían los diferentes cánones históricos de la belleza. En este nivel impera pues, según Zubiri, el relativismo de lo bello respecto a la historia y las mentalidades. Pero este nivel no agota ni mucho menos la dimensión estética de todo sentimiento.

2º.- La fruición o sentimiento de las cosas *por ser reales*: lo bello. El sentimiento estético no sólo tiene por objeto la fruición de las cosas en su realidad más concreta o específica, sino también la fruición de las cosas simplemente por ser reales. Por ser real toda cosa, incluso la cosa fea, es objeto de sentimiento estético, de modo que “la fealdad misma del objeto, en tanto que objeto, y en tanto que cosa fea, es justamente un modo de belleza” (SSV, 361).

y 3º.-La fruición o sentimiento de las cosas *en cuanto realidad*: el *pulchrum*. En este estrato el sentimiento estético nos remite a una línea o a un ámbito que es el de la realidad misma en cuanto realidad, esto es, lo real en su momento inespecífico. Este es el ámbito que respecto del sentimiento denomina Zubiri “temperie”, identificando el ámbito de la realidad en condición atemperante con el ámbito o línea del *pulchrum*. La línea del *pulchrum*, trasunto de lo que Zubiri había conceptualizado como línea del *bonum* en la esfera de la voluntad, supone que todas las cosas, por encontrarse en esa línea, son inexorablemente bellas o feas. Así, el *pulchrum* zubiriano alude a que “precisamente porque todas las realidades son limitadas, tienen la doble posibilidad de ser bellas o de ser feas” (SSV, 369).

Analizando estos tres distintos niveles en que Zubiri desglosa la realidad en su condición atemperante, observamos que el primer estrato incluye el orden talitativo o específico de lo real, mientras que el segundo y el tercero corresponden al orden transcendental o inespecífico. Por ello quizás la distinción entre el nivel segundo -la cosa por ser real- y tercero -la cosa en cuanto realidad- sea algo forzada.¹⁶⁷

¹⁶⁷ A este respecto los editores de *Sobre el sentimiento y la volición* apuntan la posibilidad de correspondencia entre 1º/ la aprehensión primordial de la inteligencia con la fruición de las cosas *en cuanto realidad* en el sentimiento; 2º/ el logos y la fruición de las cosas *por ser reales* y 3º/ la razón y la fruición de las cosas *en su realidad*. (SSV,

Para Zubiri es importante asimismo conceptuar la unidad estructural de los tres estratos mencionados. No adquieren dicha unidad por *proyección* de los estratos primeros desde el tercero, que sería el más inespecífico y que quedaría sustantivado. Tampoco hay que suponer una unidad por *contracción* del pulchrum en las cosas bellas. Sería esta una visión conceptiva y categorial del pulchrum. Y, por último, tampoco se trata de una *manifestación* del pulchrum en las cosas.

La unidad de esos estratos consiste para Zubiri en una unidad de tres niveles distintos de actualización, que se articulan como:

a.- *Expansión*, de tal manera que cada estrato se funda en el anterior en una especie de movimiento ascensional hasta llegar al ámbito del pulchrum. Lo inespecífico-transcendental (línea del pulchrum) se fundaría en lo específico-talitativo (tales cosas bellas o feas), idea paralela a la de que desde el punto de vista intelectual la aprehensión de lo específico-impresivo posibilita la aprehensión de lo inespecífico-real.

b.- *Apertura* de los estratos, según la cual no sólo lo bello es abierto (relativismo estético), sino que el mismo ámbito transcendental del pulchrum también lo es. Por fundarse en lo talitativo, lo transcendental también es constituido de modo histórico y por ello es relativo.

c.- *Expresión*, por cuanto un nivel expresa de algún modo el nivel siguiente. Así, “las cosas bellas son expresión del pulchrum, como las cosas hermosas y las cosas feas son expresión positiva o negativa de lo que es la belleza”. (SSV, 373). Aquí lo específico-talitativo es expresión de lo inespecífico-transcendental. Dicho de otro modo, la expresión estética es expresión material.¹⁶⁸

362). Suponen así que Zubiri quizá tendría en mente el paralelismo entre el análisis de la inteligencia y el análisis del sentimiento.

¹⁶⁸ El arte consistiría en dar expresión al ámbito de lo real, esto es, a la realidad que se nos actualiza impresivamente en la inteligencia. En palabras de Fernández Casado, el acto poiético consistiría en “dar expresión a la impresión”. (FERNÁNDEZ CASADO, Carlos, “Enfoque de la estética desde la filosofía de Zubiri”, en *Realitas*, I, Madrid, 1974, pág. 238).

Es la expresión lo que caracteriza la unidad radical y última de lo estético. A la actualización de lo bello en el sentimiento afectante la denomina Zubiri “expresión”. Lo bello no es representación o intelección impresiva, sino expresión. Zubiri huye mediante este concepto de corrientes como el simbolismo estético que identifica la obra de arte con la significación o representación de algo, introduciendo así un dualismo.

Y esta expresión es siempre expresión material, en el sentido de que se vehicula a través de la materia. Así, señala Zubiri, “la función de los materiales en la obra de arte es la de ser actualidad de lo bello” (**SSV**, 377). La *respectividad expresiva* es la que califica lo estético de todo sentimiento. Lo real no sólo se actualiza impresivamente en la inteligencia; también se actualiza expresivamente en el sentimiento. La belleza o el arte como expresión material de realidad resume la visión zubiriana de lo estético. Supone asimismo la intraducibilidad de lo estético a otro tipo de lenguaje, por ejemplo, de tipo racional o intelectual.

3.6.4.- La respectividad posibilitante: la historia.

La historia es la que es absorbida en y por la persona; no es la persona absorbida por la historia. (DHS, 62)

El estudioso de la Historia arrastra consigo la creencia infantil, conmovedora al máximo, en el poder ordenador de nuestro espíritu; pero además, y pese a ello, debe tener respeto a la incomprensible verdad, realidad y unicidad del acaecer.

(Hermann HESSE, *Lektüre für Minuten*).

La realidad puede actualizarse en otra nueva condición: puede ser *posibilidad* de vida, modo de estar en la realidad. Esta nueva condición de lo real no se actualiza como respecto de una determinada facultad humana (inteligencia, voluntad o sentimiento), sino que lo real en tanto que posibilidad tiene como respecto al hombre entero, en tanto que pertenece a un determinado cuerpo social. Esto supone que el sistema de posibilidades de cada época es un sistema de posibilidades sociales. De esto modo señala Zubiri que “el dinamismo del sistema de posibilidades del cuerpo social en cuanto tal es (...) justamente *historia*” (EDR, 260). Relacionando cada época histórica con un determinado sistema de posibilidades, Zubiri puede decir que, por ejemplo, hace 2.000 años los hombres tenían las mismas facultades o potencias (naturales) que ahora poseemos, pero lo que no tenían eran las mismas posibilidades (históricas) que nosotros. Así, la identidad de potencias o facultades a lo largo del tiempo junto con la diversidad de posibilidades de hacerse cargo de la realidad constituirían el devenir o dinamismo histórico. La historia humana no es pues otra cosa que la creación sucesiva de nuevas posibilidades junto a la obturación o marginación de otras. Según una excelente descripción del concepto zubiriano de historia que realiza Pintor-Ramos es pertinente señalar que

el concepto de “posibilidad” es uno de los más fecundos del pensamiento zubiriano, no porque se trate de un concepto nuevo, sino por el nuevo y riguroso estatuto *metafísico* que ese pensamiento le otorga. (...) La primera y mínima condición es olvidarnos de la

oposición entre posibilidad y realidad, como es habitual desde la tabla kantiana de categorías. La posibilidad es una modalización ulterior de la realidad y dentro de la realidad, realidad que, a su vez, no debe identificarse restrictivamente con existencia extramental.¹⁶⁹

La historia envuelve no sólo al individuo, sino sobre todo a la sociedad, sin identificarse formalmente con ella. Dicho de otro modo, las posibilidades se actualizan socialmente, pero se realizan individualmente. De este modo Zubiri subraya la especificidad de la dimensión histórica frente a la social. “Lo social forma parte de lo natural, frente a lo propiamente histórico” (**NHD**, 331). La realización de las posibilidades se lleva a cabo por parte de la persona, y constituye lo que Zubiri denomina la personalidad, esto es, la apropiación de posibilidades mediante actos de personalización. Sería “la naturalización de posibilidades apropiadas” (**DHSH**, 51). Al lado de la personabilidad como conjunto de propiedades naturales, estaría la personalidad como conjunto de posibilidades históricas apropiadas y naturalizadas.

El modo propio de la actualización o respectividad histórica es la *posibilitación*, esto es, la actualización de lo real en su condición de posibilidad. Y trátase de una posibilitación real, en el sentido de que no pende del aire, sino que se asienta en la transmisión de caracteres biogenéticamente heredados. Cada sustantividad humana pertenece a una misma especie biológica, a un *phylum*, de tal modo que cada individuo se constituye en virtud de una continuidad genética por la cual se transmiten de modo natural las potencias y facultades. Esta transmisión genética que constituye la unidad psico-orgánica humana es la base material de la historia, o lo que Ellacuría denomina la materialidad o naturalidad de la historia. La transmisión genética es común a todo animal y por ello también al hombre. Sin esta transmisión no habría

¹⁶⁹ PINTOR-RAMOS, Antonio, *Realidad y sentido*, pág. 260. También en “La filosofía y su historia en Zubiri”, en *Revista Agustiniana*, nº 103, (1993), pág. 291. El concepto de posibilidad lo desarrolla Zubiri a partir de Heidegger, el cual también diferencia entre potencia (*Mächtigkeit*) y posibilidad (*Möglichkeit*), aunque contraponiendo posibilidad a realidad, cosa que Zubiri evita. Frente al resabio idealista del concepto de proyecto, Zubiri prefiere utilizar el concepto de posibilidad para conceptuar el dinamismo histórico y moral, ya que éste último refleja mejor la propia realidad física que *posibilita* el mismo proyectar. Según Aranguren, “el concepto de posibilidad comprende totalmente lo que el concepto de proyecto rinde sólo por modo parcial, unilateral (...) y ofrece, además la ventaja de descubrirnos, como hemos visto, esa doble vertiente de irrealidad y plegamiento a la realidad que posee todo acto humano”. (ARANGUREN, *op. cit.*, pág. 151).

