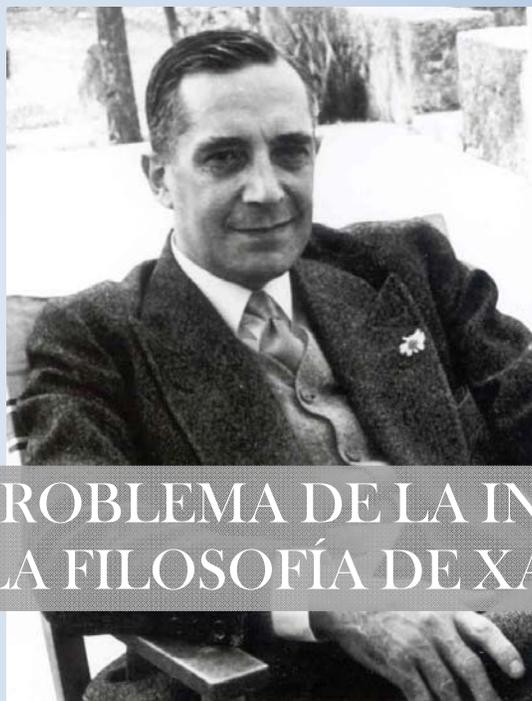


UNAM

EL PROBLEMA DE LA INTELIGENCIA EN LA FILOSOFÍA DE XAVIER ZUBIRI



Lic. Fernando E. Ortiz Santana

Tesis para obtener el grado de
Maestro en Filosofía

Asesor: Dr. Jorge E. Linares Salgado

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

**Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas**

Universidad Nacional Autónoma de México



junio 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mis padres, Roberto y Silvia,
por darme la oportunidad de vivir...*

TUTOR NACIONAL: Dr. JORGE ENRIQUE LINARES SALGADO
Profesor del Seminario Monográfico de Ética
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México,
Miembro del SNI (Sistema Nacional de Investigadores)

CO-TUTOR EXTRANJERO: DIEGO GRACIA GUILLÉN, MD, PhD
Profesor de Historia de la Medicina y Bioética
Facultad de Medicina
Universidad Complutense de Madrid
Director de la Fundación Xavier Zubiri

AGRADEZCO A LAS SIGUIENTES INSTITUCIONES POR EL APOYO DURANTE ESTE
PROYECTO:



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



CONSEJO NACIONAL DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA

FUNDACIÓN
Xavier
ZUBIRI

FUNDACIÓN XAVIER ZUBIRI

Cuando el ser humano y la razón creyeron serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedaron, en cierto modo, anonadados. De esta suerte, el ser humano del siglo XX se encuentra más sólo aún; esta vez, sin mundo, sin Dios y sin sí mismo. Singular condición histórica. Intelectualmente, no le queda al ser humano de hoy más que el lugar ontológico donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existencia. Es la soledad absoluta. A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío: se refugia en la reviviscencia mnemónica de un pasado; exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo; marcha veloz a la solución de los problemas cotidianos. Huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del ser humano actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea. [...] Pero si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbræ silentes*, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea.

NHD, 56

Xavier Zubiri

ÍNDICE

❖ INTRODUCCIÓN ❖

EL PROBLEMA DE LA INTELIGENCIA

El problema de la inteligencia en Zubiri.....	8
---	---

❖ CAPÍTULO 1 ❖

ANÁLISIS DE LA INTELIGENCIA CONCIPIENTE

§ 1 Inteligencia Conciente	14
a) <i>Preterición</i>	14
b) <i>Reducción</i>	16
c) <i>Superación</i>	18
§ 2 Panorama de la filosofía a la luz de la inteligencia conciente	20
I. Logificación de la intelección	21
II. Entificación de la realidad	25
A. La pérdida del fundamento: de la naturaleza a la nada	26
a) <i>Conversión</i>	27
b) <i>Asunción</i>	38
c) <i>Consagración</i>	42

❖ CAPÍTULO 2 ❖

ANÁLISIS DE LA INTELIGENCIA SENTIENTE

§ 3 Análisis de la inteligencia por su constitución	49
I. A qué se le debe llamar inteligencia	49
a) La realidad <i>en</i> la inteligencia	49
b) La inteligencia <i>en</i> la realidad	56
c) Realidad <i>en aprehensión</i>	62
d) <i>Aprehensión como impresión de realidad</i>	65
§ 4 Análisis de la inteligencia por su función	71
I. La aprehensión primordial de realidad	71
II. El momento esencial del acto de intelección: la actualización de la realidad	74

§ 5 De vuelta a la realidad: la reificación del ser	79
I. Inteligización del logos	79
Primer momento: el campo de realidad	79
Segundo momento: la intelección campal de realidad	82
II. La reificación del ser	86
Apéndice 1 Consideraciones sobre la hábitud y la formalización	90
Apéndice 2 Consolidación y autonomía de la inteligencia sentiente	94
a) Qué es una facultad	94
b) ¿Qué significa ser autónoma?	98

✿ CONCLUSIÓN ✿
INTELIGENCIA Y REALIDAD

Inteligencia sentiente y realidad	102
Bibliografía	106

Para facilitar la lectura de las notas a pie de página, los títulos que componen la obra de Xavier Zubiri serán abreviados de la siguiente forma:

- *Cinco lecciones de filosofía* (CLF)
- *Cursos universitarios Vol. 1* (CU1)
- *El hombre: lo real y lo irreal* (HRI)
- *El hombre y Dios* (HD)
- *El hombre y la verdad* (HV)
- *El problema filosófico de la historia de las religiones* (PFHR)
- *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (PTH)
- *Escritos menores (1953 - 1983)* (EM)
- *Espacio. Tiempo. Materia* (ETM)
- *Estructura dinámica de la realidad* (EDR)
- *Inteligencia y logos* (IL)
- *Inteligencia y razón* (IRA)
- *Inteligencia y realidad* (IRE)
- *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (PFMO)
- *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD)
- *Primeros escritos (1921-1926)* (PE)
- *Sobre el hombre* (SH)
- *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)* (SP)
- *Sobre el sentimiento y la volición* (SSV)
- *Sobre la esencia* (SE)
- *Sobre la realidad* (SR)
- *Tres dimensiones del hombre: individual, social, histórica* (TD)

 INTRODUCCIÓN 

EL PROBLEMA DE LA INTELIGENCIA

El pensamiento de Xavier Zubiri, a lo largo de toda su vida, se desarrolló como estricta filosofía. Pero dentro de su andar, por intereses muy específicos, el pensador vasco tuvo a bien recorrer varios parajes filosóficos de distinta índole. Encontramos en algunos textos un esbozo de antropología (SH), en otros un acercamiento a la ciencia positiva (ETM, EDR), algunos más fueron una historia de la filosofía (CLF, PFMO), otros tienen fragmentos sobre estética (SSV), algunos más hablan sobre la creación del “mundo social” (HRI, TD); pero los especialistas concuerdan que por encima de aquellos problemas (que no por eso dejan de ser importantes), el problema —o más bien deberíamos decir los problemas centrales— de la filosofía de Zubiri son: el problema de la realidad, el problema de la inteligencia y el problema de Dios.

Zubiri dedicó gran parte de su vida a tratar estos tres problemas fundamentales: en 1962 publicó *Sobre la esencia*, que trataba el problema de la realidad; entre 1980 y 1983 publicó la Trilogía *Inteligencia sentiente* que, como su nombre lo dice, se hace un análisis del acto formal de intelección; y en 1984 ya de forma póstuma, salió a la venta *El hombre y Dios*. Como bien lo dice el propio Zubiri, que el estudio de la realidad haya sido abordado muchos años antes que el de la inteligencia no indica primordialidad de uno sobre otro, pues realidad e intelección son congéneres. Además, en sentido estricto, tenemos ya en *Sobre la esencia* y escritos posteriores a éste (SR, EDR, HV) una cierta conceptualización de la inteligencia. No sin olvidar, en ese mismo sentido, los textos con respecto al problema de Dios, que son largos y numerosos (NHD, PFHR, PTH). Nosotros abordaremos “el problema de la inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri”, porque ya en otros lugares hemos analizado el concerniente a la realidad¹. Y queda como futuro proyecto el abordar el problema de Dios.

Ahora bien, ¿cómo abordar el problema de la inteligencia?, sabemos que este problema no sólo es uno de los fundamentales en el pensamiento zubiriano, sino que es uno de los problemas más importantes en la historia de la filosofía. Son tantas y tan

¹ Cf. F. Ortiz, “El problema de la realidad en la filosofía de Xavier Zubiri”, *Tesis de licenciatura*, UNAM, México 2007.

diversas las posturas acerca de la inteligencia que parecería descabellado querer enmarcar todos los estudios filosóficos bajo un mismo horizonte; sin embargo, el propio Zubiri nos da la clave para abordar este problema correctamente.

¿Qué es pues inteligir? A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea. Pero esto es una ingente vaguedad, porque no se nos ha dicho en qué consiste formalmente el inteligir en cuanto tal. Se nos dice a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia las conceptúe y juzgue de ellas. Pero sin embargo no se nos dice ni qué sea formalmente sentir, ni sobre todo qué sea formalmente inteligir.²

Pues bien, ahora sabemos que, a pesar de que se ha abordado el problema de la inteligencia desde muy diversas perspectivas a lo largo de la historia de la filosofía, dice Zubiri —no se nos ha dicho qué sea formalmente el inteligir—. Esta afirmación parece ser demasiado general, por lo que es menester aclarar lo que quiere decir el filósofo español.

En primer lugar, el acto formal de intelección es aprehender lo real como real, y por otro lado, pero no en oposición, el sentir consiste formalmente en aprehender lo real en impresión. Esto es importante no olvidarlo: en la filosofía de Xavier Zubiri no podemos hablar sólo de la intelección, esto es, sin hacer referencia explícita a la sensibilidad, pues en su filosofía inteligencia y sensibilidad forman una unidad estructural.³ En segundo lugar, sentir e inteligir no son dos actos numéricamente distintos; tampoco actos de dos

² X. Zubiri, *IRE*, pp. 11-12.

³ Aquí encontramos la primera diferencia entre el pensamiento de Zubiri y el resto de la tradición filosófica. La filosofía ha pensado que la inteligencia es una facultad “una”, así como la sensibilidad. Y ha considerado que los sentidos nos dan cosas reales y que es así como están dadas. Por lo tanto, la inteligencia si algo tiene que hacer con las cosas, es lo que los sentidos no pueden hacer, que es entenderlas y saber lo que son. Se nos dice: los sentidos nos presentan cosas, pero ¿qué son las cosas?, esto no nos lo pueden decir los sentidos, los cuales sólo nos dan los datos para contestar esa pregunta. Esa pregunta, entonces, no se la puede plantear más que la inteligencia. Es la inteligencia la que con los datos de los sentidos y las relaciones primarias y elementales que la razón establece entre esos datos, la que va a decirnos qué son las cosas reales. En pocas palabras, los datos de la sensibilidad no hacen sino plantear un problema a la inteligencia, que es la que tiene que resolverlo. Los sentidos, por tanto, no nos dicen lo que es la realidad. Por el contrario, en la filosofía de Zubiri no podemos eliminar la sensibilidad, ni darle un papel menor en el proceso de intelección. Para él, la función del dato sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la vía primaria de acceso a la realidad. La sensibilidad es la vía de acceso de la inteligencia y el ser humano a la realidad, y en su virtud, la sensibilidad no está subsumida a la inteligencia, sino que, por el contrario, es gracias a la sensibilidad que el ser humano se encuentra inmerso en la realidad.

facultades autónomas, sino que forman un solo acto: de aprehensión sentiente de lo real; una sola facultad: la inteligencia sentiente.⁴ Pero hay que dejar esto bien claro. No se trata de que la intelección esté “vertida” a la sensibilidad, como si la inteligencia inteliya lo sensible y el sentir sienta lo inteligible, esto a lo más nos da una inteligencia sensible. Se trata de que inteligir y sentir constituyan estructuralmente una sola facultad, en este sentido inteligir es un modo de sentir y sentir es un modo de inteligir. La aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas es aprehensión sentiente, y en cuanto es de realidad, es aprehensión intelectual. En tercer lugar, ya dijimos que sentir e inteligir son un solo acto, ahora debemos precisar que la índole formal de ese acto es la mera actualidad de lo real. No se debe confundir «actualidad» con «actuidad», son cosas totalmente diferentes.⁵ Actualidad no es el carácter de algo en acto sino de algo que es actual y, a fuer de tal, ésta es algo intrínseco a las cosas reales en tanto reales. Esta actualidad que pertenece a la realidad misma de lo actual, por ende, no quita, ni añade ni modifica ninguna de las notas reales de las cosas. Es simplemente el estar presente de algo en algo.⁶ En cuarto lugar, si bien hemos dicho que la inteligencia sentiente es una facultad «una», no haremos un

⁴ Esta es la segunda diferencia entre la filosofía de Xavier Zubiri y la tradición. Desde sus orígenes, los filósofos pensaron que la inteligencia y la sensibilidad son dos facultades distintas, y en la mayoría de ellos estas dos facultades eran, además, opuestas. El problema no es, sin embargo, que sean opuestas; el problema está en considerarlas como facultades que tienen, por consiguiente, un objeto adecuado. Los objetos de la sensibilidad son los datos o cosas sensibles; los objetos de la inteligencia son las cosas inteligibles o simplemente lo inteligible. Inteligir y sentir son, pues, dos actos de dos facultades distintas: la inteligencia ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) y sensibilidad ($\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$). Pero en la metafísica zubiriana sentir e inteligir, ya lo dijimos, forman un solo acto de una facultad una. No hay dualidad sensibilidad-inteligencia, sino sólo una facultad «una»: la inteligencia sentiente.

⁵ “[...] actualidad (*actualitas*) —decían los medievales— es el carácter de lo real como acto. Y entendieron por acto lo que Aristóteles llamó $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$; esto es, la plenitud de la realidad de algo. Así, decir que algo es perro en acto significa que este algo es la plenitud de aquello en que consiste ser perro [...] Pero esto es ante todo una denominación impropia. A este carácter debía de llamarse más bien *actuidad* [...] Actualidad no es carácter de acto, sino el carácter de actual. Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad [...] Cuando un ser humano está presente porque es él quien se hace presente, decimos que este ser humano es actual en aquello en que se hace presente”. X. Zubiri, *IRE*, pp. 13, 137.

⁶ Esta es la tercera diferencia entre una metafísica de la realidad y la filosofía del ser. La filosofía clásica no ha distinguido «actuidad» de actualidad. Aristóteles entendió por $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ la plenitud de la realidad de algo, y a esto los medievales llamaron *actualitas*: el carácter de lo real como acto. En este sentido, acto puede significar acción, y lo es porque deriva de algo que es en acto. A todo lo real, por tener plenitud de aquello en que en realidad consiste, y por consiguiente por poder actuar, es a lo que se llamó actualidad. Pero ésta es una denominación impropia. Actuidad es el momento de acto de una nota o propiedad física, por ejemplo, los virus tenían actuidad desde hace millones de años, pero sólo hoy han adquirido una actualidad que antes no tenían. Por supuesto los virus son siempre realidades en acto, pero su estar presente a nosotros, su actualidad, no nos era presente sino hasta hace pocos años. Esta actualidad de los virus es extrínseca a ellos. Pero no siempre es así, la actualidad puede ser intrínseca a la cosa misma, y esto es lo que nos interesa. Actualidad es, pues, cuando hablamos de que algo tiene mucha o poca actualidad o de que adquiere o pierde actualidad. Es una presencia física de lo real, en donde esta presencia es un momento propio de la cosa misma, es ella «desde sí misma» la que se hace presente.

análisis de ésta en tanto facultad (κατὰ δύναμιν), sino de los actos (καθ' ἐνέργειαν) que ejecuta aquella facultad. Este estudio es, entonces, sobre los actos de inteligir y sentir en tanto que actos.⁷ Por lo cual debemos apuntar que si en el texto hablamos de inteligencia, no debemos pensar que se habla de una facultad sino “[del] carácter abstracto de la intelección misma”.⁸

Desde esta perspectiva, podemos ver que la propuesta aquí descrita no es una metafísica de la inteligencia, una analítica hermenéutica o existencialista, ni siquiera una ontología fenomenológica. La filosofía de Zubiri es, en lo que concierne a la inteligencia, una “analítica noológica”, o si se quiere, simplemente una “noología”.⁹

El pensamiento de Xavier Zubiri, entonces, nos arroja más allá de una concepción de la inteligencia como “inteligencia concipiente”, cuya función primordial es crear conceptos, emitir juicios y combinar razonamientos. Nos permite, además, salir de la dualidad sensibilidad-inteligencia y desvela las carencias de una inteligencia sensible. La

⁷ Nos encontramos con otra gran diferencia que hay que señalar. En la filosofía griega y medieval hubo un “deslizamiento” en el análisis desde el acto a la facultad. Pensaron que la intelección es un acto que las cosas inteligidas producen sobre la inteligencia. La inteligencia sería, así, un εκμαγείων (un blando encerado en que nada hay escrito). Lo escrito está escrito por las cosas, y esta escritura sería la intelección. Esta idea perduró con sutiles cambios hasta Kant, pero esto no es la esencia formal del acto de intelección (que es lo que nosotros buscamos), es a lo sumo el mecanismo de la intelección, esto es, la explicación de la producción del acto de intelección. No se trata de ver la intelección como la actuación de una cosa (dada por la sensibilidad) sobre la facultad de inteligir, sino de analizar la estructura formal del inteligir. Esto significa, recordemos, aprehender lo real como real. Ese mismo “deslizamiento” lo encontramos en la filosofía moderna, aunque con una dirección un poco distinta. Se ha considerado que tanto el inteligir como el sentir son distintas maneras de “darse cuenta” de las cosas, esto es, serían dos modos de conciencia. La intelección es un acto de conciencia. Esto ha llegado hasta Husserl casi sin cambios. El error es que la filosofía moderna ha sustantivado este “darse cuenta”, haciendo de la intelección un acto de conciencia. Pero eso implica dos cosas: 1. Que la conciencia es una facultad que ejecuta actos, y 2. Que lo constitutivo del acto de intelección es precisamente el “darse cuenta”. Pero —nos dice Zubiri— la conciencia no tiene sustantividad ninguna y, por lo tanto, no puede ejecutar actos. Por otro lado, el darse cuenta es siempre darse cuenta «de» algo, y ese estar presente de las cosas no está determinado por el darse cuenta. Las cosas no están presentes porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque están ya presentes. La conciencia no es entonces una super-facultad, como lo han querido ver los filósofos modernos; tan sólo podemos hablar de actos conscientes, cosa muy distinta, pues estos actos son de una inteligencia sentiente y nada más. La conciencia como facultad no es un hecho, tan sólo una ingente teoría. Quede señalado que las diferencias entre la filosofía de Zubiri y la tradicional son cuantiosas y no sólo en el plano de la inteligencia, también en su concepción de lo real. Baste con lo apuntado para darnos cuenta de su radical separación de la filosofía tradicional.

⁸ X. Zubiri, *IRE*, p. 20.

⁹ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*; J. Conill, “El sentido de la noología”, en *Anthropos*, N.º 201; J. Corominas, “La ética de X. Zubiri”, en *Anthropos*, N.º 201; M. Lizcano, “La noología de la sobrehumanación”, en *El Basilisco*, N.º 21; F. J. Higuero, “La correlación entre inteligencia sentiente y realidad en el pensamiento de Zubiri”, en *Alfa*; J. Bañón Pinar, *Metafísica y noología en Zubiri*; P. Laín Entralgo, “Xavier Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7; J. Conill, “La fenomenología en Zubiri”, en *Philosophia*, N.º 4; Oscar B. Fernández, “La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 3.

inteligencia sentiente, como correlato de la realidad, nos instala no en el horizonte del “ser”, sino en un ámbito anterior y fundante de éste: el horizonte de la realidad. Una renovada conceptualización de la inteligencia, libre de las carencias del idealismo, y una idea de realidad que no cargue con los prejuicios de la tradición, son los instrumentos necesarios para elaborar una filosofía *más-allá-del-ser*.

La metafísica de Zubiri intenta una revolución dentro de la filosofía del ser, pues su propuesta quiere romper con el círculo hermenéutico, el giro lingüístico y la idea del ser como lo primordial. En este sentido, la metafísica de la realidad y la noología de Zubiri rompen con la tradición filosófica desde su misma raíz.

La filosofía de Zubiri es, por ello, estricta filosofía y novedosa. Nuestra empresa aquí es exponer de manera clara y profunda la filosofía de este pensador español lamentablemente olvidado. Si podemos mostrar en detalle y correctamente lo que es la «inteligencia sentiente», de alguna manera ya estamos haciendo justicia. Pero no sólo se trata de reivindicar a un filósofo perdido entre los fantasmas del ser. Se trata también de sentar las bases para una renovada filosofía y un nuevo horizonte: *hacia una metafísica en el horizonte de la realidad*.

 CAPÍTULO 1 

ANÁLISIS DE LA INTELIGENCIA CONCIPIENTE

En este primer capítulo analizaremos el modo como —según Xavier Zubiri— la tradición filosófica ha caracterizado a la inteligencia. Desde la época clásica griega se ha pensado que su función primordial es crear conceptos, emitir juicios y combinar razonamientos; sin embargo, eso no es del todo correcto. Se ha considerado a la inteligencia como una facultad separada de la sensibilidad, aspecto que la llevaría a tener autonomía en sus funciones. Pero Zubiri nos dice que esta concepción es equívoca en tanto la inteligencia forma siempre una unidad estructural con la sensibilidad.