historia. Zubiri, alejándose de todo idealismo que opone encarnizadamente naturaleza e historia, puede afirmar taxativamente que

la historia no arranca de no sé qué estructuras transcendentales del espíritu. La historia existe-por, arranca-de, y aboca-en una estructura biogenética. Pero, sin embargo, la historia no es formalmente un proceso de transmisión genética. (DHSB, 19)

Aquí presenta Zubiri una metafísica materista de la historia según la cual ésta sólo es posible en virtud de la transmisión genética natural. Historia no sólo no se opone a naturaleza, sino que se fundamenta y constituye en y a partir de ella. El sujeto histórico no es el Espíritu, sino la especie humana, el *phylum*, el cuerpo social. Pero entonces ¿qué es formalmente la historia? ¿es un proceso de transmisión genética? ¿es subsumible en la evolución natural como un epígono suyo? Por supuesto que Zubiri niega tales suposiciones para analizar la especificidad de lo histórico respecto a lo natural. Así, la transmisión de facultades y potencias se produce siempre sostenida en una forma determinada de estar en la realidad, esto es, sobre unas posibilidades de vida. Y estas posibilidades no se dan por transmisión genética, sino que se entregan por *tradición*. La actualización de lo real como posibilidad se da por tradición. Y esta entrega de posibilidad real es lo que Zubiri identifica formalmente con la historia. Hay una transmisión de caracteres psico-orgánicos y además, sostenida sobre ésta, una entrega de un modo de estar en la realidad, esto es, de un sistema de posibilidades. Esta entrega es propiamente la tradición histórica. Así, “la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente” (DHSB, 21).

La expresión *transmisión tradente* es paralela a la de inteligencia sentiente. Así como la inteligencia envuelve el momento de formalidad de realidad y lo sentiente envuelve el momento impresivo-material de tal modo que cada momento se codetermina en una unidad sistémica, así también sucede con la historia que es transmisión tradente. La transmisión denota el momento genético-material mientras que lo tradente refiere el momento propiamente humano, es decir, la entrega de modos de estar en la realidad, el sistema de posibilidades. Zubiri conceptuaría pues la historia como una unidad sistémica en la que se codeterminan el momento natural o transmitente y el momento propiamente histórico o tradente. Historia es pues transmisión tradente o,

en expresión que Zubiri no utiliza, tradición transmitente. El hombre es un *animal histórico* por cuanto se constituye a una como un sistema en el que se codeterminan el momento natural-transmitente y el momento histórico-tradente.

Que lo histórico-tradente se fundamenta en lo genético-transmitente no significa, según Zubiri, que la historia sea una mera continuidad de lo natural o una prolongación de la evolución (Teilhard, Edward Wilson). Así como la formalidad de realidad (inteligencia) se funda en la formalidad de estimulidad (sentiente) pero siendo esencialmente diferentes, así también lo histórico se sostiene en virtud de la transmisión genética, pero constituyendo un dinamismo totalmente diferente: el dinamismo de posibilitación en tradición. Según Zubiri

la evolución es un fenómeno de mera transmisión de caracteres naturales, al paso que a la historia pertenecen también las notas apropiadas que son lo que más se entrega en la tradición. El mecanismo de la evolución es mutación en generación; el mecanismo de la historia es invención en entrega. (SH, 202; cfr. también DSHH, 23)

Mediante la transmisión genética se constituyen las potencias o facultades que producen *hechos*. Sin embargo, mediante la tradición histórica se entregan posibilidades que actualizadas dan lugar a *sucesos*. El hecho posibilita físicamente el suceso: la transmisión genética posibilita la tradición histórica. De este modo señala Zubiri que “frente a las acciones humanas, la metafísica no puede limitarse a investigar su *razón de ser*, sino que tiene que dar también una específica e irreductible *razón de suceder*” (DSHH, 39). La conceptualización zubiriana de la historia como transmisión tradente supone ver la historia como unidad sistémica de dos estructuras que se codeterminan. El cuadro inferior indica qué concepto pertenece a cada uno de esos dos momentos que constituyen la historia:

HISTORIA:

TRANSMISIÓN	naturaleza	uso de potencias	hechos	nuda realidad	actos como reacción
TRADENTE	historia	ejercicio de posibilidades	sucesos	realidad en condición	actos como proyección

La conceptualización zubiriana de la historia como entrega en transmisión tradente de un sistema real de posibilidades parte de la

filosofía heideggerina, aunque Zubiri la pretende superar en el marco de su filosofía de la realidad. Como Diego Gracia ha analizado en profundidad, la metafísica de la historia de Zubiri arranca del concepto de temporalidad e historicidad que Heidegger presenta en *Sein und Zeit*. Heidegger sostiene que “las posibilidades fácticas del existir”, esto es, “la tradición de posibilidades transmitidas” se fundamentan en la herencia. Según Gracia los dos filósofos coinciden en su conceptualización de la historia por cuanto “en ambos autores un hecho biológico se constituye en la base del acontecer histórico, que no consiste en transmisión, sino en tradición”.¹⁷⁰ Además coinciden también en señalar el carácter social del dinamismo histórico. Sin embargo, el distanciamiento de Zubiri respecto a Heidegger es asimismo patente. Siguiendo a Diego Gracia podemos apuntar al menos dos claras diferencias:

1ª/ En Zubiri el hecho biológico no se reduce a ser en el caso del hombre meramente un “ser-para-la-muerte”, sino que se sustenta en una conceptualización general y sistémica de la realidad, y dentro de ella de la sustantividad humana como sistema psico-orgánico.

2ª/ La tradición en Zubiri es real, esto es, consiste en entrega de realidad como posibilidad. Así, “es en orden a la realidad en cuanto tal en la que se constituyen, y solamente en la que se constituyen, las posibilidades” (**EDR**, 230). Por el contrario, en Heidegger la tradición, la posibilidad es meramente un existencial, una categoría ontológica y no óntica; es, en suma, meramente sentido, pero no realidad.

Así pues el dinamismo histórico es un dinamismo de posibilitación real que no se puede reducir a una dimensión existencial del *Dasein*, a un sentido que haya que comprender. Según Zubiri, “la entrega de realidad que constituye la tradición, no es en manera alguna la entrega de un sentido de realidad, sino la entrega de la realidad misma” (**DHSH**, 36). Reitera Zubiri la idea que atraviesa toda su filosofía según la cual el sentido está fundado en la realidad y no al revés. El sistema de posibilidades transmitido en tradición no es sentido, sino realidad en condición, momento real de la vida real.

¹⁷⁰ GRACIA, Diego, “La historia como problema metafísico”, en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pág. 107.

Mediante el concepto central de la respectividad histórica, esto es, la transmisión trandente, Zubiri se desmarca de todos aquellos autores que han formulado una metafísica de la historia prefijada, cerrada o teleológica. Es esa la visión propia del idealismo metafísico, que Zubiri se encarga de desautorizar en este terreno como había hecho en tantos otros. La historia no hay que entenderla pues desde el futuro cual un progreso cuya meta fuese un *topos* ideal. Esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. Zubiri critica la idea según la cual el mundo y la historia llevan una determinada dirección de manera que cada momento y hecho singular está gobernado por una totalidad. Por el contrario, suscribe la tesis según la cual la historia no se predice, sino que se produce, se crea. La historia, dice, es “cuasi-creación”. Desde esta perspectiva, Zubiri se aleja de las concepciones de la historia que entienden ésta como un proceso de maduración o de desvelación.

Una concepción de la historia como maduración es la que Kant presenta y que supone que el proceso histórico consiste en un mecanismo de maduración de la propia naturaleza, la cual a través del tiempo y de los hombres mismos de los que se sirve tiene por fin hacer germinar una “Sociedad Civil que administre el derecho en general”.¹⁷¹ La naturaleza, según Kant, se sirve para desarrollar las *disposiciones* (poder en el sentido de potencia, no de posibilidad) *rationales de la especie* mediante un antagonismo de dichas disposiciones en la sociedad. Es lo que llama “insociable sociabilidad” (*ungesellige Geselligkeit*). El Estado universal será el que promueva el desarrollo de la especie humana valiéndose de la insociabilidad de los individuos. Estas tesis son expuestas en el marco de la filosofía del progreso del siglo XVIII. Y Kant tiene presente ahora un progreso ético. Hay pues una justificación moral interior en la historia. Todo es comprensible desde el momento en que justifica la constitución del Estado hacia el que la naturaleza nos impulsa. Se subordina pues la historia a una ética del progreso. Kant reduce al hombre a poseedor de potencialidades naturales, de las cuales aquellas “que apuntan al uso de su razón se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos”. Aun postulando la libertad individual, la

¹⁷¹ Esta y las citas kantianas que siguen corresponden a *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), F.C.E., Madrid, 1985.

historia de la especie humana no sería sino “la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza”, de tal modo que la historia no es sino un medio de maduración del que se sirve la naturaleza. Aunque en Kant la teleología propia de la Historia no es determinista, sí que hay una dirección racional y moral en el curso histórico que es menester hacer madurar.¹⁷²

Frente a estas tesis, señala Zubiri que la historia es irreductible a maduración natural y, además, en modo alguno se puede reducir al hombre a poseedor de potencialidades. La idea de maduración del hombre en la historia es desechada por cuanto, según Zubiri, no se puede concebir la realidad humana como germinal, a no ser en su fase de morfogénesis psico-orgánica. Así, por lo que se refiere a las disposiciones racionales (a las que Kant se refiere) no es sostenible que el hombre de Cromagnon fuese menos racional que el actual, esto es, que fuera hombre inmaduro. Según Zubiri la historia es muy distinta al mero desarrollo o evolución conforme a un plan natural. En los primeros hombres estaban ya dadas todas las potencias humanas, pero carecían de las posibilidades que ahora poseemos. La historia es entrega de posibilidades que se plasman en la continuidad de una tradición. De ahí la diferencia entre mera evolución e historia.

Culmina esta visión apriorística de la historia la concepción hegeliana según la cual la historia es desvelación, despliegue dialéctico de una razón y de un logos. (**DHSH**, 43; **HD**, 341). Se vuelve a explicar lo histórico en virtud de una totalidad de carácter teleológico. Según Hegel, la historia no es otra cosa que la progresiva desvelación o despliegue del Espíritu, un proceso que partiendo de la naturaleza ha de alcanzar el Espíritu Absoluto. La historia toda es el progreso de la conciencia de libertad donde los protagonistas son los Estados. Si el sentido de la historia en Kant es una maduración moral a través de la especie humana, en Hegel consiste en un despliegue de la verdad y del Espíritu a través del Estado. Hay en ambos una misma autodeterminación teleológica. Y, paralela a la *insociable sociabilidad* kantiana, existe en Hegel el *ardid de*

¹⁷² Como señala José Luis Villacañas en su excelente estudio sobre la racionalidad kantiana, la premisa de base en la filosofía de la historia de Kant está en “suponer que la naturaleza es idónea al destino moral del hombre o, lo que es lo mismo, que éste es el fin final de aquélla”. VILLACAÑAS, J. L., *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Tecnos, Madrid, 1987, pág.266.

la razón (List der Vernunft) como momento dialéctico negativo que posibilita el desvelamiento. La filosofía de la historia hegeliana se sustenta en una idea del tiempo totalizado y dominado de tal manera que viene a ser como un reflejo móvil de la eternidad al modo platónico. Esta visión del tiempo supone, como señala Zubiri, que “la esencia de la historia, la historicidad, es eternidad. La historia es la realidad concretizada de la Idea” (NHD, 236).

Las concepciones kantiana y hegeliana se centran en la historia como en un ámbito en el que el hombre hace cosas mediante sus facultades o disposiciones, de tal manera que reducen el poder (*dynamis*) a potencia. Sin embargo, señala Zubiri, dejan de lado el ámbito humano del “poder hacer”, esto es, el ámbito donde el poder (*dynamis*) se entiende como posibilidad y capacidad.

Antes señalábamos que el hombre de hace 2.000 años tenía las mismas disposiciones o potencias racionales que el actual. ¿Qué es pues lo que les diferencia desde un punto de vista histórico? Según Zubiri, la diferencia entre ese hombre y el actual no radica en sus disposiciones, sino en sus *capacidades*, esto es, no es sus potencias, que son las mismas en el orden racional, sino en sus *posibilidades*, que son muy diferentes a las nuestras. Con ello Zubiri concluirá que la historia no es maduración de potencias, sino creación progresiva de posibilidades. La historia es *proceso de capacitación*. El problema, según Zubiri, radica en no haber distinguido poder como *potencia* de poder como *posibilidad*.

Aquello de donde emerge la realidad de los actos humanos no son solamente las potencias de su naturaleza, sino las posibilidades de que dispone. Los griegos confundieron en la idea de *dynamis* estas dos dimensiones bien distintas del problema. Y, en el fondo, solamente estudiaron la primera. (NHD, 325)

Así, podemos decir que Kant y Hegel han propuesto una filosofía de la historia teleológica y totalizadora basada en una metafísica de la potencia, mientras que Zubiri denuncia la insuficiencia radical de esas filosofías conceptuando la historia como tradición tradente y basándose por el contrario en una metafísica de la posibilidad. La historia no posee una direccionalidad teleológica y racional, sino que simplemente consiste en la actualización respectiva de puras posibilidades, ya sea en forma de

alumbramiento u obturación, de progreso o regresión. Se puede decir con el foucaultiano Paul Veyne que la historia no es la utopía, sino meramente la práctica, el hacer. Desde esta perspectiva podemos concluir con Pintor-Ramos que

Dado que la posibilidad no se sostiene sobre sí, tampoco *la* historia es nada sustantivo en sí, que se complete autónomamente sobre sí misma; no hay *la* historia, sino una zona de lo real que es *histórica* y, por tanto, se trata de una función adjetiva que tiene su sostén en algo sustantivo. Por ello la historia nunca será inteligible desde sí misma como si fuese un juego de espejos que se reflejan recíprocamente.¹⁷³

¹⁷³ PINTOR RAMOS, A., *Realidad y sentido*, pág. 239.

4.- CONCLUSIÓN: El mundo de la
respectividad y la respectividad del mundo.

Realmente, las cosas serían como los nudos de una red, pero la realidad primaria serían los hilos de esa red y la estructura filamentosa de ella. Que se crucen en forma de nudos constituyendo en cada uno de los nudos ese algo que llamamos una cosa; bien, esto es derivado de la red, pero no es lo primario. (EDR, 52)

Trataremos ahora de articular y sintetizar con algo más de perspectiva y a modo de conclusión, los conceptos de realidad, respectividad y mundo, que Zubiri considera capitales, en el seno de una metafísica transcendental e intramundana.

I. / La respectividad en el orden de lo real, en tanto que *constituye* la realidad de cada cosa y en tanto que *remite* de un modo o forma de realidad a otros, define lo que Zubiri denomina mundo. De modo que la respectividad es ante todo respectividad *mundanal*. Si, como hemos señalado, la formalidad de realidad es abierta, dicha apertura se configura en dos direcciones: una es la apertura de la realidad hacia la cosa misma que es real (*suidad* o respectividad constituyente), y la otra es la apertura de la realidad en cuanto realidad (*mundo* o respectividad remitente).

Según Zubiri suidad y mundo son dos momentos estructurales de la realidad, pero *no son dos respectividades diferentes*, ya que se trata de una sola apertura. En virtud de ello, “la apertura, y por tanto la respectividad de suidad, es suidad mundanal” (RR, 41). Recogiendo pues la doble direccionalidad de la apertura respectiva de lo real, y desde el punto de vista de su unidad, Zubiri define la realidad como la suidad mundanal. Dicho de otro modo, “respectividad es formalmente la suidad y la mundanidad mismas, intrínseca y unitariamente tomadas” (RR, 37).

Mundo no es pues un conjunto múltiple de cosas --eso sería más bien el cosmos (**IRA**, 19)--, sino un carácter *transcendental* y *estructural* de cada cosa en tanto que realidad. De ahí que muchas veces repita Zubiri que aunque no hubiera más que una sola cosa real, ésta sería formalmente mundanal, y que aunque pudiera haber muchos cosmos diferentes e independientes por razón de su contenido talitativo, sólo habría un mundo, esto es, una sola unidad de respectividad real. (**RR**, 36; **SE**, 200; **IRE**, 122; **IRA**, 19; **SH**, 155). En este sentido es pues la realidad mundo, suidad mundanal, que posee una unidad de respectividad. “Esta unidad de respectividad en cuanto real --dice Zubiri-- es lo que constituye el mundo” (**IRA**, 19). Si lo propio del animal humano es su formalidad de realidad, ésta se expresa transcendentamente también como *formalidad mundanal*. El mundo mismo es una formalidad (**RR**, 39).

II. / El mundo como sistema de respectividades posee la característica de la totalidad. Totalidad que no se reduce a ser meramente operativa, esto es, a la mera actuación de unas realidades sobre otras, sino que se trata del mundo entendido como *totalidad constitutiva*, es decir, una unidad de respectividad “según la cual cada cosa es lo que formalmente es en función de la constitución de las demás” (**SSV**, 226). Esta totalidad constitutiva se identifica con una unidad de sistema y con una suficiencia constitucional. Es ésta la que posibilita la tarea de una metafísica intramundana. El mundo como totalidad constitucional expresa ese “algo más” o *prius* transcendental, ese momento de excedencia o respectividad excedente que la unidad sistémica de cada realidad sustantiva supone respecto de cada una de sus notas.

Así como “la totalidad de las notas constitutivas es un *prius* respecto de cada una de las demás notas de la sustantividad” (**SE**, 266), así también el mundo mismo como totalidad constitutiva es un *prius* transcendental respecto de cada una de las formas y modos de realidad. Sólo en este sentido se pueden comprender correctamente frases zubirianas un tanto oscuras como las de que “ninguna sustantividad es plenariamente sede de la causalidad”, “ninguna sustantividad hay que sea plenariamente sustantiva”, o “la sede de la causalidad se encuentra en la respectividad” (**EDR**, 90-91). Aquí, como sabemos, causalidad puede sustituirse por dinamismo.

III. / El mundo, la respectividad mundanal, no es un concepto o carácter común que envuelva las cosas reales, sino que, como dimensión y unidad transcendental de lo real, es un *momento físico* de la realidad sentida en impresión (IRE, 122; RR, 39). Se inscribe, por tanto, en lo que Zubiri denomina física del trans, es decir, la física transcendental. Según Zubiri, “en rigor debe decirse que de una manera impresiva, el mundo es también sentido en cuanto mundo” (IRA, 20). El mundo está dado impresivamente, pero “no como algo que está *frente a mí*, sino en ese modo de realidad que es el *hacia*” (IRA, 202), de tal modo que no es una totalidad sintética de objetos, sino mera respectividad remitente y material. Ese “hacia” es pues la respectividad física misma de lo real, es decir, la versión *física* de unas notas a otras y la remisión *física* de unos sistemas sustantivos a otros. Dicha realidad mundanal se identificará desde el punto de vista noológico con “el ámbito de intelección del fundamento” (IRA, 217). Mientras que desde la inteligencia concipiente o sensible se destaca la *objetividad* de lo real, desde la inteligencia sentiente, Zubiri resalta la *física direccionalidad* de lo real. De esta manera “mundo” no posee el carácter de idea cosmológica de la razón o concepto cósmico que exceda las limitaciones de una experiencia posible al modo kantiano (K.r.V., A 409 / B 436), sino que se refiere al carácter transcendental y físico de la realidad. No ha lugar en Zubiri la distinción kantiana entre mundo y naturaleza (K.r.V., A 419), por cuanto el mundo es ante todo físico-natural, esto es, dice una dimensión transcendental no *a priori*, sino física, de la realidad. También se distancia radicalmente Zubiri de la visión fenomenológica del concepto de mundo, tanto desde el punto de vista de un sentido subjetivo consistente en identificar mundo con *Lebenswelt* siendo tal mundo un resultado de la conciencia (Husserl en *Die Krisis*, § 28 ss.), o desde el punto de vista ontológico-existencial que identifica mundo con *Weltlichkeit* o *Umweltlichkeit* (Heidegger en *S.u.Z*, § 14). Y, por último, se distancia Zubiri también en su análisis del concepto de “mundo” del llamado giro lingüístico en la filosofía que identifica mundo con *Sprachlichkeit*, haciendo coincidir los límites del uno con los límites del otro, y constituyéndose la filosofía como una “crítica del lenguaje puro” (Wittgenstein, en *Tractatus*, 5.6. y ss.; y especialmente ciertos desarrollos de la hermenéutica), cuando es el caso que para Zubiri

el logos-lenguaje es siempre ulterior a la realidad, que es alingüística en tanto que *nuda* realidad.¹⁷⁴