Esto nos plantea ya varias cuestiones; primero, tenemos que analizar la idea de inteligencia que ha corrido a lo largo de la historia de la filosofía, pues así podremos entender correctamente la propuesta del filósofo español. Además, veremos que el modelo de inteligencia que ha manejado la tradición conlleva dos consecuencias que a la postre resultarían gravísimas, no sólo para la idea de inteligencia, sino también para la idea de realidad en general.

Por lo tanto, nuestro plan es analizar en el párrafo primero la “inteligencia concipiente”, el modelo de inteligencia dominante en filosofía desde sus inicios en Grecia. Este tipo de inteligencia tiene tres momentos constitutivos: *preterición*, *reducción* y *superación*. Estos momentos explican la progresiva separación de la inteligencia frente a la sensibilidad.

Los párrafos segundo y tercero los dedicaremos a analizar lo que Zubiri llama «logificación de la inteligencia» y «entificación de la realidad». Fenómenos que han producido que la filosofía se entienda como una “filosofía del ser”. Esto nos permitirá entender la propuesta del filósofo vasco que termina en una metafísica de la realidad.

Este primer capítulo también nos servirá para conocer algunos de los conceptos más importantes de la filosofía de Xavier Zubiri, que serán fundamentales en el segundo capítulo.

§ 1 INTELIGENCIA CONCIPIENTE

La filosofía, a largo de su historia, ha desarrollado una idea de inteligencia que es menester analizar. Xavier Zubiri nos dice que desde sus orígenes la filosofía ha pensado que la inteligencia tiene un carácter “concipiente”, es decir, ha pensado que la función primordial de la inteligencia es crear conceptos, emitir juicios y combinar razonamientos. Pero esta visión de la inteligencia tiene varios supuestos que es imprescindible señalar y criticar. El mismo filósofo vasco nos da las directrices para hacer este análisis: nos dice que va a llamar “inteligencia concipiente” a: 1) aquel tipo de inteligencia cuyo objeto primario es lo sensible; 2) aquella inteligencia cuyo objeto está dado por los sentidos “a” ella; y 3) aquella inteligencia cuyo acto primordial es concebir y juzgar lo dado a ella.

Este análisis nos permitirá ver las diferencias que hay —en la línea de la inteligencia— entre la filosofía tradicional y la filosofía de Zubiri. Cada una de estas determinaciones de lo que ha sido la inteligencia las analiza el filósofo español desde su relación con la sensibilidad. Por lo tanto, no son sino *momentos estructurales* de la inteligencia en su constitución como concipiente. Así, pues, llamaré a estos tres momentos constitutivos de la inteligencia: de *preterición*, *reducción* y *superación* de la sensibilidad.

a) Momento de *preterición*

Desde sus orígenes, la filosofía ha pensado que hay dos actos: sentir e inteligir, cuyas facultades responsables son la sensibilidad y la inteligencia. Se nos dice: el acto de sentir da “a” la inteligencia lo que ésta va “a” inteligir. Esto quiere decir que la inteligencia tiene como objeto primario y adecuado lo que los sentidos presentan “a” ella: los datos sensibles. Con éstos la inteligencia, a través de relaciones primarias y elementales, va a plantearse un problema: “qué son” esos datos. Esta es —en términos generales— la forma en que se plantea el problema del conocimiento.

Aunque se inicia con los griegos, en Descartes encontramos este planteamiento en la forma propia como lo conocemos actualmente: se tiene una confianza desmedida en la razón en detrimento del conocimiento de los sentidos. Esta *preterición* de la sensibilidad

persiste hasta nuestros días, si bien con algunos matices. Por poner sólo unos ejemplos, en Husserl esta idea pasó sin problemas como “residuo fenomenológico”¹⁰; en Heidegger y Sartre como “factum brutum”^{11, 12}; y sin tener un concepto para ello pero también con el mismo problema, Max Scheler¹³.

En todo caso, ya sea que estemos hablando de la filosofía clásica (griega y medieval), moderna o contemporánea, el problema es el mismo: se piensa que el objeto primario de la inteligencia es “lo sensible”. La filosofía ha formulado que lo aprehendido por el sentir está dado “a” la inteligencia para que ésta lo entienda, y a esta conceptualización de la inteligencia Zubiri —de forma crítica— la llama *inteligencia sensible*. Esta denominación significa que la inteligencia hace *lo que los sentidos no pueden*: ideas abstractas, razonar, juzgar, proyectar, etc., y lo hace *sobre los datos sensibles*. Es una inteligencia “de” lo sensible.

Ahora bien, esto dicho así sin más no es falso; sin duda que la inteligencia realiza actos que la sensibilidad no puede hacer. Tampoco es falso que la inteligencia ejecute sus actos concipientes sobre “algo”. El problema está en que se piensa que esos actos son en su conjunto la *función primordial de la inteligencia*; y que ese algo sobre lo cual realiza sus funciones es *lo sensible*.

Esta cuestión —afirma el filósofo vasco— no se resuelve subsumiendo la sensibilidad en la inteligencia, mucho menos eliminándola. Una postura que prescindiera completamente de esta facultad no tendría cabida en el ser humano. La historia de la filosofía nos ha dicho que sólo la inteligencia de Dios puede prescindir de los datos de los sentidos, pues es una inteligencia que se entiende a sí misma. Pero el hombre no puede prescindir de la sensibilidad —aun cuando se le dé una connotación negativa—; por ello, tenemos que esclarecer su papel en el proceso de conocimiento.

Resumiendo, Zubiri nos dice que la filosofía ha resbalado desde sus comienzos en este tema. Se nos dice que el ser humano tiene sensibilidad, pero que en el proceso de conocimiento, en la búsqueda de “lo que es”, no tiene un papel importante. Veremos en el capítulo segundo que esta “visión” de la αἴσθησις es errónea.

¹⁰ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 85.

¹¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 29.

¹² J. P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 562.

¹³ M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 27.

b) Momento de *reducción*

Iniciemos este otro apartado recordando la idea anterior: se nos dice que los sentidos presentan al ser humano las cosas que va “a” inteligir, pero “qué son las cosas” es algo que sólo la inteligencia puede conocer.

Pues bien, detrás de este planteamiento se encuentra otro problema fundamental: a menos de que se caiga en un realismo ingenuo, en los datos que nos presenta la sensibilidad no está la “realidad” de las cosas. En otras palabras, en lo sensible no se encuentra la “verdad” de las cosas, “lo que son”, eso es algo a lo que sólo la inteligencia puede acceder. A través de una abstracción, una intuición intelectual o un método, la inteligencia puede saber no sólo qué son esos datos sensibles, sino también cómo se presentan al ser humano y cuál es su condición ontológica. La sensibilidad, de este modo, se ve relegada una vez más en el proceso de conocimiento. Es cierto que tiene la función de aprehender las cosas, entes, fenómenos, etc., que se le presentan al hombre, pero *no hace más que eso*. Tiene un papel meramente secundario en la búsqueda de la verdad, esto es, en el ámbito del conocimiento.

A favor de esta concepción negativa de la sensibilidad se tienen generalmente dos argumentos: 1) los sentidos nos engañan; 2) la sensibilidad tiene una relación inmediata con los objetos. De esto resulta que lo dado por ella no puede ser considerado como conocimiento verdadero. Como base de estos dos argumentos, que en un momento explicaremos, se tiene la idea de que la inteligencia es una facultad *separada* (χωριστόν) de la sensibilidad, y esta separación nos conduce finalmente a una oposición.

Frecuentemente —nos advierte Zubiri— se nos plantea una dualidad de facultades: sensibilidad-inteligencia, y esta dualidad es en oposición. Esto es así porque tanto el objeto adecuado, como la función propia de cada una de estas facultades son distintos. El objeto adecuado de la inteligencia es “lo inteligible” (u objetos inteligibles); mientras que el objeto adecuado a la sensibilidad es “lo sensible” (u objetos sensibles). En ese mismo sentido, lo inteligible —se nos dice— es lo más lejano, lo que está oculto, lo más difícil de conocer; lo sensible, por el contrario, es lo más cercano, lo patente, lo más fácil de conocer dada su inmediatez. El término de la inteligencia es, entonces, lo inteligible, y en

última instancia el “ser”; el de la sensibilidad lo patente: lo sensible. Tenemos, pues, que la inteligencia y la sensibilidad son dos facultades separadas y en oposición.

También se afirma que los datos sensibles que nos presentan o se nos hacen accesibles a través de los sentidos no son la “realidad verdadera” de las cosas. Ya sea que les demos a éstos la denominación ente, fenómeno, objeto o cosa-sentido, la postura que mantiene la filosofía es la misma: hay algo “detrás” de lo que se muestra que es lo que hay que buscar. Eso que se “oculta” detrás de la manifestación óptica de las cosas es lo que conocemos como “ser”. En su virtud, lo que nos presentan los sentidos siempre estará al margen de lo que la inteligencia nos pueda decir, pues ésta, al poder trascender la inmediatez de la percepción sensible puede des-ocultar, des-velar, des-cubrir, abstraer, concebir, etc., “lo que son” las cosas. No podemos confiar en lo que nos dan los sentidos, pues eso que nos presentan es algo que queda en franquía para poder ser inteligido.

Es así porque se entiende que *ser-inmediato* indica que no hay conceptos, imágenes, recuerdos o símbolos interpuestos entre la mente y las cosas, por lo cual la inmediatez con que la sensibilidad se relaciona con sus objetos es negativa o, por lo menos, insuficiente. Si esto es así, entonces el conocimiento que podamos obtener por medio de los sentidos es relativo, subjetivo o particular, y a fuer de tal, no es “conocimiento verdadero”. Esto no quiere decir que el conocimiento necesariamente tenga que ser universal, sino que el conocimiento, para ser verdaderamente tal, tiene que ser producto de la inteligencia.¹⁴ Los sentidos sólo nos otorgan un conocimiento parcial, contingente y cambiante de las cosas; por ello —se nos dice— ese no es en estricto sentido conocimiento. Esto es justo lo que queremos recalcar cuando afirmamos que la tradición ha pensado que los sentidos dan “a” la inteligencia los objetos que ésta va “a” inteligir. El proceso de intelección (sea cual sea el nombre que se le dé en las distintas posturas filosóficas) se nos muestra como un proceso que busca algo *más-allá de la percepción inmediata* de los objetos sensibles. Por ello —afirma la tradición— sólo en la inteligencia podemos confiar.

¹⁴ Se piensa erróneamente que el criterio para decir que el conocimiento es verdadero es la universalidad, más este carácter tiene como fundamento el proceso de intelección concipiente. No queremos apuntar con esto que el conocimiento sea meramente conceptivo (que se valga de conceptos), más bien se indica que es producto de la inteligencia: conceptúa lo dado por los sentidos “a” ella. No nos quedamos sólo con el acto intelectual de concebir, sino entendemos con ello también el juzgar, proyectar, abstraer, combinar y construir. Todos estos son actos intelectuales, y es con ellos como podemos saber “qué son” las cosas. La universalidad es, en este sentido, producto y no principio del conocimiento.

c) Momento de *superación*

Ya dijimos que la inteligencia es *sensible* por razón de su objeto, y por ello la llamamos “inteligencia sensible”. Mas ahora, porque conceptúa *conciientemente*, tenemos que decir de ella que es una “inteligencia concipiente”. Esta inteligencia es “conciiciente” no porque conceptúe y juzgue, sino porque conceptúa lo dado por los sentidos “a” ella, esto es, aprehende de nuevo lo dado por los sentidos. Esta “a” indica una *posterioridad* de la inteligencia sobre la sensibilidad: los actos intelectuales (concebir, juzgar, abstraer, etc.) se ejecutan *sobre* lo dado por los sentidos.

Esto, que a primera vista parece ser la forma más lógica de proceder en lo que se refiere al conocimiento, tiene graves problemas. Zubiri nos dice

[...] no hay duda ninguna, pues, que la inteligencia realiza actos que la sensibilidad no puede ejecutar, y que, por consiguiente, de alguna manera hay que hablar de inteligencia a diferencia de los sentidos. Dicho así, sin más, esto es inobjetable, aunque uno fuera nominalista. Pero no es esta la cuestión. Uno dice. Concebir es un acto intelectual, razonar es un acto intelectual [etc.] No obstante, se puede preguntar: Todos estos actos no los pueden hacer los sentidos [...] porque son intelectuales; pero ¿qué significa ahí el adjetivo *intelectual*? Ésta es la cuestión.¹⁵

De esto Zubiri concluirá que, por extraño que parezca, en la historia de la filosofía nunca se ha dicho cuál es el *acto formal de intelección*, qué es lo que subyace a todos esos actos. Porque no se trata de enumerar los actos que la inteligencia puede realizar, sino en qué consiste el carácter intelectual de todos esos actos. Tampoco se nos ha dicho en qué consista formalmente sentir, lo cual agrava el problema.

La filosofía desde sus orígenes mismos comenzó oponiendo lo que llamamos *inteligir* a lo llamamos *sentir*. Pero por extraño que parezca, la filosofía no se ha hecho cuestión de qué sea formalmente *inteligir*. Se ha limitado a estudiar los diversos actos intelectivos, pero no nos ha dicho qué sea *inteligir*. Y lo extraño es que esto mismo ha acontecido en la filosofía con el *sentir*. Se han estudiado los diversos *sentires* según los diversos «sentidos» que el hombre posee. Pero si se pregunta en qué consiste la índole formal del *sentir*, esto es qué es el *sentir* en cuanto tal, nos encontramos con que en el fondo la cuestión misma no fue ni planteada.¹⁶

¹⁵ X. Zubiri, *SR*, p. 28.

¹⁶ X. Zubiri, *IRE*, pp. 24-25.

De todo esto resulta que aquella frase que nos parecía tan obvia: los actos intelectuales se ejecutan *sobre* lo dado por los sentidos, plantea un problema aún más grande del que quería resolver. Se había procurado superar el ámbito de lo sensible con el fin de encontrar un conocimiento mucho más sólido que el que nos otorga la sensibilidad. Pero con esta pretendida *superación* del ámbito de lo inmediato, no se logró sino eliminar definitivamente a la sensibilidad en el proceso de conocimiento.

Sobre esto Zubiri nos señala “[...] es extraña y paradójica esta ausencia de la sensibilidad a lo largo de toda la filosofía moderna”.¹⁷ Pero como él mismo lo hace notar “Esta ausencia de la sensibilidad tiene una larga prehistoria [...]”.¹⁸

Así, pues, hemos visto que la sensibilidad tiene en filosofía un papel precario en el proceso de conocimiento: su única función es dar “a” la inteligencia lo que ésta va “a” entender. Pero esta visión de la sensibilidad subsumida a la figura de la inteligencia como “conciente” esconde tras de sí un prejuicio fundamental para la filosofía que es menester analizar.

¹⁷ X. Zubiri, *SR*, p. 16.

¹⁸ Ídem.

§ 2 PANORAMA DE LA FILOSOFÍA A LA LUZ DE LA INTELIGENCIA CONCIPIENTE

La filosofía ha pensado que la intelección es formalmente concebir y juzgar lo dado por los sentidos. Desde los tiempos de Parménides se estimó que el orto de la inteligencia era el λόγος. Se entendió que lo que se intelige (de los entes) es el “ser”, y que eso que la inteligencia (νοῦς) concibe y juzga con su λόγος es lo primordial.

Esta concepción de la inteligencia produjo gravísimas consecuencias para la filosofía: por un lado, se fue subsumiendo progresivamente la intelección en ser declaración de lo que las cosas son, esto es, se identificó intelección con λόγος predicativo¹⁹: es lo que Zubiri llama «logificación de la inteligencia»²⁰; por otro, se pensó que la realidad plenaria de las cosas es su “ser”, lo cual lleva a pensar que las cosas son primordialmente “entes”. Las cosas serían para la inteligencia ante todo cosas que “son”: a esto lo llama «entificación de la realidad»²¹.

¹⁹ En este punto Zubiri coincide con Heidegger, como bien lo señala Antonio González “La crítica de Heidegger consiste inicialmente en decir que [...] se está proyectando sobre la realidad la estructura del lenguaje. Como se sabe, las lenguas indoeuropeas utilizan una estructura subjetual, basada en la predicación de una serie de características sobre un «sujeto» que las soporta. Sin embargo, esta estructura del lenguaje no tiene por qué corresponder con la estructura auténtica de las cosas. Es una crítica muy semejante a la que también encontramos en Zubiri”. Antonio González, “Las cosas”, en *Zubiri ante Heidegger*, p. 116. En efecto, Zubiri nos dice que “[cuando Aristóteles] intenta aprehender positivamente lo que es la esencia de una cosa natural, lo que hace es, sencillamente, volcar sobre la cosa natural en cuanto «natural» aquellos caracteres que sólo le convienen en cuanto λεγόμενον, esto es, como término de predicación [sin embargo] Sería un grave error volcar sobre la cosa misma la estructura formal del λόγος [...] porque toda realidad, sea cualquiera su índole puede ser convertida en sujeto de predicación. Y precisamente porque esto puede hacerse con toda realidad, el hecho de ser λεγόμενον, de estar sujeto a predicación, deja intacta la cuestión de la índole física de la realidad a que nos referimos, a saber, su índole subjetual o no subjetual [...] Ser sujeto en cuanto término de un λόγος no es ser físicamente una realidad subjetual en cuanto realidad. No es lo mismo ser sujeto de atribución que poseer lo atribuido como propiedad física de un sujeto [...] No se ve, pues, por qué toda realidad en cuanto tal habría de ser forzosamente de carácter subjetual”. X. Zubiri, *SE*, pp. 86-87. La crítica de Zubiri, sin embargo, no sólo es a los griegos; también se extenderá hasta Husserl y Heidegger, en tanto en cuanto la fenomenología se queda en el nivel del puro λόγος. Con respecto a esto último, nos dice R. Espinoza Lolas “[la fenomenología] quedó atrapada en la inteligencia concipiente [...] porque su descripción [...] nunca fue una descripción «física» [...] lo que sucedía con la fenomenología era que se escondía en ella un rasgo fundamental de la inteligencia concipiente: la dualidad entre sentir e inteligir. Esta dualidad predica accidentes sobre un sujeto que está más allá de todo lo sensible [...]”. Ricardo E. Lolas, “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”, en *Zubiri ante Heidegger*, pp. 225-226. La dimensión «física» (o «real») que privilegia Zubiri, y que le falta a la fenomenología tanto de Husserl como de Heidegger, es uno de los grandes avances de la filosofía zubiriana que no debemos olvidar. Partir de una unidad estructural entre inteligencia y sensibilidad, como lo hace Zubiri, no sólo nos instala en un ámbito anterior y fundante del λόγος (es decir, en un ámbito ante-predicativo), sino también nos exige un λόγος distinto, un λόγος físico, real. Esta dimensión «real» del mundo, el *Dasein* y el λόγος -nos dice Jorge E. Rivera- “[...] es lo que yo echo de menos en *Ser y Tiempo*”. Jorge E. Rivera, “Zubiri y Heidegger”, en *Zubiri ante Heidegger*, p. 25

²⁰ X. Zubiri, *IRE*, p. 86, 167-168, 224-225; *IL*, p. 49-50.

²¹ X. Zubiri, *SR*, p. 77; *PFMO*, pp. 92, 101, 103 106, 135, 146; *IRE*, pp. 225-226; *IL*, p. 49; *HD*, p. 55, 131.

Sin embargo, para Zubiri ambas formulaciones son equívocas. “Se piensa que lo inteligido es «ser». Pero no es así. Lo inteligido no es ser sino «realidad» [y] El logos, la afirmación, no es más que un modo, y no ciertamente el único ni el más radical, de la intelección”.²²

En este primer capítulo veremos qué significan logificación de la inteligencia y entificación de la realidad. En el segundo, mostraremos la posición de Zubiri frente a estos dos problemas, allí nos dirá que la filosofía tiene que llevar a cabo una «inteligización del logos» y una «reificación de ser». Por lo pronto, veamos los dos primeros fenómenos.

I. Logificación de la intelección.

La conceptualización de la inteligencia como inteligencia *conciiente* dejó atrás la facultad sensitiva, le dio un papel menor; se pensó que en los actos concipientes es donde se resuelve “lo que son” las cosas. No sólo en la filosofía racionalista moderna, también en la filosofía clásica se ha tendido siempre a pensar que entre más “alejado” esté el término de la inteligencia, mejor será la investigación, pues de lo que se trata es *trascender* el plano de lo sensible hacia el ámbito de lo inteligible.²³ Afirman que no debemos quedarnos en el mundo sensible pues no nos dice lo que “verdaderamente son” las cosas. Por el contrario, la inteligencia es la que descubrirá el “ser” de las cosas, esto es, porque se mueve en un ámbito distinto: de los objetos inteligibles.

²² X. Zubiri, *IRA*, pp.188-189.

²³ “[...] su exponente supremo fue Platón: más allá de las cosas sensibles están las cosas, que Platón llama inteligibles, esas cosas que él llamó Ideas. La Idea está «separada» de las cosas sensibles [...] Aristóteles rechazó aparentemente esta concepción platónica con su teoría de la sustancia. Pero en el fondo, Aristóteles se nutre de la concepción de su maestro. En primer lugar, su filosofía primera (lo que después se llamó metafísica) no versa sobre Ideas separadas, pero sí sobre una sustancia «separada»: el Theós. Y, en segundo lugar, dentro de las sustancias físicas, Aristóteles, después de una salvedad de principio, se preocupa de hecho más que de la sustancia primera (*proté ousía*) de la sustancia segunda (*deútera ousía*), cuya articulación con la sustancia primera nunca vio con claridad. Y es que en el fondo, aun habiendo hecho de la Idea forma sustancial de la cosa, se mantuvo siempre en un enorme dualismo, el dualismo entre sentir e inteligir que él condujo al dualismo metafísico en la teoría de la sustancia [...] Los medievales con matices muy varios, entendieron que la metafísica es «trans-física» [...] trans-físico significa siempre en los medievales algo allende lo físico [...] En la filosofía moderna, Kant se movió siempre dentro de este dualismo entre lo que desde Leibniz se llamó mundo sensible y mundo inteligible.” X. Zubiri, *IRE*, pp. 128-129.