IV. / La respectividad mundanal no significa una visión ontológica estructuralista de carácter estático y formalista. Esta interpretación de la filosofía de la realidad zubiriana es la que a veces se ha realizado a la luz de una lectura centrada en la obra *Sobre la esencia*. Sin embargo, el curso dictado por Zubiri en 1968, *Estructura dinámica de la realidad*, publicado en forma de libro en 1989, viene a enmendar esta posible visión parcial de la filosofía zubiriana. El mismo Zubiri fue consciente de ello cuando al final de *Estructura dinámica de la realidad* señala:

La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos. Por consiguiente, es absolutamente quimérico lo que se ha dicho algunas veces de mi libro. Se ha dicho que es un libro estático, y un libro puramente quiescente y de conceptos. Lo siento mucho. Tendré o no tendré razón, pero estimo precisamente que el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia tal como la he descrito en mi modesto y pesado libro *Sobre la esencia*. (EDR, 327-328).¹⁷⁵

Para resaltar el carácter dinámico de la realidad Zubiri introduce el concepto de *dar de sí* de lo real. El “dar de sí” se identifica con el momento activo accional o emergente de lo real. Todo sistema sustantivo es no sólo una unidad estructural (constructo), sino también una unidad accional o dinámica. El mundo es no sólo un sistema estructural respectivo, sino que a la vez esa respectividad es constitutivamente dinámica. Según Zubiri el mundo no *tiene* dinamismo, ni *está* en dinamismo, sino que el mundo es dinamismo (EDR, 63). “El dinamismo

¹⁷⁴ Para la filosofía del lenguaje en Zubiri y su ulterioridad respecto a una filosofía de la realidad, cfr. los precisos análisis de PINTOR-RAMOS, *Verdad y realidad*, cap. IV. También es importante, desde un punto de vista psicológico, YELA, Mariano, “Logos y diálogos”, *op. cit.*, 745-774, donde señala que “el logos humano es *irreductible* al no logos, pero está *intrínsecamente en y actúa por* una estructura que comprende dimensiones no lógicas, sensomotoras, neurológicas, físico-químicas.” (pág. 757). Cfr. asimismo *supra*, nota 104.

¹⁷⁵ El carácter estático y quiescente de la realidad lo atribuye Zubiri a la metafísica de la identidad propia del idealismo alemán, especialmente la hegeliana, por cuanto el despliegue y repliegue dialéctico “está operando constantemente con el *Selbst* --con el ‘mismo’--, pero como un resultado del repliegue precisamente del ser sobre sí mismo. El sí mismo sería un carácter, una especie de carácter de un movimiento quiescente que, sin dejar de ser movimiento, se repliega sobre sí mismo en lugar de dispersarse.” (EDR, 191).

es algo formalmente constitutivo del mundo. El mundo es *formaliter* en su propia realidad algo que consiste en dar de sí” (**EDR**, 64). Ese dinamismo del mundo se identifica con la causalidad, pero entendida ésta no como puro principio de conocimiento o mera condición de inteligibilidad (Hume, Kant), sino como la propia funcionalidad de lo real en tanto que real, la cual, dice Zubiri, es sentida impresivamente en el modo de realidad que es el “hacia”. (Cfr. **IRA**, 241; *supra*, pág. 156). La realidad, desde el punto de vista de su dinamismo, es constitutivamente causal, funcional. El dinamismo mundanal se expresa pues causalmente. El dar cuenta de tal causalidad determinando talitativamente sus causas no es otra cosa sino la marcha intelectual propia del saber científico.

Zubiri distingue diversos grados de dinamismo causal. Tendríamos en un nivel básico el puro cambio o *variación*, referido exclusivamente a las notas adventicias o adherentes de las sustantividades. Variar o cambiar “significa que varían justamente las notas más o menos adherenciales o adherentes, que tiene una realidad en su respectividad con otras” (**EDR**, 107). La variación sería por tanto “el menor de los dinamismos” o la “menor de las causalidades”. De este modo, aunque todo cambio o variación entraña dinamismo, no todo dinamismo se reduce o identifica con el cambio o variación. Siendo el cambio o variación el modo de dinamismo más elemental, es también el más radical por cuanto que todo dinamismo más complejo se funda en él. Dado que todo dinamismo, por muy complejo que sea, se funda en una estructura respectiva, el cambio o variación se funda en la que Zubiri denomina respectividad básica, esto es, el espacio, el *topos*. “El espacio es la respectividad de unos cuerpos con otros” (**EDR**, 117), pero no es el caso que los cuerpos estén de determinada forma respecto al espacio; las cosas no están en el espacio, sino que son espaciales.

Si para Zubiri el espacio es la respectividad básica que fundamenta el menor de los dinamismos, el de variación, no ocurre lo mismo con el tiempo. La respectividad espacial es básica y primaria, pero no la respectividad temporal. Son las cosas las que en su dinamismo causal y procesal dan lugar a la línea del tiempo. De este modo señala Zubiri que “el tiempo es respectivo, pero esta su respectividad no es primaria, es una respectividad meramente posicional y fásica; pende, por tanto, del carácter procesual de la realidad” (**CDT**, 36). De ahí que el tiempo se

pueda presentar en diversas estructuras o modalidades, producto todas ellas de los diferentes dinamismos. Así, habrá procesos físicos cuya estructura es la sucesión, procesos biológicos cuya estructura es la edad, procesos psíquicos, cuya estructura es la duración, y procesos biográfico-históricos, cuya estructura es la precesión. (**CDT**, 37). El tiempo ni es un absoluto independiente de las cosas (Newton), ni es una condición *a priori* (Kant), sino que es “tiempo-de”, esto es, mera respectividad posicional-fásica del propio dinamismo de la realidad. Al igual que una desustantivación del espacio, Zubiri realiza, de acuerdo con el modelo físico-cosmológico actual, una desustantivación del tiempo.

Cuando el dinamismo afecta no sólo a notas adherenciales, sino a la estructura misma de la sustantividad, tenemos un grado mayor de dinamismo o causalidad. Se trata del dinamismo de la *alteración*, el cual se fundamenta en otra dimensión de respectividad, la emergente, esto es, la que supone que toda realidad sustantiva es constitutivamente emergente habida cuenta que “ninguna reposa sobre sí misma” (**EDR**, 131), sino que está apoyada en algo anterior. Aquí se inscriben la transformación, la repetición y la génesis evolutiva de sustantividades. A esta última, por su importancia en la emergencia morfogenética de las diferentes formalidades la denomina también Zubiri “causalidad reconstitutiva” (**SE**, 310).

Con la descripción de los dinamismos de variación y de alteración, Zubiri da razón de los cuatro tipos tradicionales de cambio aristotélicos: local, cuantitativo, cualitativo y sustancial. Y aunque el paralelismo es evidente, Zubiri se desmarca expresamente de la filosofía del cambio aristotélica al menos por dos fundamentales razones:

Primera, porque la interpretación aristotélica del devenir se sitúa en el marco del dualismo potencia-acto, conceptuando el acto como actuidad, esto es, acabamiento y plenitud. El desliz aristotélico, a juicio de Zubiri, consiste en interpretar la ενεργεια como εντελεχεια, como actuidad, oponiéndola de este modo al devenir dinámico de lo real. Lo correcto aquí, según Zubiri, sería entender la ενεργεια como actividad, contraponiéndola no a la potencia, sino a la pasividad, y moviéndose no en un orden *entitativo* (Aristóteles), sino *operativo*. (Cfr. **SE**, 329). Así pues, según Zubiri, “Aristóteles no atiende a lo que la actividad tiene de

actividad, sino a lo que tiene de acto, a que está actuando en tanto que acto" (**EDR**, 45).¹⁷⁶ La reducción de lo operativo (ενεργεια) a lo entitativo (εντελεχεια) supone el olvido del carácter *érgico* (εργον) de lo real (**SE**, 401), esto es, el carácter dinámico de lo real, que Zubiri pretende resaltar a lo largo de toda su metafísica.

Segunda, porque la visión sustancialista aristotélica que sitúa el sustrato --υποκειμενον-- como lugar del cambio en el que se da la privación de una forma y la adquisición de otra nueva, es una concepción onto-lógica del cambio que corresponde a los patrones del logos y del juicio, no a lo físico-impresivo. La visión zubiriana es por el contrario de carácter sistémico-estructural y sitúa el dinamismo en un sistema respectivo de notas y de sustantividades. En la visión del estagirita, en tanto que onto-lógica, "hay siempre este momento de alteridad, justamente es el momento de no-ser, que perfora siempre esta concepción aristotélica." (**EDR**, 44).

A partir de los dinamismos de variación y alteración, Zubiri aborda el estudio de otros dinamismos de la realidad. Dado que todo dinamismo "no acontece más que en y por la respectividad en que constitutivamente están cada una de las realidades del mundo respecto de todas las demás" (**EDR**, 158), habrá, por tanto, tantos dinamismos como diferentes respectividades. Además estos dinamismos, señala Zubiri, están organizados o jerarquizados, ya que unos suponen y son fundamentados por otros. Tenemos, amén de los ya señalados, el dinamismo de la *mismidad* o *estabilización*, el cual se da en aquellas sustantividades que poseen una estructura estable. Este dinamismo abarca gradualmente desde aquellas sustantividades cuya actividad consiste meramente en mantener la propia identidad material (persistencia estructural), hasta aquellas otras sustantividades vivas que mantienen un equilibrio

¹⁷⁶ Que la metafísica aristotélica de la potencia y el acto niega todo dinamismo en tanto que actividad, ha sido también denunciado por Piaget en el ámbito de su estudio sobre el sujeto epistémico u operativo. Así --dice Piaget--, "el pensamiento griego se quedó, en efecto, extraño a la noción de sujeto epistémico activo, y los dos únicos poderes que Aristóteles atribuye al sujeto son el de una toma de conciencia de las formas y el de una abstracción a partir de las percepciones". (PIAGET, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Península, Barcelona, 1970, pág. 62). Cfr. asimismo PALACIOS, X., *op. cit.*, págs. 55-57.

dinámico, esto es, un dinamismo de conservación en el cual un sistema “no puede ser *el* mismo más que no siendo jamás *lo* mismo” (EDR, 199).

Otro dinamismo que Zubiri describe es el dinamismo de la *suidad* o de la *personalización*. Se trata del dinamismo que supone el paso de un animal formalizado, cuyas acciones están aseguradas por las propias estructuras del animal, a un animal hiperformalizado (animal de realidades), en el cual sus estructuras no garantizan ya la adecuación de la respuesta. El dinamismo de la suidad consiste en que el hombre trasciende animalmente de su pura animalidad o, mejor, en su animalidad (SH, 60), para hacerse un animal personal. Aquí, “la sustantividad del hombre no solamente es de suyo, sino que es una forma especial “de suyo”, que consiste en ser “suya”. No es lo mismo ser suyo, que ser de suyo. (...) El ser suyo es justamente lo que llamamos *persona*.” (EDR, 207). La antropología zubiriana se ha de situar pues en el marco más general y radical de una filosofía de la realidad y de una noología, y no al revés como suele a veces ser habitual.¹⁷⁷

Y está, por último, el dinamismo de la *convivencia* o de la *despersonalización*, consistente en el “estar afectado por los otros en tanto que otros” (EDR, 256), y no en tanto que personas. Tal dinamismo constituye el cuerpo social (sistema de posibilidades sociales), que es a su vez, considerado diacrónicamente, el que constituye el dinamismo *histórico* o dinamismo de *incorporación* de posibilidades sociales en transmisión tradente.

V. / Queda fuera del análisis del dinamismo de lo real llevado a cabo por Zubiri en *Estructura dinámica de la realidad*, el análisis de uno de los modos más importantes de dinamismo, cual es el *dinamismo sentiente*, objeto de una análisis concreto y preciso en la trilogía. Creemos, y es menester señalarlo aquí a modo conclusivo, que tal análisis supone una especie de giro o revolución en el ámbito del conocimiento, cuyas consecuencias respecto al intelectualismo o conceptismo propio de la

¹⁷⁷ Cfr. GOMEZ CAMBRES, G., *La inteligencia humana. Introducción a Zubiri II*, Agora, Málaga, 1986, pág. 180, donde señala este autor que toda la filosofía de Zubiri se reduce (¿?) a una antropología. También en GOMEZ CAMBRES, G., “Experiencia, sujeto y razón en Zubiri”, *Pensamiento*, (1988), 176, pág. 403, señala que el arranque del pensamiento zubiriano es antropológico.

filosofía clásica y moderna hemos recogido bajo el nombre de inteleccionismo. Si el criticismo kantiano supone un punto de inflexión en la filosofía, podríamos sugerir que el inteleccionismo zubiriano --no sólo él, por supuesto-- constituye asimismo un innovador giro en el marco de la metafísica. Repasemos la revolución copernicana de Kant: supone trasladar la actividad del objeto al sujeto, pero siempre moviéndose en la dualidad sujeto-objeto, sentir-inteligir, es decir, en el marco de una inteligencia sensible. Con el criticismo el sujeto no reproduce pasivamente el objeto, sino que produce activamente el objeto (*K.r.V.*, B XVI), quedando un residuo incognoscible cual es el noúmeno. Con este giro a modo de camino heurístico quería Kant analizar el estatuto cognoscitivo de la metafísica, para al final situarla en un orbe meramente regulativo. Zubiri, mediante la descripción del acto de la intelección y la conceptualización de tal hecho en la facultad llamada inteligencia sentiente, supera la dualidad sujeto-objeto, aunque conservándola como modalización ulterior de la propia intelección. Hay pues un previo dinamismo de respectividad sentiente (aprehensión primordial de realidad), en el cual sólo ulteriormente se reconstituyen la inteligencia como sujeto y la realidad como objeto. De alguna manera hay un proceso de deconstrucción y desustantivación de la relación sujeto-objeto (y del logos y la razón en general), para luego poder reconstituílos como modos ulteriores de intelección. Así se entiende que Zubiri pueda decir que “la intelección sentiente no se da en la subjetividad, sino que por el contrario la intelección sentiente como mera actualización de lo real es la constitución misma de la subjetividad”. (*IRE*, 165). Ya no está la actividad ni en el sujeto ni en el objeto, sino en la propia respectividad de la realidad, de tal modo que carece de sentido, según Zubiri, hacer recaer de modo absoluto el dinamismo en uno o en otro. Si ha habido un modelo cosmológico geocéntrico (Aristóteles), otro heliocéntrico (Copérnico) y hay ahora uno cosmocéntrico (Einstein), quisieramos aventurar aquí que la filosofía de la respectividad de Zubiri responde a *un giro einsteiniano en el ámbito del conocimiento y de la metafísica en general*, el cual se resumiría en que actividad y dinamismo no se sitúan ni en el sujeto ni en el objeto, sino en la respectividad de la realidad que constituye a ambos de modo siempre ulterior. Paralelamente al modelo cosmocéntrico del universo que presenta la teoría de la relatividad, en el que no hay un movimiento o actividad en un lugar del universo frente a una pasividad en otro, por ser el espacio relativo/respectivo, sino que sólo el

cosmos/mundo como totalidad es centro de actividad, así también sucede con la dualidad clásica sujeto-objeto en lo referente al conocimiento. No hay dos fuerzas activas opuestas llamadas sujeto y objeto; la actividad no es consecuencia de fuerzas activas, sino de un campo respectivo previo y radical. Así, dice Zubiri que

hasta Einstein se pudo hablar de las fuerzas, por ejemplo de la fuerza de la gravitación. Ahora bien, Einstein ha relativizado por completo el concepto de fuerza. Para Einstein no hay más realidad que los campos: el electromagnético y el gravitatorio; y lo que llamamos fuerza es la manera como el hombre siente la intensidad del campo en un punto determinado. Pero no es una fuerza la que produce el campo. (EDR, 120).

Así pues, sólo gracias a un previo dar de sí de lo real, sólo gracias a “la actividad de la respectividad del todo en cuestión” (EDR, 119) es posible cualquier dinamismo, incluido también el dinamismo sentiente. No se puede plantear tal dinamismo en términos de sujeto y objeto o de prioridad activa de uno sobre otro, por cuanto es siempre relativo, por la misma índole física de las cosas, el determinar a ciencia cierta quién se mueve y quién está quieto. (EDR, 117-118). El dinamismo de lo real sólo es dinamismo de la sustantividad global que Zubiri denomina desde un punto de vista transcendental “mundo”:

siempre es que las cosas se mueven precisamente porque el Universo está en movimiento. No está el Universo en movimiento porque las cosas, por una interacción de las unas sobre las otras, se ponen en movimiento las unas a las otras. La estructura del Universo es, en y por sí misma, constitutivamente dinámica. (EDR, 119).

Hay que entender la realidad desde el dinamismo y la actividad del universo entero, pues nada de por sí es dinámico. Sólo en este sentido es inteligible la idea zubiriana de que sustantividad plena sólo la tiene el cosmos entero (SH, 466; IRE, 204). Además, tal tesis responde claramente al propósito de una filosofía de la respectividad, esto es, desmontar coherentemente los falsos supuestos de la filosofía occidental moderna: las sustantivaciones del espacio, el tiempo, la conciencia y el ser. (DE, 48).

La conceptualización zubiriana de la realidad mundanal como realidad radical y absoluta frente a toda polaridad sujeto/objeto se encuentra asimismo en la raíz de la filosofía de autores que han supuesto un notable influjo en Zubiri, como son Ortega y Heidegger. Así lo muestra

claramente Ferrater Mora que, sin referirse expresamente a Zubiri, señala que

'mundo' no designa un complejo de realidad o cosas frente al cual se yergue el sujeto en tanto que conciencia cognoscente. Tampoco designa un complejo de realidades o cosas en el cual se halla una entidad más o menos privilegiada cuya función primaria es reflejarlo y, con ello, conocerlo. 'Mundo' no designa ni lo contrapuesto al sujeto, ni lo que contiene el sujeto; resume una dimensión de una realidad más fundamental, llamada 'nuestra vida' (Ortega y Gasset), o *Dasein* (Heidegger)... No hay en suma un mundo externo (objeto) en contraste o en relación con un mundo interno (sujeto). El mundo no está ni en la conciencia ni fuera de ella, porque tanto la llamada 'conciencia' como el titulado 'mundo' son aspectos o dimensiones de una situación primaria y 'radical'.¹⁷⁸

El dinamismo respectivo de la realidad que venimos describiendo es un dinamismo mundanal que posibilita una metafísica intramundana. Desde el punto de vista transcendental la respectividad de lo real se identifica con el mundo, mientras que desde un punto de vista talitativo se identifica con el cosmos. Cosmos es un concepto físico, mientras que mundo es un concepto metafísico. El cosmos es “talidad mundanal” (IRA, 283). Y desde el punto de vista de una metafísica intramundana Zubiri puede afirmar que **el mundo es lo absoluto**, siendo esta a nuestro juicio la tesis conclusiva de su filosofía de la respectividad. No hay más absoluto que la totalidad sistémica que Zubiri denomina unidad de respectividad del mundo. Frente a lo contingente o *fáctico* que acontece en el cosmos, nos encontramos con lo *factual*, esto es, lo absoluto del mundo. El mundo en tanto que absoluto o factual es lo que sin ser necesario ni contingente, posibilita estructuralmente ambas condiciones.¹⁷⁹ Mientras que lo fáctico se halla fundado, lo factual, el mundo como absoluto en su respectividad dinámica, “no está fundado en nada intramundano ni necesaria ni contingentemente. Lo absoluto es lo que es y nada más, es *simpliciter* realidad y nada más” (SE, 208). Lo

¹⁷⁸ FERRATER MORA, José, *El ser y el sentido*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, págs. 62-63.