Esta progresiva *eliminación* de la sensibilidad en el proceso de conocimiento, y con ello el privilegio de la inteligencia, llevó a la filosofía a pensar que la realidad de las cosas se resuelve en el *λόγος*. Entender sería “entender”, y entender sería “inteligir que algo es”. Sobre esto, nos dice Zubiri

Apoyados en Parménides, tanto Platón como Aristóteles fueron subsumiendo la intelección en logos [...] El logos fue para los griegos un problema de primera magnitud. Pero entendieron este problema viendo en el logos la forma suprema del *nous*, de la *inteligencia*, esto es, el *nous expresado o expresable*.²⁴

Esta tendencia de la filosofía griega fue provocada en cierta medida porque se pensó que sentir e inteligir eran dos actos, de dos facultades distintas, con dos objetos distinguibles. Y esto no es más que la consecuencia de no haber reparado en qué sea formalmente inteligir y sentir.

Desde Parménides hasta Platón y Aristóteles, la filosofía se ha constituido desde el dualismo según el cual la cosa es algo «sentido», y a la vez algo «que es». En medio de todas las discusiones sobre el dualismo o no dualismo, se ha dejado intacta la dualidad de los dos actos: el acto de sentir y el acto de inteligir [...] La vieja tesis de Parménides [que sólo] la intelección lógica es estricta intelección [...] canonizó la oposición entre sentir e inteligir, que ha gravitado a lo largo de toda nuestra filosofía [...] Pero a mi modo de ver habría que haber llevado la discusión [...] a un plano más fundamental [y este es] en qué consiste formalmente inteligir.²⁵

En todo caso, en la filosofía griega hubo un deslizamiento desde el acto a la facultad, lo que hizo pensar —en palabras de Zubiri— “[...] que inteligir algo es idénticamente (*tautón*) inteligir que este algo es: lo inteligido es *ón*, ente”.²⁶ Y esto pasó casi sin modificaciones a la filosofía medieval, que identificó el ser sustantivo con la realidad misma. Es lo que se llamó *esse reale*; pensaron que la realidad es primordialmente entidad.

Posteriormente, en la filosofía de Descartes, hubo otro deslizamiento pero ahora dentro del acto mismo de intelección. Consideró que inteligir y sentir son dos modos

²⁴ X. Zubiri, *IRE*, p. 224.

²⁵ X. Zubiri, *IRE*, p. 80-81; *IL*, pp.49-50.

²⁶ X. Zubiri, *IL*, p. 49.

distintos de “darse cuenta” de las cosas, dos “modos de conciencia”. Idea que corrió sin grandes cambios hasta Husserl, para quien la conciencia es *la* facultad por excelencia.

Pero estas concepciones —nos dice Zubiri— son consecuencia natural de la «logificación de la intelección», pues se sustantivan cosas injustificadamente: la conciencia, el espacio, el tiempo y el ser han sido sustantivados sin razón alguna.²⁷ Por ello Zubiri afirmará repetidamente en contra de Husserl y toda la filosofía de la conciencia que considerar a ésta como una facultad no es sino producto de la progresiva «logificación» que la inteligencia ha sufrido a lo largo de la historia.²⁸

La conciencia —nos dirá el filósofo vasco— no es facultad, porque le falta ese momento de *física* referencia a la realidad necesario para que una potencia sea «facultad».²⁹ La conciencia no es una facultad que se sostenga a sí misma, por el contrario, está fundada en algo previo, por lo cual no se puede sustantivar así sin más. Es cierto que hay algunos actos muy específicos a los cuales les podemos llamar conscientes, pero esos actos no pueden ser realizados sino por una inteligencia «sentiente». En este punto, que veremos más adelante, se vuelve decisiva la idea de Zubiri de una inteligencia en unidad estructural con la sensibilidad.

Pues bien, para terminar digamos también que el hecho de que la conciencia no tenga sustantividad no sólo afecta a diversas corrientes filosóficas, sino también se extiende hasta la psicología y al psicoanálisis. Es así porque el *acto formal de intelección* no es el mero “darse cuenta” de la conciencia. Zubiri nos aclara este punto.

Porque el darse cuenta es siempre darse cuenta «de» algo que está presente a la conciencia. Y este estar presente no está determinado por el darse cuenta. La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente. Se trata

²⁷ “[...] la filosofía moderna, dentro de todas sus diferencias, ha estado montada sobre cuatro conceptos que, a mi modo de ver, son cuatro falsas sustantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia, el ser. Se ha pensado que las cosas están en el tiempo y en el espacio, que son aprehendidas en actos de conciencia y que su entidad es un momento del ser. Ahora bien, a mi modo de ver, esto es inadmisibile. El espacio, el tiempo, la conciencia, el ser no son cuatro receptáculos de las cosas, sino tan sólo caracteres de la realidad de las cosas, de unas cosas, repito, ya reales en y por sí mismas. Las cosas reales no están en el espacio y ni en el tiempo, como pensaba Kant (siguiendo a Newton), sino que las cosas reales son espaciales y temporales, algo muy distinto [...]”. X. Zubiri, *NHD*, pp. 15.

²⁸ “[...] La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia que ha corrido en la filosofía moderna desde Descartes [...] La intelección no es un acto de conciencia, como piensa Husserl [...] no hay conciencia; hay tan sólo actos conscientes [...] Heidegger dio un paso más. Bien que en forma propia (que nunca llegó a conceptualizar ni a definir), ha llevado a cabo la sustantivación del ser [...] pero el ser real no existe [...] El ser es tan sólo un momento de la realidad”. X. Zubiri, *NHD*, pp. 15-16.

²⁹ “No toda potencia es facultad por el mero hecho de ser potencia. Para poder realizar sus actos, no basta con que la potencia sea potencia, sino que necesita estar «facultada» para realizarlos”. X. Zubiri, *IRE*, p. 90.

ciertamente de un estar presente en la intelección, en la que me doy cuenta de lo presente, pero el estar presente de la cosa no es un momento formalmente idéntico al darse cuenta mismo ni está fundado en éste. Por tanto, la filosofía moderna dentro del acto de intelección ha resbalado sobre el estar presente, y ha atendido tan sólo al darse cuenta. Pero este darse cuenta no es en y por sí mismo un acto: es tan sólo un momento del acto de intelección. Esta es la ingente desviación de la filosofía moderna en punto al análisis de la intelección.³⁰

Y esto quiere decir que la base sobre la cual se alzan aquellas disciplinas es equívoca.

Esta sustantivación se había introducido ya incluso en gran parte de la psicología del final del siglo XIX, para la cual «actividad psíquica» era sinónimo de «actividad de la conciencia», y concebía las cosas todas como «contenidos de conciencia». Creó inclusive el concepto de «la» subconciencia. Esto es inadmisibile, porque las cosas no son contenidos de conciencia, sino tan sólo términos de la conciencia: la conciencia no es el receptáculo de las cosas. Por su parte, el psicoanálisis ha conceptualizado al hombre y su actividad siempre por referencia a la conciencia. Así nos habla de «la» conciencia, de «el» inconsciente, etc. El hombre sería, en última instancia, una estratificación de zonas cualificadas con respecto a la conciencia. Esta sustantivación es inadmisibile. No existe «la» actividad de la conciencia, no existe «la» conciencia, ni «el» inconsciente, ni «la» subconciencia; hay solamente actos conscientes, inconscientes y subconscientes. La conciencia no ejecuta actos.³¹

Así, pues, la filosofía no ha atendido a qué sea el *acto formal de inteligir*. Pensar que lo que hace la inteligencia primordialmente es concebir y juzgar, formarse ideas de las cosas y juzgarlas conforme a esas ideas (con la pretensión de que esas afirmaciones estén de acuerdo con las cosas mismas), no es más que el producto de una errónea conceptualización de la inteligencia. Se nos dice que como facultad la inteligencia es *conciante*, que su acto formal es *decir lo que las cosas son*, y que su objeto adecuado es *el ser*; pero estas ideas —repetimos— no son sino el producto de la «logificación de la intelección».

³⁰ X. Zubiri, *IRE*, p. 21-22.

³¹ X. Zubiri, *NHD*, p. 15-16.

II. La entificación de la realidad.

La «logificación de la intelección» es, entonces, producto de que los griegos pensaron que entender significa entender que algo “es”, o sea, que lo entendido es *óv*.³² Pero eso no acaba allí, porque la logificación de la intelección de los griegos dio origen a la «entificación de la realidad» en la filosofía latina. La filosofía a partir de los griegos ha pensado que entender, y por tanto el *λόγος*, es siempre intelección del “ser”, lo cual llevó a los filósofos latinos a considerar que las cosas son en primera línea “entes”, esto es, subsumieron la realidad de las cosas en el concepto de ente y, a fuer de tal, pensaron que el “ser” es lo primordial. La entificación de la realidad es, pues, articulando ambos principios: “[...] creer que lo primario y lo radical de las cosas consiste en ser «entes», lo cual supone que lo primario y radical de las cosas es «ser»”.³³ Estos *principios interpretativos de la historia de la filosofía*³⁴ están radicalmente ligados: la historia de la filosofía no se entiende sin su interna articulación ya que, en definitiva, constituyen un horizonte: el horizonte del “ser”.

La filosofía moderna —no está de sobra decirlo— se sostiene y vive por estos supuestos. A partir de Descartes la filosofía lleva a cabo una sutil pero grave modificación del planteamiento antes descrito: subsume la realidad del ente en el *verum* de la inteligencia. Es la «verificación de la entidad». Luego, con Hegel, la filosofía alcanza su máxima libertad en Dios. Es la «gigantomaquia del pensamiento». Finalmente, con la fenomenología asistimos a la «consagración del ser»: el ser humano se entrega a Dios por la libertad de su pensamiento. Pero estos últimos puntos los dejaremos como proyecto para un futuro.

³² “Parménides [...] nos dice [...] que entender algo es idénticamente (tautón) entender que este algo «es»: lo entendido es [...] ente [...] A todos los griegos esto les pareció contundente [...] A Platón, la identidad de lo entendido y del ente le lleva al problema de la negación: se dice de algo que «no es». Por tanto el «parricidio» que Platón cree cometer con Parménides no es sino un acto de suprema fidelidad parmenideana: entender que algo «no es» es entender siempre que «es» lo que «no es» [...] Aristóteles afronta el problema de Parménides no desde esta identidad del legómenon con el *ón*, sino desde la presunta unidad del ente mismo. Para Aristóteles «ente» se dice de muchas maneras: no rompe la unidad del ser pero le dota de diversas maneras de unidad. El *logos* es un «uno» copulativo que posee distintos modos de unidad. En definitiva se vio el problema radical del *logos* en el plano formal del ente y del uno, es decir en el plano de lo dicho”. X. Zubiri, *IL*, p. 49.

³³ X. Zubiri, *PfMO*, p. 92.

³⁴ Diego M. García, “Las nociones de naturaleza y naturaleza humana en Zubiri”, en *Tesis Doctoral*, p. 21.

A diferencia de la «logificación de la intelección», que de alguna manera es —digámoslo así— resultado de un movimiento interno del propio pensamiento griego, la «entificación de la realidad» no es sino el producto del diálogo entre la filosofía griega y la teología cristiana. Cuestión que envuelve otro problema, porque ya no se trata sólo de explicar la idea de realidad en la filosofía latina, sino algo más hondo: cómo se produjo esa concepción de la realidad a raíz de la subsunción de la filosofía por la teología. Esto merece otra forma de acercamiento; veamos de qué se trata.

A. La pérdida del fundamento: de la naturaleza a la nada

Como quiera que haya sido la “convivencia” de la filosofía griega con el pensamiento cristiano, es cierto que a partir de ese momento aquélla ya no fue la misma.³⁵ No se puede determinar con quién ni desde cuándo la filosofía griega dio paso a la filosofía latina subsumiendo la teología cristiana³⁶, pero lo que sí podemos saber es que este paso trajo consigo muchos cambios. Entre ellos, la apropiación del horizonte de comprensión teológico-cristiano, el *horizonte creacionista*, cuya idea principal es que las cosas son creadas por Dios *ex nihilo*.³⁷ Esa apropiación del horizonte se va gestando, a lo largo de la historia, como un gran esfuerzo del ser humano por comprender su libertad;

³⁵ Nos dice E. Gilson que “La filosofía no aparece en la historia del Cristianismo hasta el momento en que ciertos cristianos toman posición ante ella, sea para condenarla, sea para absorberla en la religión nueva, sea para utilizarla con fines de apologética cristiana”. Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 17. Según él mismo, esto sucedió en el siglo II de nuestra era, sin embargo, A. Piñero nos dice que podemos remontarnos aún más atrás “Las obras que no llegaron a formar parte del canon de las escrituras judías, es decir, los apócrifos, nos dan fe a partir del siglo III a. C. de [...] cambios en la religión judía de época helenística. En estos cambios podemos percibir, junto al desarrollo interno de tradiciones judías, el influjo de la religiosidad y la filosofía popularizada helenísticas”. A. Piñero, *Biblia y helenismo. La influencia del pensamiento griego en la formación del cristianismo*, p. 130. Las razones de E. Gilson sin duda son respetables, pero, desde mi perspectiva, A. Piñero ofrece argumentos contundentes para remontarnos hasta el siglo III a. C. La realización de la *Septuaginta* en esta época es, sin duda, un acontecimiento importantísimo no sólo desde el punto de vista religioso, sino también filosófico. A partir de ese momento la filosofía griega entrará cada vez más en contacto con el pensamiento cristiano hasta quedar absorbida por éste, casi totalmente, unos siglos más tarde.

³⁶ Antes bien, debemos pensar que fue una transformación que duró varios siglos. Para esta transformación tuvieron que ver desde un Filón de Alejandría († 50-51 d. C.), Flavio Josefo († 95 d. C.), los Padres Apologistas, Orígenes († 253 d. C.) hasta un Mario Victorino († 363 d. C.) y San Agustín († 430 d. C.). Para una mejor comprensión de la “convivencia” entre el pensamiento judío-semita y el griego-indoeuropeo, véase Antonio Piñero, *Biblia y helenismo. La influencia del pensamiento griego en la formación del cristianismo*; Antonio Piñero, *Orígenes del Cristianismo*; Antonio Piñero, *Literatura judía de época helenística en lengua griega*; Natalio F. Marcos, *Septuaginta*; Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*.

³⁷ Idea que se encuentra originalmente en el *Libro de los Macabeos II* (siglo II a. C.). Sigo aquí en líneas generales la interpretación de X. Zubiri que desarrolla en PFMO.

de tal manera que no podemos expresar esta apropiación sino en pasos sucesivos y en ascenso: *conversión*, *asunción* y *consagración* son los tres grandes movimientos del pensamiento en busca de su liberación dentro del *horizonte creacionista* (o *de nihilidad*).

a) Conversión

Las diferencias entre el pensamiento griego y el latino son muchas y diversas; por ejemplo, en el pensamiento griego: 1) la naturaleza es eterna; 2) el hombre se considera parte de la naturaleza; 3) hay un dualismo entre objetos sensibles y objetos inteligibles. En cambio, para el pensamiento latino: 1) la naturaleza es creada por Dios; 2) el ser humano es un ente “especial”; 3) en éste la dualidad es entre ser y ente. En fin, hay muchas más diferencias³⁸, éstas tienen sus raíces en el horizonte de pensamiento semita, el cual se opone frontalmente al indoeuropeo, y en particular al griego³⁹, pero no las vamos a explorar aquí todas.⁴⁰

Y es que también podemos ver que hay puntos de encuentro entre ellos, como ejemplo, el pensamiento teológico cristiano se apropió positivamente de la idea de la inteligencia concipiente originada en Grecia. Pues bien, otro aspecto de este tipo de inteligencia (además de que concibe *conciopientemente*) es que es una “propiedad” inmaterial del alma, y a fuer de tal, es más excelsa y de cierta forma divina o más cerca del divino.⁴¹ Esto permitió no sólo el diálogo, sino la unión de fuerzas entre ambas

³⁸ También podemos observarlas desde un punto de vista teológico (encontrar las diferencias entre la religión trans-uránica del pensamiento semita, con un Dios personal y un estricto monoteísmo, y la religión uránica-któnica, politeísta cuyos dioses son a la vez immanentes-trascendentes, característica de los griegos. Cf. E. Dussel, *El humanismo semita*, p. 108; E. Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina*, p. 153; Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, pp. 123-124); lingüístico (el hebreo es una lengua constructa, por lo cual no tiene un término similar al de “ser”, de las lenguas indoeuropeas). Cf. X. Zubiri, *SE*, pp. 289-292; *SR*, pp. 66-67; *EDR*, p. 36; Rubén S. Rivera, *Qué significa Bereshit en génesis 1:1*; cosmogónico (para los griegos la naturaleza es eterna; para los semitas fue creada por Dios “de las cosas que no son”. Cf. X. Zubiri, *NHD*, p. 198), etc. Yo he optado por hacer esta diferencia a través de la idea de horizonte, por estar acorde a nuestro tema y para no extender la exposición aún más.

³⁹ Al horizonte de pensamiento griego lo llama Zubiri el *horizonte de movilidad*, cuya idea principal es que la naturaleza “siempre es” (αεί ὄν). Este es un tema muy complejo que desafortunadamente no puedo desarrollar completamente aquí, por lo que le pido una disculpa al lector por no analizar mayormente algunos temas, pero un análisis en profundidad supondría un trabajo igual o mayor que esta tesis.

⁴⁰ Un excelente análisis de las diferencias entre el pensamiento semita y el griego es el de Enrique Dussel, *El humanismo semita*, pp. 21-45.

⁴¹ Para Tales el alma es inmortal según Diógenes Laercio (0004, *Vit*, 1, 24, 1 Ἐνιοὶ δὲ καὶ αὐτὸν πρῶτον εἰπεῖν φασὶν ἀθανάτους τὰς ψυχὰς ὧν ἐστὶ Χοιρίλος ὁ ποιητής [Kink. 271, fg. 13]); para

cosmovisiones⁴² porque, en el fondo, subyace un dualismo antropológico y cosmológico.⁴³ El horizonte dualista es el soporte de la inteligencia concipiente, en el sentido de que es el soporte del acto de intelección como capacidad de crear ideas y emitir juicios; y también es el fundamento del dualismo antropológico alma (ψυχή) – cuerpo (σώμα) que los cristianos recibieron de la antigua tradición judía-helénica.⁴⁴ Veamos esto a fondo.

Los griegos nombraron al acto de inteligir νοεῖν y al de sentir αἴσθησιν; sus objetos νόημα y αἰσθήματα; pero han olvidado la unidad formal de αἴσθησις y νοῦς. Una idea

Anaximandro lo "infinito" (ἄπειρον) es también inmortal (0725, 001, 15, 4 *ARIST. Phys. Γ 4. 203b 13* καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον) γὰρ καὶ ἀνώλεθρον) [B 3], ὡς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων.); para Anaxímenes el alma es divina (0086, *Ph.*, 203a 19 διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον); para Alcmeón también el alma es divina e inmortal (0086, *de An.*, 405a 25 παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ Ἀλκμαίων εἴκειν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς· φησὶ γὰρ αὐτὴν θάνατον εἶναι διὰ τὸ εἰκέναι τοῖς ἀθανάτοις· τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς αἰεὶ κινουμένη· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς 0086, *deAn.*, 406, 1 αἰεὶ, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον); para Platón el alma humana es inmortal (0059, *Phaedr.*, 245, 4, d, 1 εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ 0059, *Phaedr.*, 246, 1, a, 1 κινοῦν ἢ ψυχὴν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.; 0059, *Resp.*, 611, 2, 6 Ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχὴ, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἄν.; y eterna (0059, *Resp.*, 611, 2, 2 Οὐ ῥάδιον, ἦν δ' ἐγώ, αἰδίων εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἢ ψυχῇ.) En Aristóteles se da, quizá, la postura más acabada del pensamiento griego en este respecto, pues para él el intelecto (νοῦς) es separado (0086, *deAn.*, 429a 5 τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός. ; 0086, *deAn.*, 430a 17 καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια.; divino (0086, *deAn.*, 430a 19 [τὸ δ' αὐτὸ ἔστιν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.] χωρισθεὶς δ' ἔστι μόνον τοῦθ' ὅπερ ἔστι, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαγρός.); 0086, *deAn.*, 409b 22 ὁ δὲ νοῦς ἴσωςθειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἔστιν.; es el lugar de las ideas (0086, *deAn.*, 429a 27 καὶ εὐδὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἢ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεία ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη.); e impasible (0086, *deAn.*, 409b 18, 22 ἀπαθές; 0086, *deAn.*, 430a 18 ἀπαθής). Todos los textos en griego son del TLG.

⁴² Es por todos sabido que en la tradición latina alma e intelecto son inmortales, inmatereales, divinos (o participan de lo divino), etc., por ejemplo, en Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 44-45, 75-76, 90-93. Aunque Tomás es heredero de una tradición que se puede remontar hasta un Justino Mártir o un Taciano (ambos del siglo II d. C.), o más aún hasta Filón de Alejandría o Flavio Josefo. Sobre este tema, véase Antonio Piñero, *Literatura judía de época helenística en lengua griega*, Étienne Gilson, *La filosofía de la Edad media*.

⁴³ “El nuevo dualismo antropológico, que contempla la posibilidad de existencia de un alma inmortal independiente del cuerpo, es un buen ejemplo de influjo de la filosofía platónica [en el pensamiento tradicional judío]”. Antonio Piñero, *Biblia y helenismo. La influencia del pensamiento griego en la formación del cristianismo*, p. 130.

⁴⁴ Pero no del pensamiento semita propiamente, porque en éste al hombre se le consideraba un todo indivisible. En la tradición hebrea pre-helénica se concibe al hombre unitariamente, como una unidad entre basár y nefesh. Unidad que encontrará su plenitud en el ruaj (espíritu). Sólo a través de la filosofía griega, el judaísmo pudo concebir un alma inmortal separada de la carne.

unitaria de las facultades desaparecería toda dialéctica del alma y del mundo⁴⁵, mas desarrollaron una inteligencia concipiente, y con ello se mantuvieron dentro de un dualismo antropológico y cosmológico. La inteligencia concipiente necesita la existencia de otra facultad distinta de ella pues, de no ser así, caería en un idealismo y, en última instancia, en el solipsismo. La razón es que si bien su función primordial es la de crear conceptos, emitir juicios y combinar razonamientos, eso no sólo no excluye, sino que *exige* la existencia de una facultad que, por ende, será formalmente distinta a ella. Es cierto que la inteligencia concipiente puede prescindir de la sensibilidad una vez que ha recibido de ella los datos sensibles, pero no puede no suponer ese minúsculo acto de aprehensión de lo sensible previo, y por lo tanto fundante, de sus funciones conceptivas. Allí se encuentra el carácter *exigitivo* de la sensibilidad como correlato de la inteligencia. La filosofía griega nunca ha negado la necesidad de aprehender lo sensible; lo que ha puesto en duda es el carácter de verdad de esos datos, pero no su necesidad en el acto de intelección. En ella se da una *preterición* de la sensibilidad, pero no su eliminación. Dicho en otros términos, es necesaria una facultad distinta a la inteligencia ya que, de otro modo, se podría pensar que el ser humano es sólo su intelecto, y eso los griegos no lo pensaron.

La filosofía medieval radicalizó el esquema dualista del hombre y el cosmos pues, con la subsunción de los postulados teológicos cristianos, la filosofía aceptó algo más problemático que la realidad de Dios: el *ser*. Este concepto no es el mismo que aparece en la filosofía griega⁴⁶, porque el ser como razón formal de la creación es el ámbito trascendental donde todos los entes coinciden.⁴⁷ Por ello, el ser no es el ente, sino algo

⁴⁵ Cf. X. Zubiri, *IRE*, p. 129.

⁴⁶ Cf. X. Zubiri, *PFMO*, pp. 24-25, 45-69.

⁴⁷ Nos dice Sto. Tomás que “[...] si las cosas, entre sí diversas, coinciden en algo, es necesario que haya alguna causa de tal coincidencia, ya que las cosas diversas no coinciden entre sí por sí mismas. Por eso, cuando entre cosas diversas se encuentra algo común, es necesario que este algo tenga alguna causa. Ejemplo: Los diversos cuerpos calientes tienen calor por el fuego. Todas las cosas, por muy diversas que sean, coinciden en algo común a todas: *el ser*. Por lo tanto, es necesario que haya un principio del ser por el que tengan ser las cosas, incluso las más diversas, tanto si son invisibles y espirituales como si son visibles y corporales”. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 65 a. 1. En este texto nos queda claro 1) que el ser es aquello en que todos los entes creados coinciden; 2) todo ente tiene ser; 3) todo ente tiene ser, pero el ser no es igual al ente; y 4) que el ser tiene un principio. Por lo anterior, no sería descabellado pensar que el ser mismo es algo creado, como lo había pensado Proclo cuando nos dice “Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud”. Cf. Proclo, *Liber de Causis*, IV. Más esto no es así pues “Cuando se dice que la primera de las cosas creadas es el ser, la palabra *ser* no indica la sustancia creada, sino el aspecto bajo el cual se considera el objeto creado. Se dice que algo es creado en cuanto que es ser, no en cuanto que es tal ser”. Tomás de Aquino, *op.*

distinto al ente; afirmación que se adjudica muy fácilmente a Heidegger, pero que desde el Medioevo se venía diciendo. Esto provocó un cambio radical en el horizonte de comprensión, pues al instaurarse el ser como horizonte de inteligibilidad de todos los entes, se mantiene como el fondo de la creación. Ser y ente son los dos polos de la obra de Dios; se mantiene el dualismo cosmológico, pero ahora adquiere una nueva dimensión: ya no hablamos sino de un dualismo sustancial-formal.⁴⁸ La Creación, con respecto a su Creador, está separada (χωριστόν) sustancialmente; pero al mismo tiempo el ser humano con respecto a los otros entes creados, está separado formalmente. A fuer de tal, el ser humano está separado no sólo en virtud de su constitución antropológica, sino también y radicalmente por su condición ontológica: el ser humano es el ente privilegiado en la obra de Dios.

Esta peculiar situación del hombre en el cosmos le hace preguntarse ¿por qué Dios hizo el mundo? ¿Por qué el ser y no mejor la nada? Pero con estas preguntas el ser humano no cuestiona la razón formal de la Creación, es decir, en el fondo no cuestiona la obra de Dios, sino la situación peculiar del ser humano dentro de la Creación, y allí está el problema, el ser humano ya no se concibe sino como un ente intramundano que busca su peculiaridad frente a las demás cosas. Mientras el dualismo se mantiene, la pregunta cambia de dirección en comparación con los griegos.

Este “cambio de lugar” del hombre introdujo un elemento decisivo en su pensamiento y la filosofía, y de cierta manera es el paso último de la filosofía griega a la latina: el concepto de nada (*nihil*). Este concepto no existía propiamente en la filosofía griega; el *no-ser* del que hablan Parménides (εἶναι μὴ ἔόντα, οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), Platón (τὸ μὴ ὄν εἶναι, τὸ μὴ ὄν), Aristóteles (οὐκ ὄντα, οὐκ ἔστιν), etc., no es análogo ni mucho menos idéntico al concepto de *nada* (οὐκ ἔξ ὄντων), propio del pensamiento semita. Los griegos tenían una idea bien clara de la naturaleza: que “siempre es” (ἀεί ὄν). Para los griegos la naturaleza es eterna, y por lo tanto no es creada; siempre ha estado allí, no ha comenzado a existir.⁴⁹ El paso del *no-ser* al ser es vivido como un cambio, un movimiento

cit., q. 45 a. 4. Eso quiere decir que Tomás en una grandiosa inflexión del pensamiento interpreta el *esse* de Proclo como una *propria ratio objecti formalis* y no como un *subjectum creatum*. Si bien Tomás utiliza el término emanatio (ἀπόρροια), no debe entenderse que el ser es emanación, sino comunicación.

⁴⁸ Radicalmente distinto del dualismo antropológico-modal de los filósofos griegos.

⁴⁹ “Que la naturaleza existe, sería ridículo intentar demostrarlo”. (0086, *Ph*, 193, 29 ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, περιῶσθαι δεικνύναι γελοῖον).

de algo a algo⁵⁰, pero nunca como una creación absoluta⁵¹. El valor ontológico —por decirlo así— de la *nada* semita y latina es mayor que el *no-ser* griego. Para el pensamiento semita el mundo ha comenzado a existir. Así, la primera referencia a la creación *ex nihilo*, la encontramos en el segundo *Libro de los Macabeos* (del siglo II a.C.). Por supuesto, no es la única referencia al acto creador de Dios⁵², y tampoco utilizaron la fórmula *ex nihilo*⁵³, pero sí es la primera vez que se dice que Dios ha creado las cosas “de la nada”.⁵⁴

La Creación del mundo y el hombre desde la nada, que no es una sustancia ni un momento anterior a la Creación⁵⁵, es el supuesto fundamental del horizonte de nihilidad.

⁵⁰ “Todas las cosas que se generan llegan a ser por obra de algo y desde algo y algo [...] Y las generaciones naturales son aquellas cuyo desarrollo procede de la naturaleza; y aquello desde lo que algo se genera es lo que llamamos materia”. (0086, *Metaph*, 10032a 17 πάντα δὲ τὰ γιγνόμενα ὑπὸ τέ τινος γίγνεται καὶ ἕκ τινος καὶ τί 0086, *Metaph*, 10032a 19 αἰ δὲ γενέσεις αἰ μὲν φυσικαὶ αὐταὶ εἰσὶν ὧν ἡ γένεσις ἕκ φύσεώς ἐστιν, τὸ δ' ἕξ οὗ γίγνεται, ἣν λέγομεν ὕλην).

⁵¹ “Sólo Dios puede crear. Porque sólo el primer agente puede obrar sin presuponer nada, mientras que el agente segundo presupone algo que le viene del primero, como se dijo (q.65 a.3). Pero aquello que hace algo a partir de lo presupuesto, hace una transmutación. Por eso, sólo Dios hace creando; los demás agentes, cambiando.” Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 90 a. 3.

⁵² También encontramos otras referencias en Génesis 1:1-2, 2:3-4; Salmo 33:6; Juan 1:3; Romanos 4:17; 1 Corintios 1:28; Colosenses 1:15-16-17; Hebreos 1:10.

⁵³ El *Libro de los Macabeos II* está originalmente escrito en griego, y no como podríamos pensar en hebreo o arameo. Cf. Natalio F. Marcos, *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos*, p. 46. En todo caso, se puede suponer que utilizaban el término בָּרָא (bârâ), que otras veces los Setenta tradujeron por ἐποίησεν y los latinos por *fecit*. Es aceptado por la tradición judía y latina que el término bârâ sea traducido por “creación ex nihilo”. Cf. Rabí Moshé ben Najmán (Rambán), *Comentario al Pentateuco*; Rabí Menajem Mendel Schneerson, *Likutei Sijot*, Vol. I (Bereshit), p. 3; Sto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 45; Félix Asensio, et al., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Antiguo Testamento I: Pentateuco*, p. 26; Rubén S. Rivera, “Qué significa “Bereshit” en Génesis 1:1”, en *Revista Bíblica Mexicana*, pp. 69-82.

⁵⁴ “7:28 Yo te suplico, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y al ver todo lo que hay en ellos, reconozcas que Dios lo hizo todo **de la nada**, y que también el género humano fue hecho de la misma manera”. Como sabemos *El libro de los Macabeos II* es un Deuterocanónico, por lo tanto no se encuentra en la versión Reina-Valera. He encontrado el texto en versión online en la página de la Arquidiócesis de México. http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/antiguo_testamento/21_macabeos-2_02.htm#cap7

“Verse: 28 ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα / εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα / γνῶναι ὅτι οὐκ ἔξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων / γένος οὕτω γίνεται”. *El libro de los Macabeos II* está escrito originalmente en griego, y así se conserva en la versión de los *Setenta*. Este fragmento es de la *Septuaginta*, cuyo texto lo encontré en: <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/grie/sept/sept.htm>

“28 Peto, nate, ut aspicias ad caelum et terram, et ad omnia quae in eis sunt, et intelligas quia **ex nihilo** fecit illa Deus, et hominum genus ita fiet”. Texto de la Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam que encontré en <http://vulsearch.sourceforge.net/html/index.html>

“28 Peto, nate, ut aspicias ad caelum et terram et quae in ipsis sunt, universa videns intellegas quia **non ex his**, quae erant, fecit illa Deus; et hominum genus ita fit”. De la Nova Vulgata, Bibliorum Sacrorum Editio, cuya versión la encontré en http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html Es curioso que en la versión de la Vulgata Clementina se conserve el término *ex nihilo*, y que en la nueva edición se haya cambiado. (En los cuatro textos las negritas son mías).

⁵⁵ “Cuando se dice que algo es hecho a partir de la nada, la preposición a partir de no indica causa material, sino tan sólo orden; como cuando decimos que el mediodía se hace de la mañana que no indica más que después de la mañana viene el mediodía. Pero hay que tener presente que la preposición a partir de puede incluir

No es cuestión menor que el hombre se considerara a sí mismo distinto y frente a la naturaleza si éste es un ente privilegiado en la obra de Dios.⁵⁶ La Creación *ex nihilo* no sólo no está presente en el pensamiento griego, sino que, además, está en contra de los presupuestos fundamentales de la filosofía griega.⁵⁷

Para el pensamiento semita y la filosofía latina sólo Dios puede Crear, en cambio, el ser humano sólo tiene el poder de transformar (cambiar, transmutar). Para el hombre griego el paso del no-ser al ser o era absurdo (Parménides) o se veía como un cambio (Aristóteles). ¿Cuáles son las consecuencias de la Creación *ex nihilo* para la filosofía? A partir de esta subsunción del acto Creador de Dios se creó la dualidad ser-ente que tiene como supuesto la nada, es decir, el nihilismo. En la filosofía griega no había dualismo ser-ente, la razón es que desde el horizonte latino el ente remite intrínsecamente al ser, en otras palabras, sólo desde el pensamiento de nihilidad se puede hablar propiamente de que lo real es primariamente ente, y justo por ello le corresponde “ser”.⁵⁸ Decir que τὸ ὄν significa ente y εἶναι ser en la filosofía griega es superficial e irresponsable. Se nos dice que lo sensible (τὸ ὄν) se contrapone a lo inteligible (εἶναι), y que eso es lo mismo que decir que el ente (*ens*) se contrapone al ser (*esse*). ¿Pero no se ve que en esta supuesta identidad falta un tercer elemento y decisivo para la cuestión? Para que haya dualidad se

negación cuando digo nada, o también puede estar incluida en ella. Si se toma incluyendo la negación, entonces permanece el orden, y se indicará el orden de sucesión entre lo que es y el no ser. En cambio, si la negación incluye la preposición, entonces se niega el orden, y su sentido sería: Se hace de la nada, esto es, no está hecho de algo; es como cuando se dice que uno habla de nada porque no habla de algo. Ambos sentidos son aplicables cuando se dice que algo se hace a partir de la nada. En el primer sentido, la preposición a partir de indica orden; en el segundo, implica relación de causa material, la cual es negada”. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 45 a. 1

⁵⁶ “[...] está lo que dice Agustín en VI De Super. Gen. ad litt.8: En el ser humano sobresale el que Dios lo hace a su imagen, al darle una mente intelectual, por la que es superior a los animales. Por lo tanto, las cosas que no tienen entendimiento no son a imagen de Dios [...] Es evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen de Dios”. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 93 a. 2

⁵⁷ “El cristianismo tiene una idea del mundo distinta de la de los griegos. La idea de mundo fue uno de los más importantes puntos de encuentro del cristianismo con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento filosófico propio. Puede decirse que originariamente toda la radical innovación que el cristianismo introduce es una nueva idea de mundo. Mientras los metafísicos cristianos, salvo en puntos concretos, absorben, depuran y elevan la metafísica griega, en cambio rompen con ésta por su idea de mundo. Y ante todo por la raíz de éste: el mundo está «creado». Éste es su carácter último, y para muchos pensadores un carácter formal e intrínseco del mundo en cuanto tal. Mundo es entonces la totalidad del ente que creado. Con ello, la metafísica se convierte en «teoría de la creación». X. Zubiri, *SE*, p. 200. Habría que añadir que el distanciamiento que toma el pensamiento latino con respecto al griego no se queda en el puro ámbito filosófico; esa renuncia a la naturaleza afecta los ámbitos antropológico, teológico, ético, político, etc.

⁵⁸ “Santo Tomás considera las cosas precisamente en tanto que «entes»: es [...] la *entificación de la realidad*, que subsume y articula la realidad dentro del concepto de ente [...] La entificación de la realidad consiste en creer que lo primario y lo radical de las cosas consiste en ser «entes», lo cual supone que lo primario y radical de las cosas es «ser»; ¿y si no fuese así?”. X. Zubiri, *PFMO*, p. 92.

necesita de un ámbito en el cual aquellos términos sean comprensibles. El elemento faltante es el *horizonte* desde el cual se comprende tal dualidad y, en este caso, el horizonte en donde se puede hablar de lo sensible en oposición a lo inteligible es la naturaleza (φύσις); mientras que el horizonte en donde se puede dar el dualismo ser-ente es la Creación (es decir, la nada). Es en este punto donde las cosas resultan más problemáticas, porque las diferencias entre horizontes son enormes y, hasta cierto punto, irreconciliables. El ejemplo más claro de esto es que, para los griegos, la naturaleza era la que entificaba⁵⁹ las cosas, por ello, las cosas son cosas-naturales (φύσει ὄντα); mientras que desde la nada quien entifica es Dios.⁶⁰ Las cosas, por ser-creadas (*subjectum creatum*), remiten a la nada⁶¹ (*nihil*) y son primariamente entes (*ens*), y justo por ser entes coinciden en ser (*propria ratio objecti creationis*). Esta tríada onto-teológica (*esse-ens-nihil*) es indisoluble y radicalmente distinta de aquella (εἶναι-τὸ ὄν-φύσις) desarrollada por los griegos. Por ello no puede haber analogía, y mucho menos identidad entre εἶναι y *esse*, y entre τὸ ὄν y *ens*.

Que esta trinidad es indisoluble nos lo explica el mismo Zubiri: “Las cosas en el horizonte de nihilidad son creadas”⁶²; y esto quiere decir tres cosas: 1) que las cosas son creadas; 2) que en tanto son creadas primariamente son entes; y 3) que los entes, por ser creados, son finitos. Explicuemos esto, pero de forma inversa para facilitar la exposición.

⁵⁹ El principio de las cosas-naturales (φύσει ὄντα) está en ellas mismas. (0086, *Metaph*, 983 b 8-11 ἔξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἔξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων 0086, *Metaph*, 983 b 17-18 ἀεὶ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς ἔξ ὧν γίγνεται τὰλλα σωζομένης ἐκείνης. 0086, *Metaph*, 1003a 12-19 Τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίγνεται τὰ δὲ τέχνη τὰ δὲ ἀπὸ ταυτομάτου, πάντα δὲ τὰ γιγνόμενα ὑπὸ τέτινος γίγνεται καὶ ἔκτινος καὶ τί· τὸ δὲ τί λέγω καθ' ἐκάστην κατηγορίαν· ἢ γὰρ τόδε ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πού. αἱ δὲ γενέσεις αἱ μὲν φυσικαὶ αὗται εἰσιν ὧν ἡ γένεσις ἐκ φύσεώς ἐστιν, τὸ δ' ἔξ οὗ γίγνεται, ἢν λέγομεν ὕλην, τὸ δὲ ὑφ' οὗ τῶν φύσει τι ὄντων, τὸ δὲ τί ἄνθρωπος ἢ φυτὸν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἃ δὴ μάλιστα λέγομεν οὐσίας εἶναι 0086, *Metaph*, 1032a 25-27 - οὕτω μὲν οὖν γίγνεται τὰ γιγνόμενα διὰ τὴν φύσιν, αἱ δ' ἄλλαι γενέσεις λέγονται ποιήσεις.)

⁶⁰ El principio del ser es Dios, “Por lo tanto, es necesario que haya un principio del ser por el que tengan ser las cosas, incluso las más diversas, tanto si son invisibles y espirituales como si son visibles y corporales”. (Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia.) Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 65 a. 1

⁶¹ Así lo establece Tomás cuando toma la fórmula “de nihilo” como válida para la explicación de la criatura. Con ello quiere establecer que “remitir a la nada” es algo constitutivo del ser creado en tanto que creado. “Pero esta tendencia al no ser la lleva consigo la criatura misma en cuanto que proviene de la nada”. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 104 a. 3

⁶² X. Zubiri, *PFMO*, p. 100.

En primera instancia, los entes son finitos si los comparamos con Dios (que es la *res perfecta*); los entes son imperfectos por no ser Dios. Ahora bien, esa imperfección se puede entender de varias maneras: como contingencia, la Creación es finita *frente* a Dios que es eterno; y algo todavía más radical, la Creación es finita *por* Dios.⁶³ Pero también podemos entender esa imperfección como una referencia a la nada (*nihil*): las cosas, por ser creadas, son “no nada” (*ex non ente*).⁶⁴ Podemos decir, entonces, que ser imperfecto es un primer rasgo de los entes creados en tanto creados; y esa imperfección se puede entender como finitud o referencia a la nada. Por supuesto hay más, pero con éstas nos bastan.

El segundo paso no está de ningún modo disociado de la imperfección de los entes creados, por el contrario, se sigue perfectamente de lo dicho. Ya habíamos visto que para Tomás el ser es “aquello en que todas las cosas coinciden”, y eso no es otra cosa que decir que el ser es el ámbito trascendental de los entes. Uno le puede preguntar a Tomás si el ser es entonces algo separado (*χωριστόν*) de los entes, y de inmediato nos contestaría que no porque el ser es el efecto más común e íntimo de los efectos. No hagamos caso que el Doctor Angélico diga efecto, —para él— el ser no es propiamente un efecto, es comunicación (*communicatio*)⁶⁵, pero da igual, lo que nos importa no es eso, sino que es lo más común, eso sí, el ser es lo más común de los entes, por ello no es algo separado (*χωριστόν*) sino precisamente algo que *en* ellos es común (*κοινωνία*). Tomás nos enseña que el ser es la razón formal de la creación, es decir, no lo creado en tanto que tal, sino en tanto que ser. Los entes son creados, el ser no, el ser es lo común en ellos, por eso no se trata de una emanación, sino de *comunicación*.