¹⁷⁹ Lo absoluto o factual del mundo lo identifica Zubiri con el mero dinamismo o dar de sí. En un texto inédito señala Zubiri que “el movimiento es una nota factualmente independiente de las demás... es un invariante del sistema, no una consecuencia del estado de cada elemento dentro del sistema. Las leyes mecánicas son meras leyes estructurales... de una estructura invariante de respectividad; no son leyes de causación de estados”. Citado en ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991, pág. 53.

absoluto es pues el mundo en tanto que único sistema dinámico de sistemas, única sustantividad en sentido estricto. Lo absoluto es un absoluto respectivo, y dado que tal respectividad es físico-natural, digámoslo bellamente con Zubiri: “lo natural es como el ojo de la cerradura de la llave de lo absoluto.” (**SH**, 177).

Vitoria-Gasteiz, julio de 1994.

BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

A) ESPECÍFICA SOBRE XAVIER ZUBIRI:

- LIBROS:

* AISA, ISABEL, *La unidad de la Metafísica y la Teoría de la Intelección de Xavier Zubiri*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1987. (Tesis).

* ALVAREZ POLO, M^a Jesús, *Historia e historicidad en Xavier Zubiri*. Universidad Autónoma. Madrid, 1989. (Tesis).

* BASABE MARTIN, Alberto, *La metafísica realista de Xavier Zubiri*, Cuadernos Universitarios (EUGT-Mundaiz), San Sebastián, 1991.

* CASADO LAMOCA, Julián, *El diálogo de Zubiri con Kant acerca de la estructura del sentir humano*. Universidad Complutense. Madrid, 1986. (Tesis).

* CASTRO DE ZUBIRI, CARMEN, *Xavier Zubiri. Breve recorrido de una vida*. Santander. Amigos de la cultura científica, 1986.

* CASTRO DE ZUBIRI, CARMEN, *Biografía de Xavier Zubiri*. Edinford S. A., Málaga, 1992.

* ELLACURÍA, I., *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*, Universidad Complutense, Madrid, 1965. (Tesis).

* ELLACURIA, I., *Sobre la Esencia de Xavier Zubiri. Indices*. Sdad. de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1965.

* FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: El realismo radical*. Madrid, Cincel, 1988.

* GARAGORRI, P., *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega y Zubiri*. Alianza-Universidad, Madrid, 1985.

- * GARRIDO ZARAGOZA, J. J., *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*. Valencia, Pontificia Universitas Gregoriana, 1984.
- * GOMEZ CAMBRES, G., *La inteligencia humana. Introducción a Zubiri II*. Málaga, Agora, 1986.
- * GRACIA, DIEGO, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid, Labor, 1986.
- * LACILLA RAMAS, M^a Fernanda, *La respectividad en Zubiri*, Universidad Complutense. Madrid, 1989. (Tesis).
- * LAZCANO, Rafael, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Revista Agustiniiana, Madrid, 1993.
- * LOIZAGA LATORRE, G., *Realidad y dinamismo en la intelección sentiente. (Análisis de la trilogía zubiriana)*. San Sebastián, Pontificia Universitas Gregoriana. 1986.
- * MARTÍNEZ DE ILARDUYA, J. M., *La volición en Xavier Zubiri*, Universidad de Deusto, 1993. (Tesis en microfichas).
- * PINO CANALES, J. F., *Inteligencia y tiempo en Xavier Zubiri. La estructura tempórea de la intelección*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1992. (Tesis).
- * PINTOR RAMOS, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Lección inaugural del curso académico 1979-1980, Universidad Pontificia, Salamanca, 1979.
- * PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Universidad Pontificia, Salamanca, 1993.
- * PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia, Salamanca, 1994.
- * SAEZ CRUZ, Jesús, *Mundinidad y transcendencia en Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1990. (Tesis).
- * SAVIGNANO, A. *Psicologismo e giudixio in M. Heidegger-X. Zubiri-J. Marechal*, La Garandola, Padova, 1976.
- * SANGUINETTI, Francisco, *Xavier Zubiri, Pensiero filosofico e sceinza moderna*, la Garangola, Padova, 1975.
- * SERRANO VARGAS, M^a. Vicenta, *El realismo filosófico de Zubiri*, Universidad de La Laguna, Tenerife, 1989.
- * WESSELL, Leonard Jr., *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*. Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1992.

- ARTICULOS:

* AISA, Isabel, "De la posibilidad de perspectivas o niveles de la transcendentalidad. A propósito del orden transcendental de Xavier Zubiri", *Thémata*, 4, (1987), págs. 7-13.

* ALLUNTIS, F., "La sustantividad según Xavier Zubiri", *Letras de Deusto*, 21, (1981), págs. 63-77.

* ALLUNTIS, F., "Esencia, especiación, evolución en Xavier Zubiri", *Verdad y Vida*, 39, (1981), págs. 245-260.

* ALLUNTIS, F., "Meditaciones zubirianas: aprehensión primordial", *Letras de Deusto*, 43, (1989), págs. 121-145.

* ALLUNTIS, F., "Meditaciones zubirianas: logos y razón". *Verdad y Vida*, 47, (1989), págs. 285-304.

* ALLUNTIS, F., "Meditaciones zubirianas. Talidad y transcendencia", *Letras de Deusto*, 46, (1990), 109-131.

* ALVAREZ POLO, M^a Jesús, "Presupuestos fundamentales para la comprensión de la historicidad en Xavier Zubiri", *Cuadernos de Pensamiento*, 1, (1987), págs. 91-106.

* BACIERO, C., "Metafísica de la individualidad", en *Realitas-I*, Madrid, Sdad. de Estudios y Publicaciones, 1974, páginas 159-219.

* BACIERO, C., "Conceptuación metafísica del 'de suyo'", en *Realitas-II*, 1976, páginas 313-350.

* BAÑÓN, Juan, "La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri", en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 18, (1991), págs. 65-80.

* BAÑÓN, Juan, "Reidad y campo en Zubiri", en *Revista agustiniana*, 103, (1993), págs. 233-265.

* BAÑÓN, Juan, "Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri". *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 19, (1992), págs. 287-312.

* BOLADO, Gerardo, "La concepción zubiriana de lo físico en 'El hombre y Dios'", en *Revista agustiniana*, 103, (1993), págs. 3-53.

* CAMPO, Alberto del, "La función transcendental en la filosofía de Zubiri", en *Realitas-I*, 1974, páginas 141-157.

* CAMPO, Alberto del, "El hombre y el animal", en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, páginas 239-279.

* CAPONIGRI, A. Robert "The Philosophy of Xavier Zubiri. An introduction", en *Realitas-III-IV*, Madrid, 1979, páginas 567-589.

- * CEREZO GALÁN, Pedro, "El giro metafísico en Zubiri", en *El Ciervo*, 507-509, (1993), pp. 8-10.
- * CONILL SANCHO, Jesús, "Hacia una antropología de la experiencia", en *Estudios Filosóficos*, 106, (1988), pág. 459-493.
- * CONILL SANCHO, Jesús, "Fenomenología y metafísica. (Husserl, Ortega y Zubiri)", en *Estudios Filosóficos*, 38 (1989), págs. 375-390.
- * CONILL SANCHO, J., "Una metafísica estructural de la evolución", en *Revista de Filosofía*, 3, (1990), págs. 265-276.
- * ELLACURÍA, I., "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri", *Estudios de Deusto*, 14, (1966), págs. 245-285; 523-547.
- * ELLACURIA, I., "La idea de Filosofía de Xavier Zubiri", en *Homenaje a X. Zubiri-II*. t. 1., Moneda y Crédito, Madrid, 1970, páginas 459-524.
- * ELLACURIA, I., "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", en *Realitas-I*, 1974, páginas 71-139.
- * ELLACURIA, I., "El espacio", en *Realitas-I*, 1974, páginas 479-514.
- * ELLACURIA, I., "Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri", en *Realitas-II*, 1976, páginas 49-137.
- * ELLACURIA, I., "Biología e inteligencia", en *Realitas-III-IV*, Madrid, 1979, páginas 281-285.
- * ELLACURIA, I., "Aproximación a la obra filosófica de X. Zubiri", en el librito homenaje titulado *Zubiri (1898-1983)*, Vitoria, Dpto. de Cultura del Gobierno Vasco, 1984. Ed. al cuidado de TELLECHEA IDIGORAS, J.I. Págs. 37-66.
- * ELLACURIA, I., "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", en *Ponencias del congreso de filosofía, ética y religión* del II Congreso Mundial Vasco, Ed. Gobierno Vasco, Vitoria, 1987, pág. 5-18. También publicado en PALACIOS, X. y JARAUTA, F (eds.), *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*. Anthropos, Barcelona, 1988, págs. 169-195.
- * FERNANDEZ CASADO, C., "Enfoque de la estética desde la filosofía de Zubiri", en *Realitas-I*, 1974, páginas 221-291.
- * GÓMEZ CAMBRES, G., "Experiencia, sujeto y razón en Zubiri", *Pensamiento*, 176, (1988), págs. 403-422.
- * GONZALEZ, Antonio, "La idea de mundo en la filosofía de Zubiri", *Miscelánea Comillas*, 44, (1986), págs. 485-521.
- * GRACIA GUILLEN, D., "Materia y Sensibilidad" en *Realitas-II*, 1976, páginas 203-243 .

* GRACIA GUILLEN, D., "La historia como problema metafísico", en *Realitas-III-IV*, Madrid, 1979, páginas 79-149.

* GRACIA GUILLEN, D., "Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad". En el libro homenaje titulado *Zubiri (1898-1983)*, Vitoria, Dpto. de Cultura del Gobierno Vasco, 1984. Ed. al cuidado de TELLECHEA IDIGORAS, J.I. Págs. 73-137.

* GRACIA GUILLEN, D., "El binomio vida-muerte en la filosofía de Zubiri", en *La biología frente a la ética y el derecho*. VI cursos de verano en San Sebastián. Servicio editorial de la U. P. V., San Sebastián, 1988, págs. 51-78.