⁶³ “Es obligatorio afirmar, a la luz de la fe y de la razón, que las criaturas son mantenidas en su existencia por Dios. Para demostrarlo, hay que tener presente que una cosa puede ser conservada por otro de dos maneras. 1) Una, indirecta y accidentalmente [...] 2) *Otra* es conservar la cosa directa y esencialmente, es decir, en cuanto que lo que es conservado, de tal manera depende en sí de la acción de la causa conservadora, que no puede existir sin tal conservación. Este es el modo en que todas las criaturas necesitan ser conservadas por la acción divina conservadora. De tal modo depende de Dios el ser de todas las criaturas, que ni por un instante podrían subsistir, sino que volverían a la nada si no fueran conservadas en el ser por la acción de la virtud divina [...]”. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 104 a. 1

⁶⁴ “Por lo tanto, como la generación del ser humano se hace a partir del no ser que es no ser humano, así también la creación, que es emanación de todo el ser, se hace a partir del no ser que es la nada”. (Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil). Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 45 a. 1

⁶⁵ “Así, pues, que Dios comunique el ser a las criaturas depende de la voluntad divina”. (Hoc igitur quod Deus creaturae esse communicat, ex Dei voluntate dependet). Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 104 a. 3

Ahora bien, si vemos esta misma cuestión desde el ente, no desde el ser, vemos que el ser del ente, que es lo más común en ellos y lo más íntimo, está afectado por la creación. Faltaba más. El ser no es creado, lo acabamos de decir, pero eso no quiere decir que no sea afectado por el acto Creador. Una vez más, si le preguntamos a Tomás qué quiere decir ente, nos va a responder “ente es todo aquello cuyo acto es ser”⁶⁶; y allí está la cuestión, porque si todos los caracteres del ente se resuelven en ese *magis communis* que es el ser, se está llevando la imperfección de la que hablábamos a su propio acto de ser.⁶⁷ Y es en este punto donde convergen las dos problemáticas que estamos apuntando: la imperfección se lleva al acto de ser en tanto que acto; se entiende, por tanto, que visto desde lo ente la imperfección se revela como finitud.

Con esto, sin embargo, sólo resolvemos una parte del problema porque aún no decimos por qué lo creado tiene que ser ente (*ens*). Uno podría enredarse en cuestiones del lenguaje, y discutir si es el término correcto o no. Pero yo no hablo de eso, sino de que lo creado, sea como sea que se le llame, necesita de ciertas condiciones para ser lo que es. Y allí Tomás es muy claro porque piensa que toda *res*, por ser creada, es formalmente *ens*. Es el problema de los trascendentales, que aquí no vamos a ver, porque podemos emprender otra vía.⁶⁸ Uno se puede preguntar ¿qué es lo ente en tanto que ente? Tomás

⁶⁶ “Ens igitur est cuius actus est esse”, Tomás de Aquino, *De natura generis*, cap. 1

⁶⁷ Alguien podría decir que eso es equívoco porque Tomás también dijo “Esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos y por lo mismo la perfección de todas las perfecciones” (Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum). Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, q. 7, a.2, ad 9; sí, claro, pero es que allí Tomás ve el acto de ser-creado frente a los demás actos de lo ente, pero si vemos el ser de lo ente frente a Dios, cuya realidad es subsistente, de inmediato nos damos cuenta de la precariedad del primero.

⁶⁸ “Respecto del intelecto divino hay una verdad que, para Santo Tomás, está inscrita en el horizonte de la Creación y de la nihilidad, interpretado entitativamente. Para Santo Tomás, Dios no solamente sabe lo que crea, sino que nos llega a decir que, si Dios no fuese un ser inteligente, la Creación tendría razón de entidad (*ratio entitatis*), pero no tendría nunca razón de verdad. Dios sabe lo que crea; pero hay una afirmación ulterior y mucho más grave: que lo que crea Dios es justamente lo que ya sabe. Es decir, toda cosa es la realización de una idea preexistente en la mente divina [...] Santo Tomás dirá que las cosas, en tanto que son término de una intelección, están llamadas en principio a conformar la mente intelectiva y, en este sentido, su entidad posee un *verum* que no es un *verum logicum*, sino el supuesto primario para que pueda haber un *verum logicum*. La condición primaria para que un enunciado de un juicio esté de acuerdo con la realidad es que las cosas, conforme a sus propias estructuras, hayan conformado al intelecto que enuncia algo sobre ellas. Por eso, las cosas en tanto que «escibles» envuelven una referencia a ese ente llamado alma [...] El intelecto humano consiste pura y simplemente en la capacidad de dejarse formar y conformar por el ente en cuanto ente. Es decir, ambas verdades —la verdad de adecuación con el intelecto divino y la verdad de adecuación con el intelecto humano— son trascendentales: conciernen al ente en cuanto tal y están vistas en el horizonte de la nihilidad. En el horizonte de la nihilidad, porque las cosas son algo credo por Dios y, por tanto, pre-intelectas; en el horizonte de la nihilidad, porque el ser humano tiene que recibirlas, pero en tanto que entes. Por tanto, esta verdad trascendental para Santo Tomás, en primer lugar, se funda en la entidad, en segundo lugar se funda

se da cuenta que más allá de los contenidos particulares de los entes, sus propiedades, y más allá de los muchos y diversos tipos de entes que hay en el mundo, la máxima abstracción a la que puede llegar el intelecto es precisamente esa: el ente, el ser-creado. Recordemos las palabras de Tomás “Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversi”⁶⁹; esto es lo mismo que decir que el acto de una cosa es *ser*⁷⁰, porque fuera de todas sus determinaciones particulares, todas las cosas coinciden en *ser-creadas*. Allí se ve por qué para Tomás todas las cosas son primaria y radicalmente “entes”. Tomás entifica la realidad.

Ahora, alguien podría decir que eso está muy bien, que la realidad sea lo ente, y que el ser es algo congénere, pero que eso puede no exigir la idea de Creación. Podemos pensar en la dualidad ser-ente sin pensar necesariamente en que el mundo fue creado, pues eso no es más que un dato de fe. Sí, podría ser, y también podríamos decir que la diferencia ontológica entre ser y ente ya se encuentra en la filosofía griega, pero no se trata de interpretar esto o aquello, sino de describir lo que pasó en la filosofía. Uno puede pretender hacer filosofía sin Dios, está muy bien, pero lo que no se puede pensar es que los conceptos están ahí indeterminados, a la espera de que venga alguien a darles contenido; como si las palabras fueran puros moldes vacíos en los cuales uno puede echar lo que se le ocurra. No quiero decir que tiene que hacerse una metafísica del lenguaje, en absoluto, sino que las palabras tienen historia, y esa historia hay que explicarla. Si Tomás interpretó bien o mal a Aristóteles, habría que ver, se puede discutir; pero que la filosofía ha mantenido el dualismo, por un lado, una idea de inteligencia concipiente por otro, y a Dios como supuesto, eso es indudable. Puede que a uno no le guste esa historia, está bien, no tiene por qué gustarle, pero hay que conocerla. Toda la filosofía occidental a partir de su diálogo con la teología cristiana es otra que la griega. Y eso significa en última instancia y como rasgo primordial que tiene a Dios como supuesto. Sin duda.

Hay otra razón, estrictamente filosófica, por la cual hay que entender la dualidad ser-ente dentro del ámbito de la Creación. Como lo radical de las cosas es ser entes, allí

en la intrínseca inteligibilidad de la entidad y, en tercer lugar, tiene dos dimensiones: una que da a Dios y otra que da al intelecto humano”. X. Zubiri, *PFMO*, pp. 118-121.

⁶⁹ “Todas las cosas, por muy diversas que sean, coinciden en algo común a todas: *el ser*.” Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 65 a. 1

⁷⁰ “Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum”. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, q. 7, a.2, ad 9

está su inserción en la existencia como efecto. Lo ente —o si se quiere decir la entidad— tiene como principio a Dios. Si entendemos lo ente como aquello cuyo acto es ser, estamos dando por supuesto la Creación. Esto es así porque para la filosofía griega en su más depurada realización, la filosofía de Aristóteles, no hay algo así como el ser en tanto que ser. Aristóteles habla de ser-en-acto, pero no de que el “ser” fuera el acto de una cosa; alguno dirá que Aristóteles habla del ὄν ἢ ὄν, sí, muy cierto, pero si preguntamos al propio Aristóteles qué significa ὄν, nos dirá que éste se dice de varias maneras (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς). Zubiri criticando esto afirma que ὄν se dice de cuatro maneras “[...] que la cuarta manera a su vez se dice de diez modos que son las categorías y que, a su vez, la sustancia se dice de tres (la materia, la forma y el compuesto) [...]”⁷¹, y por ello el filósofo vasco nos dice “[...] uno se pregunta: ¿dónde está la realidad? A esto Aristóteles no contesta nunca; se le diluye por completo la idea de lo que busca”.⁷² Aun así, uno podría decir que esto no es más que interpretación. Claro, puede no ser más que eso, pero si se busca un poco más y se quiere decir qué es en definitiva el ser para Aristóteles, él nos dirá que ser es “ser-siempre” (ἀεί ὄν). ¿No se ve entonces que el ser de Aristóteles no es el mismo que el de la filosofía latina?

En todo caso, dentro de la filosofía del Estagirita (y en general en toda la filosofía griega) la naturaleza no es creada. El primer motor inmóvil no sólo no es creador, ni siquiera le importa lo que pase al mundo, porque él es perfecto y autosuficiente. Qué duda cabe, el primer motor inmóvil es divino por ser autosuficiente, no al revés. Allí tampoco encontramos convergencia ni continuidad entre ambas tradiciones. Finalmente alguien replicaría que en Platón hay una cosmogonía, sí, sin duda, pero allí el nacimiento del mundo no es *ex nihilo*; que no es poca cosa, porque en el pensamiento semita la teoría de la Creación exige el monoteísmo, lo cual no podemos decir de Platón sin caer en un barbarismo.

Para la filosofía latina, entonces, el principio del ser es Dios; para la filosofía griega hay «lo que es». Son cosmovisiones, si no opuestas, por lo menos lejanas. Por ello dijimos que aquella trinidad onto-teológica es indisoluble, y queda como marco de entendimiento, como *horizonte de comprensión*.

⁷¹ X. Zubiri, *PEMO*, p. 63.

⁷² Ídem.

b) Asunción

La filosofía moderna no sólo va a mantener la idea de una inteligencia concipiente, sino que la acepta completamente pues la subsume dentro del nuevo paradigma del conocimiento. De Descartes a Hegel, y principalmente en Kant, está la idea de una inteligencia concipiente en el fondo y por debajo de un nuevo rasgo sensible instaurado definitivamente unos siglos atrás por Tomás de Aquino.⁷³ Esto coloca a la filosofía moderna en un horizonte muy distinto al de la filosofía griega y latina, porque ésta se dirigirá a la eliminación de la sensibilidad de una forma muy peculiar.

La eliminación de la facultad sensitiva no implica la eliminación del dualismo antropológico, y mucho menos del cosmológico. La filosofía cartesiana, por ejemplo, prescindirá, en primera instancia, de los datos sensibles en pos de encontrar ese fundamento sólido e incuestionable que es el *ego*. Pero una vez con ello no puede prescindir de la existencia de una *res extensa*. Aunque sea descrita sólo de manera negativa, la razón moderna no puede llegar a la total re-configuración del esquema antropológico por el temor de caer en la herejía. Negar la *res extensa* sería ser Dios. La eliminación de la sensibilidad es sólo en el proceso de conocimiento.

Esto trae consigo —aunque aquí sólo es una anotación al margen— una reducción en la definición del conocimiento: será reducido a ideas claras y distintas. Puede ser que ontológicamente las ideas estén más cerca de la verdad, o sean la verdad en sí misma, sin duda, Descartes y todo el racionalismo después de él lo cree. Eso está bien, y puede ser cierto, tendría que verse; pero lo que es un hecho inconcuso es que el conocimiento queda reducido —diría Aristóteles— al puro conocimiento de la esencia. Para la filosofía moderna lo accidental es lo falso por antonomasia. Frente a Aristóteles, que piensa el conocimiento como un Órganon, Descartes reduce al conocimiento a lo claro y distinto: las ideas, y con preferencia, el yo. Eso está bien, no pretendo criticar la búsqueda de un

⁷³ Cuando éste en la *Summa* nos habla de una propiedad que permite a la inteligencia “apropiarse” de la naturaleza, está interpretando la idea aristotélica del *voũç* como una facultad capaz de apropiarse de lo sensible. “Por eso, nada impide que una y la misma alma, en cuanto inmaterial en acto, posea una facultad por la que hace en acto inmatiales a sus objetos, despojándolos de las condiciones de la materia individual por medio de la abstracción, y que llamamos entendimiento agente. Y también que posea otra facultad receptiva de dichas especies, llamada entendimiento posible, en cuanto que está en potencia con respecto a dichas especies”. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 79 a. 4.

fundamento sólido para el conocimiento, lo que sí se puede mostrar como problema es la eliminación de los datos sensibles dentro de ese proceso.

Dentro de la filosofía cartesiana, pues, el proceso de conocimiento da por supuesto un dualismo antropológico-cósmico, en cuyo seno el *ego* lucha por separarse de lo falso. No vamos a reconstruir aquí la filosofía de Descartes. Lo que queremos mostrar, en cambio, es que el filósofo francés no cuestiona la existencia de los entes intramundanos, sino que los acepta, por lo menos, como punto de partida del camino hacia el fundamento. Descartes se da cuenta de que dudar de la existencia de la *res extensa* sería dudar de la realidad de Dios; se puede dudar —y él lo hace— del valor de verdad de ese mundo óntico, allí no está la verdad, pero entonces el problema no es de ser, sino de *ser-verdad*. No descarta el acto Creador, tan sólo lo subsume positivamente dentro del proceso de conocimiento. Descartes asume que el ente *está ahí*, ahora lo que hay que probar es que sea *verum*: ha subsumido la realidad del ente en el *verum* de la inteligencia. Es lo que Zubiri llama la «verificación de la entidad».⁷⁴

En Kant esto no cambia, pues aun cuando caracteriza el ámbito de lo real como ininteligible, no niega la existencia del dualismo cósmico-antropológico. No voy a hacer una exposición detenida de la crítica de Zubiri a la filosofía kantiana.⁷⁵ Pero hay que recalcar que el filósofo alemán acepta la realidad de Dios y su acto Creador sin ningún reparo; él piensa que el mundo es creado, por lo cual las cosas (*res*) son primariamente *res objecta*. En otras palabras, Kant no sólo mantiene, sino que lleva el problema del dualismo a otro nivel: el de la inteligibilidad. Por tanto, hay que decir que, por el lado de las cosas: la condición que las ha hecho posibles precisamente como cosas (*res objecta qua res*), está cumplida: es Dios (a través de su acto Creador); y, por el lado del conocimiento, la realidad es *realitas objetiva*. Kant piensa que el ser humano conoce las cosas primariamente como *ob-jectum*, lo cual es sólo comprensible dentro de un esquema dualista y una idea de

⁷⁴ “Descartes con la idea de ser ha llevado el asunto a una dimensión meramente lógica. Y si en la metafísica de Santo Tomás hemos asistido a la entificación de la realidad, aquí asistimos a algo distinto, igualmente grave: a la «verificación de la entidad». El ente entra dentro de la verdad, por lo menos para nosotros los hombres. Lo primero que Descartes ha descubierto en la inteligencia es justamente que sea *verum* [...] Ahora bien, en esta «verificación» de la realidad (verificación no en el sentido de comprobación, sino de que subsume la entidad y la realidad dentro del *verum*) hay dos direcciones. Hay una que da el *ego*, que es la única realidad que envuelve inconcusamente la verdad [y hay otra] en que la verdad envuelve la realidad de su objeto, que es Dios”. X. Zubiri, *PFMO*, p. 135-136.

⁷⁵ Cf. X. Zubiri, *PFMO*, pp. 183-246.

inteligencia con carácter concipiente. Kant ha introducido al horizonte de nihilidad la *objetualidad*.

Recordemos que la inteligencia concipiente se mueve siempre y sólo en un esquema dualista del mundo. En la obra de Hegel le permite al ser humano reconciliarse con Dios en tanto en cuanto queda subsumido bajo la figura de su inteligencia. Ya no hay sino un dualismo intramundano envuelto por el pensamiento puramente concipiente. Para Hegel es muy claro que las cosas han sido creadas por Dios desde la nada, mas eso no le presenta ningún problema; por el contrario, para él el horizonte de la Creación “[...] es formalmente lo absoluto”.⁷⁶ No hacemos sino apuntar brevemente el modo como la filosofía se ha enfrentado a la idea de la Creación de la realidad.

Esto no quiere decir, sin embargo, que el modelo de inteligencia sea siempre el mismo. Ya hemos visto hasta este momento dos horizontes (el de movilidad y el de nihilidad), en los cuales la inteligencia con tremendo esfuerzo encontró la posibilidad de conocerse a sí misma, en parte gracias al diálogo que mantuvo con la teología cristiana. En la antigüedad la inteligencia era concipiente por razón de su acto (concebir, enjuiciar, etc.), pero sensible por razón de su objeto propio (las cosas sensibles). Con la teología cristiana el ser humano descubrió una dimensión nueva de su realidad: su interioridad. Pero esto no es lo que nos interesa, sino mostrar que bajo el desdoblamiento de su ser en la filosofía latina, el ser humano sigue comprendiéndose en un horizonte dualista; que por otro lado, también gana uno nuevo rasgo, porque ese dualismo no es sino el aspecto formal de la creación en cuanto tal. El dualismo sensible-inteligible se convierte en un dualismo trascendental: ser y ente. No podemos pensar que el mismo esquema dualista de la filosofía griega es el de la filosofía latina. Aquél era un dualismo substancial, éste es un dualismo formal. En este dualismo de la filosofía latina la inteligencia concipiente-sensible adquiere un nuevo rasgo: es trascendental. En la razón formal de la creación el ser humano conoce un nuevo dualismo anterior y fundante del dualismo hylemórfico: el dualismo causal que separa a Dios de su creación. Pero este dualismo recubre al ser humano en la razón formal de la creación permitiéndole encontrar resguardo dentro de sí mismo; se genera un dualismo en el ser humano por conflicto de su ser interior. En la propia Creación el ser humano resguarda su ser: es interior frente a la naturaleza. Fue la

⁷⁶ *Ibidem*, p. 249.

obra de la filosofía de Agustín hasta Tomás de Aquino. Tenemos al final de este período una nueva figura de la inteligencia: la inteligencia concipiente-sensible dentro del ámbito trascendental. En este sentido, pienso que no se trata de negar la realidad de Dios *qua* realidad, sino de comprender que el problema está en la índole misma de la Creación. Es el *ser*, como horizonte trascendental de la filosofía, su verdadero supuesto. Es este horizonte-fundamento el que está por debajo de toda la filosofía.

La razón moderna no sólo no está fuera de esta concepción dualista del cosmos, sino que tampoco pone en cuestión esa idea de inteligencia que por siglos se ha ido construyendo. La época moderna con Descartes subsume a Dios como una realidad incuestionable en el fondo y como condición de posibilidad de la intelección. Esto pasó sin cambios a Leibniz y Kant. En este último, por ejemplo, Dios es la condición de posibilidad de la *objetualidad*, es decir, la condición de posibilidad del conocimiento. Sin esta presencia subyacente el ser humano no podría conocer. En Hegel este problema adquiere una nueva y definitiva evolución: la idea de que “todo lo racional es real, y todo lo real es racional” no es otra cosa que el orto del conceptismo: es la auto-referencialidad de la inteligencia. Una inteligencia puramente concipiente nunca la hubo en la historia de la filosofía sino hasta el idealismo hegeliano. El acto de intelección encuentra en sí mismo su posibilidad y realización. Pero, al mismo tiempo, la sensibilidad queda definitivamente subsumida como un minúsculo momento en la *gigantomaquia* del pensamiento. Esa auto-referencialidad de la inteligencia no deja de lado la realidad de Dios sino que la acepta en su máxima radicalidad. El ser humano es el centro del mundo, pero porque Dios lo pone en el centro. Esta apropiación positiva de Dios, o en otras palabras, esa aceptación acrítica de Dios en la realidad del ser humano es el orto del pensamiento occidental.

c) Consagración

Esto llega sin cambios a la filosofía contemporánea, especialmente a la fenomenología. Por supuesto, no con la misma lógica, sino justamente como la posibilidad de comprensión del sentido. El mundo de sentido tiene como fundamento la realidad de Dios en el hombre en su máxima libertad: es el ser humano el único ente que comprende el ser. No es que el ser humano se convierta en Dios, sino que es el momento en que deja

de cuestionar la realidad de Dios para comprenderse a sí mismo. Esta búsqueda del hombre en sí mismo no precisa una renuncia a la divinidad, sino la aceptación de ésta bajo la forma de la libertad: ahora puede buscarse libremente bajo el auspicio de Dios.

La fenomenología hermenéutica está fundada en una inteligencia concipiente, cuya auto-referencialidad acepta positivamente la realidad de Dios. La crítica a la fenomenología está en la misma línea que la crítica a la filosofía tradicional, pero adquiere nuevos matices. Ya hemos visto que por lo regular la sensibilidad tiene un papel triste no sólo en el proceso de conocimiento, sino también en el ámbito antropológico. En Heidegger eso no cambia.⁷⁷ Él mismo afirma que en la αἴσθησις no cabe el error⁷⁸, mas esta afirmación parece no tener ningún peso en su filosofía pues, unos párrafos más adelante, no duda en calificar a la realidad como un modo de ser.⁷⁹ Esto no es poca cosa; para el filósofo alemán la facticidad no es *factum brutum*, sino un carácter que la existencia absorbe en sí misma.⁸⁰ Cuestión que —nos dice Zubiri— es sumamente problemática porque ¿se puede calificar a *aquello* en que se apoya la existencia como *factum brutum*? ¿Qué es *aquello* en que se apoya la existencia y, por lo tanto, no forma parte del existir en cuanto tal? ¿Es un mero residuo? Y más adelante nos advierte “¿Se puede llamar al punto de partida, sobre el cual se apoya el Dasein entero del ser humano, su acto trascendental —sea cualquiera la opinión que de ese acto se tenga— un mero *factum brutum*?”.⁸¹ Sin duda no es así, el fundamento de la existencia es la realidad, pero la fenomenología ha eliminado la sensibilidad *so pretexto* de privilegiar el ámbito de inteligibilidad, el “ser”. El término de la sensibilidad no es un mero *residuo*, un *hecho bruto*, sino el punto de apoyo de toda la existencia del ser humano. La existencia no reposa

⁷⁷ Zubiri nos dice con respecto a esto “No más ni menos extraña [que la ausencia de la sensibilidad en la filosofía moderna], pero igualmente grave [es] la ausencia entera del cuerpo en toda la antropología de Husserl y Heidegger. Esto es un poco inverosímil, pero así acontece”. X. Zubiri, *SR*, p. 16.