* HERNAEZ, R., "Literatura: ¿realidad o irrealidad? La concepción de Xavier Zubiri de la novela", en *Letras de Deusto*, 39, (1987), págs. 187-191.

* LAIN ENTRALGO, P., "Xavier Zubiri en el pensamiento español", en *Homenaje a X. Zubiri-I*, 1953, páginas 137-152. Reimpreso también en *Alcalá*, revista universitaria española, núms. 32-6 (1953), páginas 3-5, Madrid. Igualmente reimpreso en LAIN ENTRALGO, P., *La empresa de ser hombre*, Madrid, Taurus, 2a. edic., 1963, páginas 183-195. La primera edición de este libro es de 1958.

* LAIN ENTRALGO, P., "Zubiri hacia el futuro", en *Zubiri (1898-1983)*, Vitoria, 1984, págs. 143-168.

* LOPEZ QUINTAS, A., "Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri", en *Homenaje a X. Zubiri-II*, 1970, T. II, páginas 215-48.

* LOPEZ QUINTAS, A., "La metafísica de Xavier Zubiri y su proyección al futuro", en *Realitas-I*, 1974, páginas 457-476.

* LOPEZ QUINTAS, A., "La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación", en *Realitas-II*, 1976, páginas 477-542.

* MARÍN, Nicolás, "Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri", *Pensamiento*, 42, (1986), págs. 87-102.

* MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, "Naturaleza e Historia en Ortega y Zubiri", en *Revista agustiniana*, 103, (1993), págs. 311-333.

* MONSERRAT, J., "El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia", en *Realitas-II*, Madrid, 1976, páginas 139-202.

* MONTERO MOLINER, F., "Esencia y respectividad según Xavier Zubiri" en *Realitas-I*, Madrid, 1974. páginas 437-455.

- * NIÑO MESA, Fidedigno, "La praxis histórica de liberación desde el pensamiento de Xavier Zubiri", en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 20 (1993), págs. 263-291.
- * PINTOR-RAMOS, A., "Zubiri y la fenomenología", en *Realitas-III-IV*, Madrid, 1979, páginas 389-565.
- * PINTOR-RAMOS, A., "Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 9, (1982), págs. 201-218.
- * PINTOR-RAMOS, A., "X. Zubiri. In Memoriam", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 10, (1983); págs. 299-305.
- * PINTOR-RAMOS, A., "El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 10, (1983); págs. 55-78.
- * PINTOR-RAMOS, A., "La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 13, (1986); págs. 277-314.
- * PINTOR-RAMOS, A., "El lenguaje en Zubiri", en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 14, (1987), págs. 93-133.
- * PINTOR-RAMOS, A., "El hecho moral en Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 17, (1990), págs. 199-217.
- * PINTOR-RAMOS, A., "Realidad y bondad transcendental en Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 18, (1991), págs. 81-118.
- * PINTOR-RAMOS, A., "La filosofía y su historia en Zubiri", en *Revista agustiniana*, 103, (1993), págs. 267-310.
- * RABADE ROMEO, S., "Luces y sombras en la gnoseología de Zubiri", *Diálogo filosófico*, 25, (1993), págs. 78-81.
- * RIAZA, M., "El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl", en *Homenaje a X. Zubiri-II*, 1970, t.II., páginas 559-84.
- * RIAZA, M., "Una línea de experiencia que pasa por Kant" en *Realitas-I*, 1974, páginas 399-436.
- * RIAZA, M., "Sobre la experiencia de Zubiri", en *Realitas-II*, Madrid, 1976, páginas 245-311.
- * RIVERA DE VENTOSA, E., "El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica", en *Realitas-III-IV*, Madrid, 1979, páginas 339-366.
- * RUBIO, Luciano, "Reflexiones sobre la filosofía de Xavier Zubiri", en *Revista agustiniana*, 103, (1993), págs. 195-232.
- * SAEZ CRUZ, Jesús, "La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 19, (1992), págs. 313-362.

* SAEZ CRUZ, Jesús, "La intelección sentiente y la radicación en la realidad, según X. Zubiri", *Sancho el Sabio*, 3, (1993), págs. 167-206.

* SANCHEZ REY, M^a del Carmen, "El horizonte posthegeliano de la filosofía: Zubiri", *Thémata*, 9, (1992), págs. 331-359.

* SANCHEZ VENEGAS, Juana, "El concepto de verdad en X. Zubiri", *Estudios filosóficos*, 99 (1986), págs. 337-346.

* TIRADO SAN JUAN, Victor Manuel, "Experiencia originaria en Husserl y Zubiri", en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 20 (1993), págs. 245-262.

* TORRES QUEIRUGA, Andrés, "Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: el estatuto de la inteligencia primordial", en *Revista agustiniana*, 103, (1993), págs. 121-164.

B) GENERAL:

* ABELLÁN, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, [tomo 5 (III), *De la Gran Guerra a la Guerra Civil española (1914-1939)*], Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

* AGUIRRE OAR, J. M., *Vida, obra y época de don Julián de Ajuriaguerra*, (tesis doctoral), U. P. V., 1991.

* ARACIL, Javier, *Máquinas, sistemas y modelos. Un ensayo sobre sistémica*, Tecnos, Madrid, 1986.

* ARISTÓTELES, *Metafísica*, 5^a ed. trilingüe por V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1987.

* ARTAMENDI MUGUERZA, J. A., *Notas para un proyecto cultural vasco*. Haranburu, San Sebastián, 1982,

* ATLAN, Henri, *Con razón y sin ella. Intercrítica de la ciencia y del mito*. Tusquets, Barcelona, 1991.

* AYALA, F. J.-DOBZHANSKY, T., *Estudios sobre la filosofía de la biología*, Ariel, Barcelona, 1983.

* BERTALANFFY, L. von, *Teoría general de los sistemas*, FCE, 1981, Madrid.

* BERTALANFFY, L. von, *Perspectivas en la teoría general de los sistemas*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.

* BERTALANFFY, L. von, *Robots, hombres y mentes, La psicología en el mundo moderno*, Guadarrama, Madrid, 1974.

* CASTRODEZA, Carlos, "De la epistemología popperiana a la epistemología darwinista", en *Revista de filosofía*, 8 (1992), págs. 329-350. Reeditado en SCHWARTZ, Pedro, et alii (eds.), *Encuentro con Karl Popper*, Alianza, Madrid, 1993, págs. 132-164.

* CONILL, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

* DANTO, A., *Qué es Filosofía*, Alianza, 1976.

* DAVIES Philip-HERSH Reuben, *Experiencia matemática*, M.E.C.-Labor, Barcelona, 1988.

* DELBRÜCK, Max, *Mente y materia. Ensayo de epistemología evolutiva*. Alianza Universidad, Madrid, 1986.

* DELEUZE, Gilles-GUATTARI, Felix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.

* ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991.

* FERRATER MORA, José, *El ser y el sentido*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

* FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, Círculo de lectores, Barcelona, 1991.

* FEUERBACH, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842), Labor, 1976.

* GARCÍA BACCA, Juan David, *Existencialismo*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Mexico, 1962.

* GRACIA, Diego, *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1989.

* GURMÉNDEZ, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, F.C.E., Madrid, 1981

* GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1986.

* GUY, Alain, *Historia de la filosofía española*. Anthropos, Barcelona, 1985.

* HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, FCE, Mexico, 1987.

- * HUSSERL, *Experiencia y juicio*, UNAM, México, 1980.
- * HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*. Alianza, Madrid, 1982.
- * KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1978.
- * KIRK-RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1969.
- * KOLAKOWSKI, Leszek, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Alianza, 1983.
- * LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
- * LASZLO, Ervin, *Evolución: La gran síntesis*. Espasa-Calpe, Madrid, 1988.
- * LASZLO, E. *Hacia una filosofía de sistemas*, Cuadernos Teorema, nº 42, 1981.
- * LEINFELLNER, Werner, "Grundtypen der Ontologie", en *Sprache, Logik und Philosophie*, Akten des 4 Internationalen Wittgenstein Symposiums. 28 August bis 2 September 1979, Kirchberg/Wechsel (Österreich), Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1980, Seiten 124-131.
- * LEINFELLNER, Werner, "Ontology of Evolution: Ontology of Becoming or Becoming of an Ontology", en *Sprache und Ontologie*, Akten des 6 Internationalen Wittgenstein Symposiums. 23 bis 30 August 1981, Kirchberg/Wechsel (Österreich), Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1982, Seiten 367-376.
- * LÓPEZ ARANGUREN, J. L. *Ética*, Alianza Universidad, 1981.
- * LORENZ, Konrad, *La otra cara del espejo*, Plaza & Janés, Barcelona, 1985.
- * LORENZ K.-WUKETITS F., *La evolución del pensamiento*. Argos-Vergara, Barcelona, 1984.
- * MONSERRAT, Javier, *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1992 [reimpresión].
- * MORIN, Edgar, *El paradigma perdido*, Kairós, Barcelona, 1992 [4ª ed.].
- * MOSTERÍN, Jesús, *Conceptos y teorías en la ciencia*, Alianza, Madrid, 1984.
- * MOULINES, C. Ulises, *Exploraciones metacientíficas*, Alianza, Madrid, 1982.

* MOULINES, C. Ulises, "Los términos teóricos y los principios puente: una crítica de la (auto)crítica de Hempel" en LEÓN OLIVÉ-A. R. PÉREZ RANSANZ (comp.), *Filosofía de la Ciencia: teoría y observación*, Siglo XXI, México, 1989.

* NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Rev. Teorema, 1980.

* ORTEGA Y GASSET, *Sobre la razón histórica*, (1940), en *Obras completas*, Alianza, tomo 12.

* ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1983, tomo 3.

* ORTIZ-OSÉS, Andrés, "Hermenéutica filosófica", en AA.VV., *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*. San Esteban, Salamanca, 1985, págs. 97-116.

* PACHO, Julián, "Fisiomorfismo de la razón versus racionalismo. Implicaciones ontoepistémicas de la teoría evolucionista del conocimiento", *Pensamiento*, 186, (1991), págs. 219-238.

* PACHO, J. - URSUA, N., *Razón, evolución, ciencia. Problemas de la teoría evolucionista del conocimiento*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1990.