⁷⁸ “Verdadera”, en sentido griego, y más originariamente que el λόγος, es la αἴσθησις, la simple percepción sensible de algo. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 7, p. 44

⁷⁹ Es necesario demostrar que la realidad no sólo es *un* modo de ser *entre* otros, sino que ontológicamente se halla en una determinada conexión de fundamentación con el Dasein, el mundo y el estar a la mano. M. Heidegger, *op. cit.*, § 43, p. 201; Cf. X. Zubiri, *EM*, p. 190

⁸⁰ “La facticidad no es el carácter de hecho del *factum brutum* de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia, aunque, por lo pronto, reprimido. El “que [es]” de la facticidad jamás puede ser hallado en una intuición”. M. Heidegger, *op. cit.*, § 29, p. 139

⁸¹ X. Zubiri, *SR*, p. 14. Este mismo problema lo señala J. Eduardo Rivera en su excelente artículo “Zubiri y Heidegger”. Cf. Jorge E. Rivera, “Zubiri y Heidegger”, en *Zubiri ante Heidegger*, pp. 28-29.

sobre sí misma, sino que está fundada.⁸² Heidegger entiende que el mundo es aquello en lo cual y desde lo cual la existencia se comprende a sí misma y se encuentra con las cosas⁸³, pero esta noción de mundo presupone otra noción más primaria y radical: la «respectividad». Noción que explicaremos más adelante y que nos llevará a decir que el ser humano empieza por estar *en* las cosas y *con* ellas⁸⁴, aún antes que las conozca en su sentido más óntico. Aquí sólo lo dejaremos señalado.

Heidegger tiene el mismo problema que los filósofos medievales, pues piensa que las cosas empiezan por ser entes. Y este problema lo tiene porque desarrolla su filosofía dentro del marco de la inteligencia concipiente⁸⁵, esto es, bajo los presupuestos que la filosofía ha mantenido desde sus inicios.⁸⁶ Por ello le parece clara la diferencia ontológica

⁸² X. Zubiri, *SR*, p. 14. Si somos justos con Heidegger, tenemos que decir que él mismo se da cuenta de este carácter fundado de la existencia, pero no en *Ser y Tiempo*, sino en los *Beiträge*. Así nos lo muestra J. Eduardo Rivera “[En *Ser y Tiempo*] Heidegger distingue clara y tajantemente la facticidad, identificada con la *Geworfenheit*, de lo que llama «el carácter de hecho del *factum brutum* de algo que está ahí». El primero es un carácter «asumido en la existencia», o sea, es un momento del existir humano en cuanto distinto de toda realidad [mientras que] pensaba que la significación «tradicional» del término «realidad» sólo servía para designar el puro estar-ahí, de existir, de las cosas [...] ésta es una postura perfectamente definida por Heidegger [...] en la época de *Ser y tiempo* [esto es] la negación de cualquier carácter de realidad al *Dasein* [...] Ahora bien, en los *Beiträge*, Heidegger nos va a decir que el ser que se ha buscado a lo largo de todo *Ser y Tiempo* no es precisamente ese ser cuya verdad se manifiesta en el *Dasein* en tanto éste se proyecta más allá de todo ente, es decir, trascendiendo al ente en dirección a un horizonte desde donde los entes reciben su comprensibilidad. Heidegger va a marchar ahora hacia algo que en ese planteamiento trascendental-horizontal había quedado oculto. Y es que el *Dasein* mismo necesita algo que «lo haga ser» el ente que él es. Sin ello, el *Dasein* no sería en absoluto, y yo añadiría, no sería «real». El *Dasein* está «puesto» en el ser, esto es, en su *Faktizität*, en su «realidad», por el ser (*Seyn*) mismo. No es sólo que el *Dasein* «abra» o «despeje» el ser trascendental-horizontalmente, sino que él mismo *viene* del ser y *wird ereignet vom Seyn*, es decir, es hecho acontecer por el ser [...] El *Dasein* «tiene ser», pero lo tiene dado y, por tenerlo «dado», tiene ser en tanto que es «tenido» (*ereignet*) por el Ser mismo [...] Si se me permite la osadía, yo me atrevería a decir que el *Ereignis* no es otra cosa que la realidad de todo lo real, empezando por el propio *Dasein*. Ciertamente, Heidegger no lo pensó así, pero el hecho de que tuviera que introducir este *Seyn*, que manifiestamente ya no es el mismo «ser» cuya verdad se da tan sólo gracias al proyecto del *Dasein*, sino que es un Ser que es previo a esa verdad y que está originariamente oculto, nos remite hacia una dimensión que nos parecía estar ausente en *Ser y Tiempo*: la dimensión de la realidad”. Jorge E. Rivera, “Zubiri y Heidegger”, en *Zubiri ante Heidegger*, pp. 28-32. Sin embargo, como el mismo Rivera nos lo dice, y allí está toda la originalidad de Zubiri frente a Heidegger: *lo que Heidegger busca es lo que Zubiri pone en primer lugar y como base de todo su pensamiento: la realidad.*

⁸³ X. Zubiri, *SE*, p. 428; Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 43.

⁸⁴ X. Zubiri, *IRE*, p. 23.

⁸⁵ De la misma opinión es Ricardo E. Lolas, pues nos dice que “Para Zubiri, la fenomenología dio un paso muy importante en el estudio, sin teorizar (lo mismo piensa Heidegger), del hecho mismo dado en la aprehensión, pero se quedó, en el fondo, muy pobre en su descripción porque radicalmente nunca fue una descripción «física» del hecho mismo de la aprehensión, la fenomenología quedó atrapada en la inteligencia concipiente [...]”. Ricardo E. Lolas, “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”, en *Zubiri ante Heidegger*, p. 226.

⁸⁶ “Los medievales entendieron por esto que realidad es entidad, es *esse reale*. Y han concebido de un lado que el ser, el *esse*, es un *actus existendi*, un acto de existir; es la idea que culmina en el tomismo. De otro lado, se ha concebido el *esse* como *quid essentiae*, como aquello que la cosa es; es la idea que culmina en Duns Escoto. En la filosofía moderna se ha considerado la realidad como modo no de una entidad de un objeto: es la

entre ser y ente; es heredero de la Filosofía Medieval en su más pura expresión. De lo que no se da cuenta el filósofo alemán es que el ente “[...] es la realidad en tanto en cuanto se la considera desde el punto de vista del ser [...]”⁸⁷, y no lo que primariamente son las cosas *In-der-Welt-sein*; en otras palabras, el ser reposa en la realidad de las cosas. La realidad es anterior y fundante del ser.⁸⁸ Las cosas reales pueden ser entes, pero no son su determinación primaria; antes de ser y para poder ser entes, las cosas son reales.

Este mismo problema lo podemos ver desde otro lado. Heidegger nos dice que la sensibilidad, la αἴσθησις tiene sus propias ἴδια, y que en su visión es imposible que se dé el error, en todo caso podría haber una ἀγνοεῖν, un mero no percibir, pero la αἴσθησις cuando percibe, siempre percibe verdaderamente.⁸⁹ Pero esto, que no es más que recordar un poco a Aristóteles, se queda de lado cuando nos dice que el λόγος es quien desvela los entes. Se ve que ese carácter inmediato y verdadero en el sentido más obvio (de la αἴσθησις) es rebasado por el ámbito del λόγος, cuya misión es permitir ver lo que se muestra por sí mismo. Esto quiere decir que su sensibilidad le queda al *Dasein* encubierta por su *ser-comprensivo*. El *Dasein* es el único ente que comprende el sentido del ser —nos dice Heidegger—, ¿y qué papel tiene la sensibilidad en esta comprensión del ser? Según él mismo: ninguna. Si bien su término es siempre verdadero, no puede ser objeto de intuición.⁹⁰ Pero ¿es esto cierto? Nos dice la fenomenología (y en esto no sólo es Heidegger) que con lo que nosotros nos enfrentamos en tanto que *In-der-Welt-sein* es con el sentido de las cosas. Pero eso no es nada evidente, ya que con lo que me enfrento es con cosas duras, blandas, pequeñas, enormes, coloreadas, etc., con cosas que tienen cualidades y que esas cualidades y la cosa de la que son cualidades —para decirlo aristotélicamente— están en unidad. Que después yo a eso que se me presenta le diga

objetualidad. Para Descartes, lo inteligible es *realitas objetiva*. Para Kant el ser, y por tanto la realidad, sería posición de un objeto. Para Hegel, concepto absoluto. Para Husserl, unidad de sentido intencional, objetualidad intencional. Realidad sería un modo de entidad comprendido por la comprensión del ser en Heidegger. En sus formas diversas realidad sería siempre un modo de ser. Pues bien, todos estos conceptos son vías que sigue la inteligencia considerada sólo en función de concebir y de juzgar, esto es, son vías de una inteligencia concipiente”. X. Zubiri, *EM*, pp. 189-190. Lo que R. Espinoza Lolas llama “el primer comienzo”. Cf. Ricardo E. Lolas, “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”, en *Zubiri ante Heidegger*, p. 197-249.

⁸⁷ X. Zubiri, *SR*, p. 150.

⁸⁸ “El ser es un acto ulterior a lo real en tanto que real, como es ulterior la actualidad en el mundo respecto de la nuda realidad que en él es actual”. X. Zubiri, *SR*, pp. 150-151.

⁸⁹ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 7 p. 43.

⁹⁰ “El “que [es]” de la facticidad jamás puede ser hallado en una intuición”. M. Heidegger, *op. cit.*, § 26, p. 139.

mesa o casa es otra cuestión. Ese segundo momento donde yo nombro o le doy sentido a lo que se me presenta es extrínseco a la presentación misma y, por lo tanto, no forma parte de su constitución como cosa-presente. ¿Se ve, entonces, que se ha introducido una dualidad de objetos injustificadamente en la teoría del conocimiento de la fenomenología? Tienen la falsa idea de que la sensibilidad está mediada por la pre-comprensión del ser; dicho en otras palabras, la sensibilidad sólo tendría una aprehensión oblicua de su objeto. Mas, aun cuando aceptemos que nos enfrentamos al sentido de los entes de forma primaria ¿qué índole ontológica tiene aquel *factum brutum* de la sensibilidad? No podemos decir que es ente, porque ya dijimos que esa denominación sólo se puede dar a aquello que está en relación con el ser. Heidegger no da cuenta de esto. ¿Lo llamaremos lo *pre-ente*? Pero entonces tendríamos que la dualidad ser-ente presupone un ámbito *en y por* el cual tiene cabida hablar de dualidad. ¿Qué o quién es este ámbito? ¿Es Dios? ¿Es la nada? Si es la nada (*nihil*), entonces tendríamos que entenderla no como vacío sino como lo in-ordenado, o mejor, lo in-cognoscible; sería el ámbito de la pura indeterminación; la φύσις oculta. Pero si es Dios, entonces volvemos a lo que ya los neoplatónicos (y después la mística cristiana) habían dicho: que Dios no es ente (ὄν), sino ante-ente (πρὸ ὄν).⁹¹ Y en este caso Dios no sólo sería creador, sino también principio (como *intellectus originarius*) de aquella dualidad. Ambas posturas parecen insostenibles.

Pero también podemos pensar que tales posibilidades no son más que dos momentos de un mismo hecho: Dios es *pre-ser*, lo cual es lo mismo que decir que es la *nada*. Dios es la nada, no porque le falte ser, sino porque está por encima del ente y todas sus determinaciones. En su virtud, quien entifica no es Dios (porque Dios sería trascendente a toda razón de ente), sino el ente que comprende el ser: el *Dasein*. Dios como lo no-ente sería el trasfondo de la comprensión entificadora del *Dasein*. Si esto es así ¿qué es lo que queda frente al *Dasein*? La fenomenología nos dice que el hombre aprehende los entes por su sentido: aprehendemos mesas, sillas, casas, una central termoeléctrica, un columpio, etc.; y que es así como se nos presentan. Si es cierto o no aquí no lo voy a discutir; Zubiri dice que es falso, porque lo que aprehendemos primariamente son cosas reales y no cosas-sentido. Pero repito, esto no es lo que me

⁹¹ Así podemos contar, entre otros, a Mario Victorino, Dionisio Areopagita, Juan Escoto Erígena, Tomás de Aquino, Maestro Eckhart, y San Cayetano.

importa, sino que desde este horizonte no sólo la realidad de Dios, ni su acto Creador, sino hasta su fuerza entificadora han quedado supuestas por la fenomenología-hermenéutica. La Creación es nada sin la existencia iluminadora del *Dasein*, sin su comprensión el ser *no-es*. La co-pertenencia entre ser y *Dasein* es la libertad lograda; la filosofía parecería haberse librado del yugo de Dios, pero esa liberación no es separación ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$) sino consagración (*consacrare*).

Por eso afirmo que la fenomenología da por supuesta la realidad de Dios en tanto su problema se encuentra dentro del ámbito de sentido. Deudora de Kant, la fenomenología no puede hablar de una realidad externa; pero en ese ensimismamiento pierde la vista de aquello que es el término de la sensibilidad. Este recubrimiento de la sensibilidad por el acto comprensivo aleja al *Dasein* de aquel residuo hylético, y caracteriza al *factum brutum* como algo puramente estímulo. Lo cual es erróneo.

Por si fuera poco, el *Dasein* —se nos dice— tiene siempre una aprehensión mediada de las cosas en el mundo, por lo cual no se puede hablar de una “intuición pura”. Pero no está viendo que dentro de ese ámbito de sentido la fenomenología comprende su propio contenido en un movimiento auto-referencial, esto es, puramente concipiente.

El problema de fondo de todo esto es que el “ser”, aquello que se distingue en el ente, no es una estructura que se sostenga a sí misma, sino que pende de las cosas que “hay”. Y en esto ha resbalado la fenomenología. En efecto, el *Dasein* le da sentido a las cosas, pero no las crea; en todo caso, puede transformarlas. Puede desviar un río y crear una central hidroeléctrica, puede cortar un árbol y hacer con éste una silla, etc., pero no es él quien crea las cosas, las cosas están *ahí*, frente a él.

Es cierto que dentro del ámbito de sentido yo aprehendo las cosas “como algo”, mas éstas no se agotan en su sentido. Yo puedo hacer de un árbol un columpio, una silla, una mesa, etc., puedo transformar la madera en tantas cosas como imagine, pero no puedo crear la madera en tanto que cosa-*ahí*.⁹² La cosa-*ahí* (que Zubiri llama cosa-realidad)

⁹² Sobre este tema, Antonio González nos dice “[...] la prioridad de la cosa-realidad sobre la cosa-sentido [...] A mi modo de ver, se trata de una prioridad de alteridad. La cosa-sentido adquiere tal sentido en función constructa con mi propia vida. Aquello por lo que es cosa-sentido remite a la funcionalidad entre mi vida y la cosa. Mientras que aquello por lo que es realidad no remite a mí ni a mi trato con la cosa. Es algo «de suyo». Por eso toda cosa-sentido remite a la cosa-realidad como algo estructuralmente previo a ella. No habría sentido, en cuanto funcionalidad con mi vida, si no hubiera realidad. No habría mesa si no hubiera madera. El sentido es siempre el sentido de algo que se presenta como un «de suyo», y, por tanto, de algo que se actualiza, en nuestras impresiones, como independiente de toda funcionalidad con la propia vida. Ahora bien, esta

excede la constitución ontológica de lo ente, por ello pensó la fenomenología que es el mero residuo de la sensibilidad; sería el puro término de la intuición, y por lo mismo sin posibilidad de ser comprendido.

Esto desemboca en que para la fenomenología hermenéutica el *Dasein* no es quien crea las cosas, sino quien las *entifica*. Pues no son las cosas en tanto que *ahí* lo que aprehende el *Dasein*, sino el árbol en tanto que “reserva forestal” o en tanto que “elemento de un jardín público”. El árbol por sí mismo —nos dice— no tiene sentido. Eso está muy bien, no lo vamos a discutir; pensar que una cosa tiene sentido y existencia por sí mismo sería caer de nuevo al realismo ingenuo. Pero, una vez más, ¿no se ve que se está dando por supuesto que el *Dasein* aprehende las cosas por su sentido, es decir, de manera concipiente? El círculo hermenéutico pende del hecho de considerar al *Dasein* como un ente primordialmente concipiente. Allí está el problema de la fenomenología: ha dejado de lado la sensibilidad privilegiando la inteligencia.⁹³

anterioridad no es cronológica, como si primero captáramos la cosa-realidad y después su sentido. Se trata solamente de una anterioridad estructural desde el punto de vista del *prius* de alteridad que tiene la realidad con respecto al sentido [...] Este «fundarse» es lo que la fenomenología clásica no podía captar, precisamente porque consideraba a los contenidos equivalentes a las impresiones, y, en este sentido, meros ingredientes de una captación (*Auffas-sung*) de orden superior”. Antonio González, “Las cosas”, en *Zubiri ante Heidegger*, pp. 122-123.

⁹³ Con otra fórmula, R. Espinoza Lolas afirma lo mismo “Pues, lo que sucedía con la fenomenología es que escondía en ella un rasgo fundamental de la inteligencia concipiente: la dualidad entre sentir e inteligir”. Ricardo E. Lolas, “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”, en *Zubiri ante Heidegger*, p. 226.

 CAPÍTULO 2 

ANÁLISIS DE LA INTELIGENCIA SENTIENTE

En este segundo capítulo nos toca analizar la inteligencia sentiente. En nuestro primer capítulo hemos tratado de mostrar qué es lo que no se debe entender por inteligencia. Xavier Zubiri le da a la inteligencia un nuevo significado, por lo cual es necesario explicar su constitución y función primordial.

Para llevar a cabo esta labor tenemos que analizar los rasgos característicos de la inteligencia sentiente; son cuatro momentos que nos revelarán claramente la idea que Zubiri tiene de la inteligencia. Esto nos ocupará en el párrafo tres.

El párrafo cuatro, entonces, tiene como objetivo mostrar el acto formal de intelección: aprehensión primordial de realidad y actualización son conceptos clave en la filosofía de Zubiri.

Por último, en el párrafo cinco los conceptos de inteligencia sentiente y realidad nos darán la posibilidad de abrir nuevos caminos para la reflexión filosófica. Una idea de inteligencia que no cargue con los prejuicios de la tradición, y una idea de realidad sin las presiones del horizonte creacionista, son los elementos necesarios para una filosofía *más-allá-del-ser*.

§ 3 ANÁLISIS DE LA INTELIGENCIA POR SU CONSTITUCIÓN

I. A qué se le debe llamar inteligencia

Ya hemos visto que hay un tipo de inteligencia que tiene como acto propio el concebir y juzgar lo dado a ella, y a esta Zubiri llamó inteligencia concipiente. Ahora nos toca revisar cuáles son las características de la inteligencia sentiente, y su relación con la realidad. Con tal propósito, debemos llamar «inteligencia sentiente» a 1) aquella inteligencia cuyo objeto primario, adecuado y formal es la «realidad»; 2) aquel tipo de inteligencia cuyo objeto está dado por los sentidos «en» ella; 3) cuando su acto formal es «aprehender» las cosas reales como reales; y 4) cuando lo aprehendido sentientemente lo es en «impresión de realidad».

a) La realidad en la inteligencia

El término «realidad» en la filosofía de Xavier Zubiri no designa un círculo de cosas que además tenga existencia allende la aprehensión⁹⁴ o —como también podría llamarse desde un realismo ingenuo— una “existencia extra-mental”.⁹⁵ Pero tampoco es una mera construcción conceptiva de la inteligencia.⁹⁶ Este término tiene a lo largo de la obra de Zubiri varios sentidos⁹⁷, pero como «formalidad de suyo» “[...] articula y da sentido a todos los demás”.⁹⁸ Realidad, entonces, designa “[una] formalidad según la cual lo aprehendido sentientemente se me presenta como siendo en sí mismo algo [...] «de

⁹⁴ “Realidad no es existencia allende la aprehensión. Aquende y allende son dos zonas de cosas reales, pero realidad no es ni aquende ni allende. Realidad no es sino puro «de suyo», no es una zona de cosas”. X. Zubiri, *HD*, p. 39.

⁹⁵ Cf. X. Zubiri, *SE*, pp. 199, 428-437; *HRI*, p. 25; *SH*, pp. 22, 25-26; *IRE*, pp. 152, 172, 251; *IL*, pp. 82-85; *HD*, pp. 39, 87; Diego Gracia, *Voluntad de Verdad*, p. 133; A. Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad*, p. 60; *Realidad y Sentido*, p. 36.

⁹⁶ X. Zubiri, *HRI*, pp. 144, 195; *HD*, p. 38.

⁹⁷ Esto lo he explicado a fondo en mi tesis de licenciatura, que tiene como uno de sus objetivos justamente el mostrar los diversos sentidos que tiene la palabra realidad en la filosofía de Xavier Zubiri. Cf. F. Ortiz, “El problema de la realidad en la filosofía de Xavier Zubiri”, *Tesis de licenciatura*, UNAM, México, 2007.

⁹⁸ G. Marquín Argote, *Historia de la palabra Realidad desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*, p. 62.

suyo» [...]”.⁹⁹ Esto nos interesa para mostrar que el objeto formal de la inteligencia sentiente es la «realidad» y no el “ser”.

Ya hemos visto en nuestro primer capítulo que el término formal de la inteligencia “concipiente” es el “ser”, y esto porque —explicamos allí— desde la antigüedad se pensó que el orto de la inteligencia era el λόγος. En esta concepción de la inteligencia se piensa que su función primordial es crear ideas, emitir juicios y combinar razonamientos. Esto nos llevaba a pensar que lo que se entiende es el “es”, por lo cual la realidad es primariamente “ente”. Pero también hemos visto que estos planteamientos que Zubiri llama «logificación de la intelección» y «entificación de la realidad», no son sino producto de que la filosofía desde antiguo ha resbalado en qué sea entender.

Debemos mostrar, entonces, que el “ser” no es el término formal de la inteligencia, sino la «realidad». Ahora bien, la realidad —ya lo dijimos— es «formalidad». El acto de intelección es «aprehender lo real como real». Esto nos introduce varios problemas, por ejemplo, si la intelección es acto de una facultad, y si es así, de qué tipo de facultad estamos hablando; además, qué significa “aprehensión”. Ambas cosas las explicaremos un poco más adelante. Por lo pronto, nuestro problema es mostrar que la realidad es el objeto formal de la inteligencia sentiente.

La filosofía desde sus inicios ha pensado que el “ser” es el término formal de la intelección, y a este fenómeno Zubiri llama *logificación de la intelección*, esto es, pensar que intelección y λόγος predicativo se identifican. Pero esto es falso, porque el λόγος no es

⁹⁹ X. Zubiri, *IRE*, p. 172. Esto parece ser muy abstracto, pero a continuación veremos que podemos entenderlo más sencillamente. En primera instancia, se aprehende una cosa real «en tanto que real». Esto significa que no sólo aprehendemos el “contenido” de una cosa, su color, peso, tamaño, etc., también quiere decir que ese contenido «queda» de una determinada manera en la inteligencia sentiente. A ese «modo de quedar» del contenido le llamamos «formalidad». No aprehendemos sólo el color verde, la textura o el tamaño, sino también la formalidad en que esas propiedades «quedan» en la inteligencia, esa formalidad es justo lo «real». En toda aprehensión encontramos dos momentos perfectamente distinguibles: una cosa es aprehender el “contenido” de una cosa, lo que la filosofía llamó propiedades o cualidades de las cosas, el olor, el peso, el color, etc., y también está ese otro momento en que una cosa «queda» en la inteligencia, a este «modo de quedar» lo aprehendido en la aprehensión es lo que llamamos formalidad: «formalidad de realidad». Esta formalidad de realidad nos indica muchas cosas, por ejemplo, que el contenido aprehendido es «de suyo» de las cosas, les «pertenece». Un árbol —por poner un caso sencillo— no es verde, tiene hojas y ramas porque *yo diga que es así*, sino que yo digo que el árbol tiene tales características porque «es así». No quiero decir que el árbol, *en y por sí mismo* (independiente de mi percepción), sea de tal o cual forma, eso sería volver al realismo ingenuo. Lo que se quiere decir es que el árbol «queda en la intelección» como algo «de suyo», y por ello sus propiedades son precisamente eso, «suyas», no las puso la inteligencia. En la aprehensión, la inteligencia sentiente aprehende las notas del árbol «en propio», y en este sentido se debe entender que la inteligencia aprehende las cosas «tal y como son en sí mismas». Pues bien, hasta aquí, ese modo de quedar de las notas aprehendidas como siendo «de suyo», «en propio», es justamente el «carácter formal de realidad».

una estructura o facultad que se sostenga sobre sí misma, por el contrario, lo real está ya propuesto al λόγος para poder ser declarado. Inteligir es algo anterior a todo λόγος, y a fuer de tal, es un acto previo y fundante de éste. ¿Por qué? La razón es que inteligir no significa idear, construir o esbozar, ni siquiera abstraer, ya que todos estos actos suponen «lo que» se va a idear, construir, esbozar, etc.; por ejemplo, para llevar a cabo el acto de abstraer, necesito previamente tener “lo que” va a ser objeto de mi abstracción. Y es obvio que ese “estar presente” de lo que se va a abstraer no puede ser producto de la abstracción misma. La intelección, entonces, se tiene que describir como el acto de «aprehender» las cosas reales que serán objeto (aunque esto no es una exigencia) de concepción, juicio, abstracción, etc.

Ahora, ¿cómo debe ser esta aprehensión? ¿Puede ser una aprehensión intelectual, a modo de una intuición intelectual? La respuesta es que no. Y hay por lo menos dos modos de abordarla: explicando qué es una intuición y diferenciarla de nuestro concepto de «aprehensión», o explicar que no puede ser una intuición porque nuestra inteligencia forma una unidad estructural con la sensibilidad, y de esta manera en el acto de inteligir la sensibilidad debe “estar presente”¹⁰⁰ de alguna forma. Nosotros tomaremos esta segunda vía por parecernos más acorde al punto que estamos tratando.

Esta segunda vía consiste, pues, en ver que sensibilidad e inteligencia no son dos facultades completas por sí mismas, sino «potencias» que forman una «unidad estructural». Zubiri comienza el argumento mostrando lo que ha pensado la filosofía sobre esta cuestión

No sólo en la historia de la filosofía sino en toda la historia de los saberes humanos, se ha considerado que los sentidos nos dan cosas reales y que es así como éstas están dadas. Por consiguiente, la inteligencia, si algo tiene que hacer con ellas, es lo que los sentidos no pueden hacer, que es entenderlas y saber lo que son. Pero, en cuanto tales, las cosas reales nos están ya dadas por los sentidos. Tenemos, pues, aquí una dualidad, sensibilidad-inteligencia [...]¹⁰¹

Pues bien, dentro del planteamiento del filósofo vasco esa dualidad no es sino una ingente teoría; la razón es que se ha eliminado a la sensibilidad injustificadamente. Esta

¹⁰⁰ Denominación por demás impropia, pero que utilizo tan sólo para apuntar el tema. Por supuesto, la unidad estructural sensibilidad-inteligencia no se puede reducir a un “estar presente” de aquélla en ésta.

¹⁰¹ X. Zubiri, *SR*, p. 12.

eliminación (o en el menor de los casos su preterición) ha llevado a la filosofía por el cauce del idealismo una vez, en otras hacia el racionalismo, y en el último siglo a la fenomenología-hermenéutica. Esto, sin embargo, es un grave error, porque se parte de una falsa idea de la inteligencia: se piensa que es la encargada de decirnos qué son las cosas. Aquí debemos tener cuidado, no vayamos a confundirnos, esto dicho así sin más es cierto, la inteligencia por vía de la razón puede conocer las cosas. El problema no es ese, sino que en este proceso se elimina a la sensibilidad porque se piensa que “[...] los datos [que nos otorgan los sentidos] no hacen sino plantear un problema a la inteligencia, que es la que tiene que resolverlo.”¹⁰² Eso envuelve un equívoco que es menester aclarar.

La filosofía ha pensado que la función de la sensibilidad es precisamente presentar los datos sensibles con que la inteligencia tiene que trabajar. Pero una vez presentados la sensibilidad tiene un papel irrelevante en el proceso de conocimiento. Y este es el problema. En no pocas ocasiones se ha visto el papel de la sensibilidad desde el lado negativo: los sentidos nos engañan, por consiguiente, no podemos confiar en ellos; y eso quiere decir que los datos sensibles sólo tendrán algún rasgo de verdad después de la verificación que haga de ellos la inteligencia. Pero esto no es así porque —nos dice Zubiri—

La función del dato sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la vía primaria de acceso a la realidad. Y esto es lo que aquella preterición de la sensibilidad en el planteamiento del problema filosófico va dejando completamente en el olvido.¹⁰³

Lo que nos quiere decir con esto es que esa eliminación de la sensibilidad es grave, por lo menos, en lo que concierne al conocimiento, porque si en esos datos sensibles no está el momento de «realidad» ¿de dónde lo va a sacar la inteligencia? No sólo se trata de que la inteligencia necesite datos “para” resolver un problema; de lo que se trata, y eso es lo importante, es que esos datos son «de» la realidad. No es una mera sutileza conceptual, porque en el supuesto de que los datos sensibles no sean más que “para” la inteligencia, nos estamos moviendo dentro de una inteligencia concipiente. El «de» no denota sino el carácter «sentiente» de la inteligencia. Y allí se encuentra la posibilidad de superar toda

¹⁰² *Ibidem*, p. 17.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 18.

posición dualista, pues es justo por la sensibilidad que el ser humano se encuentra «inmerso en»¹⁰⁴ la realidad.

Esta forma de plantear las cosas es crucial en la filosofía de Zubiri, pues no se trata de que el ser humano tenga que “ir hacia” a la realidad (como las posturas realistas podrían afirmar); y tampoco es que la realidad sea algo que simplemente este ahí “frente a” nosotros (como un modo de ser). La realidad —para Zubiri— no es algo a lo que hay que ir, sino algo «en» lo cual ya siempre estamos por el simple hecho de ser humanos.

No olvidemos que realidad es «formalidad», esto es, el «modo en que quedan» las cosas aprehendidas por la inteligencia sentiente. Es necesario señalar esto pues la unidad estructural «sensibilidad-inteligencia» que mostraremos más adelante pende de una clara comprensión de lo que es formalidad. Además, se vuelve imprescindible si notamos que la inteligencia «sentiente» no puede ser comprendida desde una postura dualista. La tradición filosófica pensó ambas facultades *en y por sí mismas*, lo cual no podía tener como resultado sino una “inteligencia sensible” —ya lo vimos. Pero aquí de lo que se trata es que la inteligencia esté «en» la sensibilidad y viceversa.¹⁰⁵ Para ello tenemos que concebir a la sensibilidad y la inteligencia como «notas-de» un sistema sustantivo. Es lo que inmediatamente vamos a analizar.

El ser humano no es un compuesto de alma-cuerpo como lo ha querido ver la filosofía (y prácticamente todos los saberes del ser humano) desde sus comienzos. Las cosas reales están compuestas de notas, o mejor dicho, *son* sistemas de notas. Sobre esto Zubiri es muy claro. Para comprender qué quiere decir, veamos primero qué es una “nota”.

[...] nota no designa una especie de signo indicador como significó etimológicamente el latín el sustantivo nota, sino que es un participio, los que está «noto» (gnoto) por oposición a lo que está ignoto[...] son notas tanto lo que solemos llamar propiedades, cualidades, etc., como las partes constitutivas, etc. No es esta diferencia lo que aquí me importa; lo único decisivo en nuestra cuestión no es aquello en que en cada caso consiste

¹⁰⁴ Ver Apéndice I

¹⁰⁵ “No se trata de que la inteligencia esté vertida a lo sentido; esto constituiría una *intelección sensible*. Se trata de una unidad estructural: la inteligencia misma siente la realidad. Es *intelección sentiente*. Ciertamente se puede sentir sin entender, pero no se puede entender sino sintiendo. Sentir es la forma primaria y radical de entender [...] el acto de entender, como contradistinto del acto de sentir, no es un acto completo por sí mismo independientemente del acto de sentir. No lo sentido sino el sentir mismo es lo que es intrínseco al entender en cuanto tal. No por razón de su objeto, sino por su estructura formal como facultad, inteligencia y sentir constituyen una facultad una y única en cuanto facultad; una facultad que ejecuta la aprehensión sentiente de realidad [...]”. X. Zubiri, *HD*, p. 35-36.

el contenido de la nota, sino aquello por lo cual ese contenido es formalmente «nota». Pues bien, toda nota lo es por estar articulada con las demás de forma muy precisa: por ser «nota-de» las demás. Este «de» es la razón formal de la nota en cuanto tal. El «de» no es una adición extrínseca. El «de» trasciende intrínseca y formalmente el contenido de la nota, haciendo de ella «nota» [...] Cada nota es, pues, «nota-de». ¿De qué? De todas las demás [...] ha de huirse de pensar que nota es necesariamente nota «de» algo, por ejemplo, que el color sea color de una cosa. Si veo un simple color, este color no es «de» una cosa sino que «es» en sí la cosa misma: el color es noto en sí mismo [...] No se trata de que cada nota sea nota de una cosa concebida como sujeto subyacente a aquélla, sino de que la cosa es pura y simplemente la unidad de sus notas.¹⁰⁶

De esto resulta que toda cosa real está compuesta de notas: forman un sistema. Puede darse el caso que una nota exista fuera de algún sistema, como la insulina creada sintéticamente¹⁰⁷, y tiene sustantividad por sí misma, pero cuando forma parte de un sistema, entonces es siempre «nota-de».

Es preciso evitar que perdure ese concepto del χωριστόν, de la separación entre la inteligencia y los sentidos, y afrontar el problema de la realidad de las cosas con la unidad intrínsecamente constitutiva del inteligir y el sentir en la inteligencia sentiente [...] La realidad, en primera línea, no está integrada por esos sujetos o sustancias, como Aristóteles pretendía [...] Porque las muchas cosas que vemos, sean sujetos o no, por lo pronto son muchas, y cada una representa una cierta constelación autónoma respecto de las demás [...] De esta constelación Aristóteles diría que está fundada en el sujeto que subyace a ella. Mas pudiera pensarse que esa autonomía le viene de sí misma, que esta constelación no es aquella otra y asunto terminado; es decir, que no necesita de un sujeto de donde emerger [...] Cada una de estas constelaciones está fundada, está compuesta de unas ciertas notas [Con lo cual las cosas reales] son unidades constitucionales: unidades compuestas de una serie de notas cuyo carácter interno y formal es constituir sistema. No se trata del emerger de un sujeto unas notas, sino de constituir un sistema entre sí [...] ¹⁰⁸

De esta visión unitaria de la sensibilidad y la inteligencia formando una «inteligencia sentiente» (y con ello una visión unitaria de la realidad del ser humano) Zubiri obtiene dos cosas: por el lado del conocimiento, nos dirá que el ser humano puede conocer la «realidad» de las cosas; y por el lado de la metafísica, que el hombre es un «sistema sustantivo de notas»¹⁰⁹. Con lo cual queda superada toda posición dualista.

¹⁰⁶ X. Zubiri, *IRE*, p. 33; *SH*, pp. 43-44.

¹⁰⁷ X. Zubiri, *SR*, p. 57.

¹⁰⁸ X. Zubiri, *SR*, pp. 50-52.

¹⁰⁹ La definición completa es “un sistema de notas cíclicamente clausurado, con realidad personal”. Sin embargo, no desarrollaré todas las características de la definición por exceder el tema de este trabajo.

No puedo extenderme más en este tema porque lo que quiero hacer notar con esta idea del hombre, o mejor dicho de la inteligencia sentiente, es que el “ser” no es el término formal de la inteligencia. Eso es un imposible metafísico que, sin embargo, ha dominado en filosofía largamente.¹¹⁰ A través de una visión unitaria de la inteligencia y la sensibilidad, lejos de posturas dualistas, no tenemos sino la posibilidad de refundar nuestro conocimiento del hombre y el Universo.

No es una cuestión menor que el “ser”, el *esse*, no sea el objeto adecuado a la inteligencia. No se reduce a un mero reemplazo de conceptos, porque lo que designa el término «realidad» no es algo que pueda ser comprendido positivamente desde una inteligencia concipiente. Decir que es la realidad y no el “ser” el término formal de la inteligencia no es una mera sutileza conceptual, es que la formulación de una inteligencia «sentiente» *exige* la postulación de un objeto propio distinto al “ser”. La realidad es algo que primariamente se «siente», no algo que se conciba, juzgue o abstraiga. Y porque se siente, no puede ser correlativa a una inteligencia concipiente. Asimismo, la inteligencia sentiente no podría tener como objeto adecuado el “ser”, porque hay una imposibilidad metafísica, y no sólo conceptual, en ello. Por ello el carácter «sentiente» de la inteligencia exige que su objeto sea la «realidad» y no otra cosa. Para comprender esto más a fondo, tenemos que ver qué significa estar «en» la realidad.

¹¹⁰ Así lo muestra Zubiri cuando nos dice que “[...] el ser no es primariamente algo entendido, como se ha pretendido desde Parménides, sino que el ser es algo *sentido* al aprehender sentientemente la cosa real en y por sí misma [...] El ser es ulterior a la formalidad de realidad”. X. Zubiri, *II*, p. 354 (las cursivas son mías). A partir de esto podemos decir que: a) realidad e inteligencia *sentiente* son correlativos, esto quiere decir que el término formal de la inteligencia sentiente es la realidad y *no puede ser* otra. En este sentido ser-correlativo no quiere decir solamente que son co-originarios, además quiere decir que son términos excluyentes, o mejor dicho, cuya co-originariedad es excluyente. Asimismo, entre ser e inteligencia concipiente hay una relación *exigiva* pues, dadas las características de esta inteligencia, su término formal *no puede ser* otro que el ser en tanto en cuanto éste es algo entendido —tal como lo dice Zubiri—. El carácter *sentiente* de la inteligencia niega de origen la posibilidad de aprehender el ser —a menos de que queramos caer en una comunicación de sustancias—; y lo mismo pasa con el carácter *concipiente*, no puede tener como objeto la realidad si no es como un “modo de ser” (así lo encontramos en la Filosofía Medieval y hasta en Heidegger). Tenemos que decir, entonces, que el término formal de la inteligencia concipiente (cuya estructura formal es la de ser autónoma —en tanto que facultad— y cuya función primordial es la de crear conceptos, formar juicios, abstraer, etc.) es el “ser”. Y el de la inteligencia *sentiente* es la realidad (pues la realidad primordialmente se *siente*). Si alguien quisiera simplemente intercambiar la palabra realidad por la de ser, caería, primero, en una “contradicción *performativa*” (si queremos hacer un juego de cruces, esto es, intercambiar el objeto adecuado entre inteligencias, lo que obtendríamos es, por un lado «realidad-inteligencia concipiente» y, por otro, «ser-inteligencia sentiente» ¿pero no es claro que en ambos casos se da una comunicación de sustancias?); además, se da una “falacia *reductivista*” precisamente por reducir el problema del objeto formal de la inteligencia (y por lo tanto un problema metafísico) al puro ámbito lingüístico.

b) La inteligencia *en* la realidad

«Realidad» no es propiamente un objeto, sino el término de la aprehensión primordial de una inteligencia sentiente. En otras palabras, realidad no es objeto, ente o círculo de cosas, ni siquiera una especie de piélago en donde estuvieran sumergidas todas ellas. Realidad es «formalidad», y eso significa el modo en que «quedan» las cosas en la inteligencia sentiente. Esto ya lo sabemos.

Luego habíamos dicho que los datos que otorga la sensibilidad son «de» la realidad, y eso es lo mismo que decir que la sensibilidad está «en» la inteligencia. En ese momento no lo explicamos, por lo que ahora debemos esclarecer qué significa ese «en». Podríamos pensar que las cosas reales producen un acto sobre la inteligencia —la famosa imagen de la inteligencia como *εκμαγείων*—, en donde intelección sería precisamente algo escrito por las cosas.¹¹¹ Pero esto es falso porque, en primer lugar, la filosofía no ha diferenciado entre actuación y actualización¹¹²; y en segundo lugar, esa comunicación de sustancias podría ser a lo mucho el mecanismo de la intelección, pero lo que nosotros queremos saber no es otra cosa que su índole «formal». También tenemos que distanciarnos de esa posición que afirma que el objeto de conocimiento está puesto “por” la inteligencia para ser inteligido. En ese caso tendríamos que el objeto está presente porque “está puesto”. Ese estar puesto no significa que la inteligencia produce el objeto a inteligir —como en una especie de idealismo—, sino que el objeto, para poder ser inteligido, debe “estar propuesto” a la inteligencia. Dicho en términos muy generales, es la idea kantiana de la intelección. Desde el análisis zubiriano nos damos cuenta que esto es equívoco, pues la esencia formal de la intelección no es “posicionalidad”.¹¹³

Esta crítica se puede extender hasta la filosofía del último siglo: Husserl y Heidegger —uno por considerar que el estar presente consiste en “presencia intencional”, el otro por pensar que es “develación”. Ambos yerran porque confunden el hecho de «estar presente» de la cosa real con su “intencionalidad” o “desvelación”. ¿Cuál es el problema de todas estas formas de ver la intelección? Zubiri nos dice

¹¹¹ X. Zubiri, *IRE*, p. 134.

¹¹² Cuestión que ya explicamos páginas atrás.

¹¹³ Para una explicación detallada del problema del conocimiento en Kant Cf. X. Zubiri, *PFMO*, pp. 183-246.

[...] la intelección no es formalmente ni posición, ni intención, ni desvelación, porque en cualquiera de sus formas lo inteligido «está presente» en la intelección [...] Posición, intención, desvelación, son, en el mejor de los casos, maneras de estar presente. Pero no son el estar presente en cuanto tal. Lo puesto, «está» puesto; lo entendido, «está» entendido; lo desvelado, «está» desvelado. ¿Qué es ese estar?¹¹⁴

El acto de intelección, en su virtud, debe plantearse desde la unidad estructural de inteligencia-sensibilidad, y no desde una concepción puramente intelectualista.¹¹⁵ El problema de considerar el acto formal de intelección desde una inteligencia concipiente es —en resumidas cuentas— que ese acto supone siempre un «estar» de lo inteligido en la inteligencia. Al no hacerse problemático ese «estar presente» se está dando por supuesto el aspecto formal de la intelección y, a fuer de tal, se cae en un círculo intelectualista imposible de resolver. No es, por tanto, una cuestión menor el re-valorar la sensibilidad, sino una *exigencia* del acto de intelección. Es que sin ese carácter sentiente, la inteligencia sería una estructura “sin-fundamento”, una facultad sostenida en el aire, auto-referencial; por lo cual tampoco podría ser capaz de ejecutar actos. Una inteligencia que conceptúa concipientemente es por principio una inteligencia *quiescente*; lo «sentiente» de la inteligencia no es tan sólo un rasgo o propiedad añadida a lo que ella “ya es”, sino la posibilidad de ser «lo que es».