* PALACIOS, Xabier, *Jean Piaget y las ciencias humanas*. Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados. Vitoria, 1994.

* PANIKER, Salvador, *Aproximación al origen*, Kairós, Barcelona, 1989 [5ª ed.].

* PFÄNDER, *Lógica*, Espasa-Calpe, [2º ed.], Buenos Aires, 1940.

* PIAGET, Jean, *Biología y conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognoscitivos* (1967), Siglo XXI, Madrid, 1977.

* PIAGET, Jean, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. (1965). Península, Barcelona, 1970.

* POPPER, *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Tecnos, 1985.

* POPPER-ECCLES, *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980.

* RIEDL, R, *Biología del conocimiento. Los fundamentos filogenéticos de la razón*, Labor, Barcelona, 1983.

* RUSE, Michael, *Tomándose a Darwin en serio. Implicaciones filosóficas del darwinismo*, Salvat, Barcelona, 1989.

* RUSSELL, Bertrand, *Misticismo y Lógica*. (1917), en *Obras completas*, tomo II, Madrid, 1973.

* STEGMÜLLER, W., "La concepción estructuralista: panorama, desarrollos recientes y respuestas a algunas críticas", en *Teorema*, 1-2 (1982), págs. 159-179.

* STEGMÜLLER W., *Estructura y dinámica de teorías*, Ariel, Barcelona, 1983.

* SUBIRATS, Eduardo, *El alma y la muerte* Anthropos, Barcelona, 1981.

* UNAMUNO, Miguel de, *Del Sentimiento trágico de la vida*. Austral, 1971.

* URSUA, Nicanor, *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*. Anthropos, Barcelona, 1993.

* URSUA, Nicanor, "Epistemología evolucionista, teoría evolucionista del conocimiento: ¿una nueva revolución copernicana?", *Estudios filosóficos*, 103, (1987), págs. 519-548.

* VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Tecnos, Madrid, 1987.

* VOLLMER, G., *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Hirzel, Stuttgart, 1975.

* WUKETITS, F. M., "Die Organisation des Lebendigen: Aspekte zu einer Bio-ontologie". En *Sprache und Ontologie*. Akten des 6. Internationalen Wittgenstein Symposiums. 23 bis 30 august, 1981., Kirchberg/wechsel (Österreich), Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1982, Seiten, 377-379.

ÍNDICE ONOMÁSTICO:

- Abellán, *nota* 11.
Adler, R., *nota* 146.
Aguirre Oar, *nota* 144.
Agustín, 11
Aisa, 87; 90; 187; *notas* 67, 70, 153.
Ajuriaguerra, 177
Alexander, 170
Alluntis, F., *nota* 92
Aracil, J., *notas* 50, 140
Aranguren, 20; 197; *notas* 17, 163, 169
Aristóteles, 19; 22; 29; 30; 37; 38; 39; 40; 41; 53; 54; 55; 64; 87; 96; 105; 117; 140; 175; 192; 219; 220; 222; *notas* 36; 107
Artamendi, J. A., *nota* 82
Atlan, 35; *nota* 34
Avicena, 16
Ayala, F. J., *nota* 53
- Baciero, C, *nota* 51
Bañón, J., *nota* 86, 90
Bertalanffy, 36; 48; 50; 51; 90; 91; 172; *notas* 48, 49, 55, 57, 70, 71, 104, 134
Bolado, G., *nota* 81
Bunge, M., *nota* 50
- Calov, A., *nota* 73
Carnap, *nota* 123
Caturelli, *nota* 1
Cerezo, P., *nota* 3
Cezanne, *nota* 82
Chomsky, *nota* 135
Clauberg, 73
Cohen, N., *nota* 146
Cohen, P. J., *nota* 98
Comte, 125
Conill, 16; *notas* 13, 92
Copérnico, 222
- Danto, 12; *nota* 10
Davies, P. J., *nota* 121
Delbrück, 168
Deleuze, *nota* 103
Demócrito, 100; *nota* 78
Descartes, 12; 32; 43; 72; 73; 82; 100; 139; 141
Díaz, C., *nota* 161
Dilthey, 166
Dobzhansky, *nota* 53
- Eccles, *notas* 132, 135, 149
Einstein, 81; 222; 223
Ellacuría, 23, 99, 169, 174, 206; *notas* 1, 19, 20, 38, 76, 79, 130, 131, 141, 143, 148, 179
- Felten, D., *nota* 146

Fermat, 164
 Fernández Casado, *notas* 77, 168
 Fernández de la Mora, *nota* 1
 Ferrater Mora, 223; *notas* 15, 73, 93, 178
 Ferraz Fayos, 1; *nota* 1
 Feuerbach, 16; 18; *nota* 14
 Feyerabend, 155; 164

Gadamer, *notas* 104, 164
 Galeno, *nota* 78
 Galileo, 22
 Galparsoro, *nota* 52
 García-Bacca, 19; *nota* 16
 Garrido Zaragoza, *notas* 1, 30, 89, 94, 96
 Gödel, 164; *nota* 98
 Gómez Caffarena, *nota* 59
 Gómez Cambres, *nota* 177
 Gracia, 5; 6; 27; 111; 169; 208; *notas* 1, 4, 7, 14, 23, 73, 88, 92, 130, 145, 170
 Guattari, F., *nota* 103
 Gunther, *nota* 35
 Gurméndez, C., *nota* 165
 Guthrie, *nota* 78
 Gutke, *nota* 73

Habermas, *nota* 12
 Hamilton, *nota* 93
 Hegel, 11; 32; 37; 41; 42; 43; 64; 85; 150; 154; 161; 210; 211
 Heidegger, 19; 81; 82; 83; 109; 117; 166; 188; 197; 208; 216; 223; *notas* 2, 7, 22, 60, 65, 66, 169
 Heisenberg, 164
 Hempel, *notas* 123, 128
 Heráclito, *nota* 69
 Hernáez, R., *nota* 106
 Hersch, R., *nota* 121
 Hirschberger, *nota* 2
 Hume, 155; 217; *nota* 135
 Husserl, 12; 18; 32; 37; 44; 45; 46; 64; 109; 117; 136; 141; 144; 188; 198; 216; *notas* 2, 22, 85, 109, 110, 165

Izuzquiza, I., *nota* 51

Jay Gould, S., 183

Kant, 19; 26; 32; 43; 73; 105; 117; 149; 150; 154; 156; 161; 197; 205; 209; 210; 211; 216; 217; 218; 221; 222; *notas* 22, 27, 75, 164, 172
 Kimura, 183
 Kirk, *nota* 78
 Kolakowski, 45; *nota* 42
 Kotarbinsky, T., *nota* 15
 Kuhn, 155; 164; *nota* 122

Lacilla Ramas, *nota* 27
 Laín Entralgo, 66; 137; *notas* 56, 108, 139, 141
 Lakatos, *nota* 121
 Lazslo, *nota* 150
 Leibniz, 11; 149; 161

Leinfellner, *nota* 49
León Orive, *nota* 128
Lledó, E., *nota* 104
Loizaga Latorre, 196; *notas* 27, 92, 162
Locke, *nota* 135
López Quintás, *nota* 1
Lorenz, K., 48; 168; 170; 171; *notas* 24, 133, 134, 135, 137, 142
Luhmann, N., *nota* 51

Marquínez Argote, *nota* 1
Martínez de Ilarduya, 195; *notas* 77, 161, 166
Maury Buendía, *nota* 159
Mentre, F., *nota* 73
Monserrat, J., 106; *notas* 1, 83, 129
Montalanti, G., *nota* 53
Morgan, 170
Mosterín, J., *nota* 127
Morin, E., 184; *notas* 35, 151
Moulines, 155; *notas* 125, 126, 128

Nagel, *nota* 123
Newton, 36; 218
Nietzsche, 15; 16; 55; 56; *nota* 52

Ortega, 18; 25; 223; *notas* 9, 11, 103, 111, 149
Ortiz-Osés, *notas* 1, 152

Pacho, J., *notas* 44, 97, 138
Palacios, X., *notas* 121, 176
Paniker, S., 97; *nota* 74
Papini, G., *notas* 52, 87
Parménides, *nota* 69
Pérez Ransanz, *nota* 128
Pfänder, *nota* 109
Piaget, 168; 171; 177; *notas* 121, 134, 135, 144, 176
Pintor-Ramos, 22; 77; 124; 126; 127; 136; 194; 205; 212; *notas* 1, 7, 14, 18, 60, 61, 86, 92, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 157, 160, 166, 169, 173, 174
Platón, 19; 37; 45; 54; 78; 100; 158; 211
Poch, *nota* 159
Popper, *notas* 25, 121, 123; 132, 135, 149
Prigonine, *nota* 140
Protagoras, *nota* 5

Ramsey, *nota* 123
Raven, *nota* 78
Reichenbach, *nota* 123
Riaza, *nota* 85
Riedl, 48; 168
Rof Carballo, *nota* 70
Rorty, 155; 164; *nota* 3
Russell, *nota* 119

Saez Cruz, 34; *notas* 13, 32, 62, 90
Sapir, *nota* 104
Sartre, 109; 197
Scheler, 194; 197; *notas* 60, 84

Serrano Vargas, *nota* 1
Sharfstein, *nota* 8
Sneed, 155; *nota* 122
Sócrates, *nota* 5
Stegmüller, 155; 160; *nota* 123
Subirats, 73; *nota* 58

Teilhard de Chardin, 207
Tetens, *nota* 75
Torres Queiruga, *nota* 100
Turing, *nota* 140

Uexküll, 175; *notas* 84, 104
Unamuno, 25; *nota* 21
Ursua, N., *notas* 52; 142

Veyne, 212
Villacañás, J. L., *nota* 172
Vollmer, 48; 168; 172; 175; *notas* 24, 136, 142

Weismann, 177
Wessell, 1; 111; 112; *notas* 1, 37, 89, 91, 92
Whorf, *nota* 104
Widmer, *nota* 12
Wiles, A., 164
Wilson, E., 207
Wittgenstein, 216
Wolff, 161
Wuketits, 48; 49; 57; 168; 173; 181; 184; *notas* 24, 45, 135, 137, 142

Yela, M., *notas* 104, 174