Ya lo habíamos dicho páginas atrás, la inteligencia *lo es* sólo por formar una unidad estructural con la sensibilidad; porque no hay “la” inteligencia, sino «esta» inteligencia de «esta» sensibilidad, de «este» ser humano. Tanto la inteligencia como la sensibilidad son «notas-de» y, por tanto, no pueden ser “en sí mismas” sino sólo «de-todas-las-demás». Pero la tradición, al fijar su atención sólo en el carácter concipiente de la

¹¹⁴ X. Zubiri, *IRE*, p. 136.

¹¹⁵ Sobre este tema Antonio Pintor Ramos nos dice que “[...] podríamos decir que merece calificarse como intelectualismo aquella doctrina que, al menos, cumpla dos condiciones: la afirmación de que la validez de los contenidos de la inteligencia no depende de nada previo o externo (en este sentido, se habla del «intelectualismo» racionalista, en cuanto opuesto, por ejemplo, al «sensualismo» empirista) y, en segundo lugar, la inteligencia debe aparecer como primaria y determinante frente a cualquier otra capacidad o facultad (en este sentido, se habla de «intelectualismo» como opuesto a «voluntarismo» o «sentimentalismo»”. A. Pintor Ramos, *Realidad y sentido*, pp. 40-46. Me parece, sin embargo, que olvida un rasgo importante y central en la crítica de Zubiri al intelectualismo “[...] el intelectualismo se halla montado sobre una idea distinta de la inteligencia, según la cual inteligir es concebir y juzgar”. X. Zubiri, *SH*, p. 457. Esta tercera característica amplía el análisis de Pintor Ramos y, con ello, nos permite comprender la superación de la fenomenología por parte de Xavier Zubiri (como muy acertadamente lo vio ya D. Gracia). Cf. Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, p. 106. La aprehensión de realidad como acto primordial de intelección nos permite estar en un ámbito anterior y fundante del mundo de sentido propuesto por la fenomenología, el ámbito de la realidad. Por ello es relevante rescatar este tercer aspecto del intelectualismo que critica Zubiri.

inteligencia, ha olvidado tanto su estructura formal, como el aspecto formal del acto de intelección. La función primordial de la inteligencia no es crear conceptos, emitir juicios o a llevar a cabo abstracciones, sino aprehender las cosas reales que serán “objeto” de esas funciones. Es claro que sin la presencia de éstas, la inteligencia no podría ejecutar ningún acto. De todo esto resulta que el «estar presente» de las cosas reales es anterior y fundante de los actos concipientes de la inteligencia, porque si los actos concipientes suponen un primer momento: ese «estar presente», entonces debemos reconocer que el acto primordial de intelección es la «aprehensión» de las cosas reales; y los actos concipientes, *secundarios*.¹¹⁶

Ahora bien, esa aprehensión de las cosas reales no podría llevarla a cabo la inteligencia sin su carácter «sentiente». Por eso decíamos al final de nuestro apartado anterior que no es una propiedad añadida o consecuente al mero inteligir. La inteligencia aprehende «sentientemente» las cosas reales, y eso significa que la sensibilidad no es tan sólo una facultad del ser humano que dote de contenido o datos sensibles a su inteligencia; la sensibilidad es, por el contrario, la vía de acceso del ser humano y la inteligencia a la realidad: la inteligencia «intelige sentientemente»; y la sensibilidad «siente intelectivamente». Estos dos términos no hacen sino señalar la «unidad estructural» entre esas dos potencias. Unidad que también se puede expresar como «impresión de realidad», porque por ser «aprehensión» el acto de inteligir es formalmente un acto de sentir; pero por ser de «realidad» es acto de la potencia intelectual. Lo diremos un poco más adelante, pero aprehensión significa “[...] el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente”.¹¹⁷

Es importante tener en claro que «aprehensión» no es intuición¹¹⁸, sino un acto de captación de lo presente. Y eso está sustentado justamente en la impresión como

¹¹⁶ Con esto no queremos decir que no sean importantes, sino que suponen siempre aquél acto primordial.

¹¹⁷ X. Zubiri, *IRE*, p. 22.

¹¹⁸ “[...] se ha dicho [...] que los datos sensibles consisten en ser una intuición. Tengo una intuición de lo que es un color, de lo que es un sonido, de lo que es una mesa [...] Tenemos, por tanto, una intuición; y como el ser humano carece de intuición intelectual, se concede de buen grado que los sentidos tienen una función esencial que desempeñar en la intelección humana, *pero* en tanto que intuición. Y ésta es la cuestión [...] ¿Qué se entiende por intuición? Se dice, desde los tiempos de Aristóteles, que este carácter intuitivo es un conocimiento, una ignoticia, una γνώσις. Aristóteles y Platón lo llamaban también una αἴσθησις, que se caracteriza por ser una presencia in-mediatez de la cosa sentida ante el ser humano. Pero, si se urge y se pregunta qué se entiende por esta inmediatez, se nos da un concepto negativo: que no haya conceptos interpuestos entre la mente y las cosas, que no haya interpuestos otros tipos de mediación, como las imágenes, los recuerdos, etc., lo que se quieta, sino que sea una cosa absolutamente in-mediatez. Con lo cual aparece la intuición sensible

afección. Afección no es sino el «hacerse presente» de una cosa real en la estructura sentiente de un ser vivo. Este hacerse presente, claro está, es de la cosa real «en propio» y «como siendo anterior a su presentarse»; es la formalidad de realidad como «de suyo» y «prius». Pero la tradición redujo la afección al mero pathós, y con ello se olvidó de los momentos de «alteridad» y «fuerza de imposición» en la impresión sensible. Error que produjo graves consecuencias en la filosofía. Pero también podemos observar que, por partir de un esquema dualista del ser humano, se olvidó de los momentos del «de suyo» y el «prius» de las cosas reales. Expliquemos esto.

El dualismo supone siempre la realidad y diferencia de las siguientes cosas: el ser humano (sujeto, ego, yo, etc.) y el mundo (objeto, naturaleza, res extensa, etc.); por tanto, se piensa que el proceso de conocimiento es un “ir hacia” las cosas que se quieren conocer. Pero eso es equívoco, porque el ser humano gracias a su estructura sentiente está instalado ya «en» la realidad. No tiene que ir a ningún lado, no tiene que ir “fuera de sí” en busca de las cosas.¹¹⁹ El ser humano está «en» las cosas y «con» ellas; y eso es porque el estar presente no es sino un momento «físico» y no conceptual de las cosas reales. Es un físico estar donde la cosa no está “frente a mí” porque, en ese caso, ese su estar sería consecuencia de su independencia ontológica, en otras palabras, su estar presente sería un estar presente «de» ella. Fue, por ejemplo, lo que dominó en la filosofía griega: la naturaleza no sólo “está presente”, sino que está presente “siempre” (αἰὶ ὄν).

Los griegos elaboraron un concepto preciso para esa independencia ontológica: χωριστόν. Y eso dio pie a posturas tan distintas como la filosofía platónica y aristotélica. Es cierto que en ambas se hace presente el carácter de χωριστόν de las cosas reales, sólo que en uno se desarrolla como idealismo, y en el otro como realismo crítico. Pero este carácter de χωριστόν de las cosas reales no se puede entender en la filosofía de Zubiri de

como una especie de singular y minúsculo acto cognoscitivo respecto a lo que sería la inteligencia, la cual puede hacer otras cosas, como elaborar ideas, conceptos generales, afirmaciones, razonamientos complicados, pero nunca puede producir una intuición. Y la intuición, al revés, sería una especie de conocimiento κατ' ἔξοχήν, el conocimiento por excelencia, justo en lo que tiene de intuición. Con lo cual, a su vez, aparece la inteligencia como un *Ersatz*, como una especie de sucedáneo, *faut de mieux*, de lo que el ser humano puede hacer cuando no tiene intuición de las cosas. Esta subsunción de la sensibilidad a la intuición, a mi modo de ver, ha sido nefasta en la historia entera de la filosofía”. X. Zubiri, *SR*, pp. 19-20.

¹¹⁹ X. Zubiri, *SR*, p. 37; *IRE*, pp. 250-252; *IL*, pp. 33, 39; también Ricardo A. Espinoza Lolos, *Algunas reflexiones sobre la formalidad, el más y el hacia*, p. 62.

la misma manera. No se trata de un estar de las cosas, sino un estar «en» las cosas y «con» ellas.¹²⁰

Tampoco es un acto intencional, como si la inteligencia en todo caso estuviera referida siempre y sólo a las cosas, porque en ese caso la estructura formal del acto de intelección sería precisamente su estar entendido, su intencionalidad. Pero esto es falso, porque —una vez más— la inteligencia no tiene que estar lanzada hacia las cosas, sino que estando «en» ellas es lanzada por las cosas desde su realidad aquende a su realidad allende. Es la estructura de lo que Zubiri llama *intentum*

El *intentum* [...] no es formalmente intencionalidad. Intencionalidad es un vocablo y un concepto que usa la filosofía desde hace siglos. En términos muy generales es el acto, o cuando menos el carácter del acto en que miramos a algo, a lo inteligido. Es la acepción de intención volitiva trasladada al acto de intelección. Esta intencionalidad tiene cuando menos dos sentidos. En sentido escolástico, intencionalidad es el carácter que tiene lo inteligido considerado tan sólo en cuanto inteligido: en cuanto inteligido es término de una mirada intelectual. Y si algo no tiene más entidad que el ser inteligido en intención, la escolástica dirá que tiene solamente existencia intencional. En la filosofía actual la idea de intencionalidad no es exactamente ésta. Para la fenomenología, intencionalidad no es un carácter de la entidad inteligida, sino un carácter del acto de conciencia: la conciencia es un «referirse-a» algo, una *nóesis* que en cuanto tal se refiere a algo que por ello es su *nóema*. Pues bien, el *intentum* de que estoy hablando no es intencionalidad en ninguno de estos dos sentidos. Ambos, en efecto, se apoyan en que la intelección es un mirar hacia algo. Pero el *intentum* no es eso. Porque esta mirada intencional supone que por su propia índole tenemos que ir hacia la realidad, con lo cual la realidad sería algo hacia lo cual hay que ir [...] pero no vamos a la realidad, sino que estamos ya en ella y retenidos por ella.¹²¹

Si esto es así, entonces tenemos que definir el acto de aprehensión como «actualización». Lo veremos más adelante. Por lo pronto, tenemos que decir que no es sino la «estructura sentiente» del ser humano lo que le permite estar «en» la realidad y

¹²⁰ [La aprehensión primordial] es una aprehensión en la que «estamos» ya en lo real. ¿Qué es este «estar»? Este estar es justamente lo que constituye un *estado* [...] La filosofía moderna ha resbalado en general sobre la realidad del estado [...] En nuestro problema, estado no es un modo de afección contrapuesto por ejemplo a los actos. Si así fuera, el estado así entendido sería con todas sus necesarias matizaciones un *estado psicológico*. Aquí no se trata de esto sino del estado en otro sentido: «estar» es un «quedar» en algo [...] Estado es ante todo un «quedar en» lo que queda. Y este «quedar», aquello en que habíamos quedado, es el movimiento del logos [por lo cual] Este «quedar» no es algo estático. Es decir, «quedar» no se opone a «inquietud». Porque quedar no es quietud ni inquietud. Estos dos caracteres competen no al quedar sino al contenido de la realidad tanto mía como de las cosas. Pero «quedar» es algo que compete al modo mismo en que la realidad, sea quiescente o inquieta, queda en mi impresión. En definitiva, estado es ante todo un «quedar en» como modo de estar, y en «estar» como modo de «quedar en»: es un «estar quedando». Y este estado es por tanto un momento físico y real". X. Zubiri, *IL*, pp. 62-63.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 68-71.

no “frente a” ella.¹²² Con estructura sentiente queremos señalar la «unidad estructural» de la sensibilidad e inteligencia, y no la unidad sintética de dos potencias autónomas. Tampoco debemos pensar que es un compuesto hylemórfico, sino un sistema sustantivo de notas cíclicamente clausurado. El ser humano es unidad de notas. Por tanto, ningún esquema dualista puede suponerse al acto de intelección.

El «estar» de la cosas reales es un estar «en» la impresión y no fuera de ella¹²³; a su vez, el estar del ser humano no es sino un estar «en» la realidad de las cosas y no frente a ellas. Nos dice por ello Zubiri que “El «estar» en que consiste físicamente el acto intelectual es un «estar» en que yo estoy «con» la cosa y «en» la cosa (no «de» la cosa), y en que la cosa está «quedando» en la intelección”.¹²⁴

Ese «en» que denota el carácter «sentiente» de la inteligencia podemos comprenderlo igualmente desde lo que el filósofo vasco llama «impresión de realidad». Cuando decimos que la inteligencia es «sentiente» no se quiere decir con esto que su acto se dirija a “lo sensible” (ese es el tipo de inteligencia que desarrolló Tomás de Aquino); lo que hay que entender es que el acto de intelección está «en» el sentir mismo. Sentir es inteligir, e inteligir no es sino otro «modo» de sentir.¹²⁵ Ese otro modo depende de la formalidad de lo sentido. En el ser humano, ya vimos, esa formalidad es de «realidad». La unidad que hay entre inteligencia y sensibilidad es la misma que hay entre «contenido» y «formalidad» de realidad. No es que los sentidos den “a” la inteligencia lo sentido (el objeto o los datos sensibles); se trata de que los sentidos estén «sintiendo intelectivamente». Y, por otro lado, no es que la inteligencia intelija *conciépiamente*, sino

¹²² “Estamos instalados en la realidad por el sentir, y por esto sentir lo real es estar ya inteliendo”. X. Zubiri, *IRE*, p. 252; véase también *IL*, pp. 39, 64.

¹²³ “Hacer de lo real, en la aprehensión de una cosa real en el mundo, algo allende la aprehensión, puede ser como ya ha sido millones de veces en la historia una grave forma de error. Realidad no es existencia allende la aprehensión. Aquende y allende son dos zonas de cosas reales, pero realidad no es aquende ni allende. Realidad no es sino puro «de suyo», no es una zona de cosas. Por esto la división de cosas allende y aquende la percepción se funda en la impresión sentiente de realidad y no al revés [...] No es, pues, que haya una intelección *aquende* [...] y «además» otra *allende* [...] Por el contrario se piensa en la realidad allende precisa y formalmente porque las cosas que están en el campo son *ellas mismas* las que dan que pensar. Y este dar que pensar es, por un lado, estar llevados a inteligir lo allende, pero por otro consiste en estar llevados a lo allende por la fuerza inexorable de la intelección de lo que está aquende [...] El allende es ante todo el «hacia» mismo como momento de la impresión de realidad [...] Ir a lo allende es ir al fondo de la cosas reales”. X. Zubiri, *HD*, p. 39; *IRA*, pp. 42-43; véase también *IL*, pp. 82-83.

¹²⁴ X. Zubiri, *IRE*, pp. 22-23.

¹²⁵ Cf. X. Zubiri, *HD*, p. 35; *IRE*, pp. 82-85, 104; *IL*, pp. 50-51.

que la inteligencia entiende «sentientemente». En cuanto al objeto, éste no está dado “a” la inteligencia por la sensibilidad, sino que está dado «en» la inteligencia sentiente misma.

La impresión de realidad, por su primer momento, el de «impresión», es estricta y formalmente un acto de «aprehensión sentiente» de la realidad, y en su virtud, debe entenderse un acto de sentir, no de cualquier tipo, sino de sentir «intelectivo». A su vez, por el segundo momento, el de «realidad», el acto aprehensivo aprehende la realidad como formalidad, y por ello debemos llamarle «inteligir», pero no cualquier inteligir, sino un inteligir «sentiente». «Sentir intelectual» e «intelección sentiente» son fórmulas idénticas, y no expresan sino el acto formal, exclusivo, elemental y radical de la «inteligencia sentiente».

c) Realidad en *aprehensión*

En nuestro apartado anterior habíamos anticipado la definición del término «aprehensión»; sin embargo, no lo explicamos en profundidad. Ahora lo haremos como conviene. «Aprehensión» es el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente.¹²⁶ Para comprender esto, tenemos que explicar varias cosas.

En primer lugar, nos dice Zubiri que la filosofía ha pensado la intelección de varias maneras, pero que ninguna de ellas ha acertado en lo que concierne al acto formal de inteligir. Desde antiguo se ha pensado que la inteligencia es una facultad, y que, por lo tanto, es capaz de ejecutar actos; actos que por provenir de aquella facultad son denominados intelectivos. Esta concepción, que fue la que dominó en la filosofía griega, se basa en la consideración de la inteligencia y la sensibilidad como facultades. ¿Qué quiere decir esto? Que son potencias autónomas, completas y, por lo tanto, en oposición; que tienen un objeto propio (lo sensible y lo inteligible); que entre ellas hay una relación de sucesión (la sensibilidad dota de contenido o datos sensibles a la inteligencia para que ésta ejecute sus actos propios); que hay una superioridad del νοῦς sobre la αἴσθησις (por ser el νοῦς la parte más excelsa del alma), etc. No es necesario que ahondemos en estas diferencias. Lo que nos interesa es saber que Zubiri se distancia de esta postura porque

¹²⁶ X. Zubiri, *IRE*, p. 23.

para conocer una facultad debemos analizar primero sus «actos».¹²⁷ Él no va a analizar la inteligencia como facultad (κατὰ δύναμιν), sino los actos de intelección. Si la inteligencia es facultad o no es cosa que en este momento no es importante, lo veremos más adelante, ahora sólo quedémonos con los actos de sentir e inteligir en tanto que «actos» (καθ' ἐνέργειαν).

El «estar presente» de algo no es sino un momento «físico» de la cosa real en la que confluyen —por así decirlo— dos realidades distintas: la realidad del acto de intelección y la realidad de la cosa inteligida. Dicho de otro modo, «estar presente» es un momento «físico» y no meramente intencional de las cosas reales, y describe el «estar» de la inteligencia «con» y «en» la cosa real, y donde ésta «está» quedando en la inteligencia.¹²⁸ Esa unidad de la inteligencia y la cosa real en el «estar» es precisamente lo que constituye el acto de «aprehensión». Este «acto de intelección» es estricta y formalmente un acto de «aprehensión», y por consiguiente, no puede ser ejecutado por una inteligencia concipiente (ni por una conciencia), sino única y exclusivamente por una inteligencia sentiente. Las razones de esta exclusividad ya de cierta manera las hemos dado, la inteligencia sentiente no es sino la unidad estructural entre sensibilidad e inteligencia, cuyo término formal es la realidad, etc. Lo veremos también en el siguiente apartado.

Antes de eso, para comprender el acto de aprehensión como acto de intelección es necesario revisar varias cosas. No todo acto de aprehensión es necesariamente un acto de intelección, los animales también aprehenden estímulos y, sin embargo, carecen de ese rasgo intelectual que posee el ser humano. Por lo tanto, debemos ver qué más significa «aprehensión».

Recordemos que «sentir» es un proceso, y no un estado, dentro del cual podemos diferenciar claramente tres momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta. Estos momentos no se suceden cronológicamente, sino que forman unitariamente el

¹²⁷ Sigo aquí la interpretación de A. Pintor Ramos “Es preciso esmerarse a la hora de utilizar el término «acto»; cuando el término se usa en sentido preciso, debe entenderse en la línea de la actualidad real que manifiesta y sólo en esa perspectiva, creo que esto es lo quiere decir Zubiri cuando afirma repetidas veces que va a tratar la intelección *kath'energeian*. Por eso, el análisis del acto es previo e independiente de cualquier posible conceptualización de la inteligencia como facultad (*katá dynamin*) que pueda servir como lugar o soporte del acto, pues en todo caso habría que ir desde el acto a la facultad y no al revés”. Antonio Pintor Ramos, *Realidad y sentido*, p. 41.

¹²⁸ Cf. X. Zubiri, *IRE*, pp. 13, 22-26, 64, 133-169, 250-251.

proceso sentiente, lo que llamamos «sentir». Ahora bien, lo que suscita el proceso sentiente debe, por principio, ser de la misma índole que el sentiente. Aún no sabemos qué es aquello que suscita, y para este momento no necesitamos saberlo, tan sólo nos basta con decir que si lo que suscita es el proceso sentiente de un *ser vivo*, debe ser algo «sensible». Pero entonces debemos decir también que el acto de aprehensión, que ahora adquiere el rasgo de sensible, se constituye por tres momentos bien claros: afección, momento de alteridad y fuerza de imposición. No debemos olvidar esto. La aprehensión sensible tiene dos aspectos que es imprescindible no confundir. Por un lado, la aprehensión sensible tiene una estructura formal propia (afección, alteridad, imposición), y es este aspecto el que desencadena el proceso de sentir; y, por otro lado, la aprehensión sensible determina el proceso sentiente en sus momentos de modificación tónica y respuesta. El proceso sentiente está determinado, entonces, por ese primer aspecto de la aprehensión sensible: su estructura formal propia que, de aquí en adelante, llamaremos momento de impresión o simplemente «impresión sensible». El segundo aspecto no lo tocaremos.

Aprehensión sensible o sentiente es pues lo que llamamos «sentir». Y por su primer aspecto es impresiva, esto es, sentir es «impresión»: la aprehensión sensible es aprehensión impresiva. Alguien podría decir que aprehensión sensible la hay tanto en los animales como en el ser humano, y con justa razón nos preguntaría ¿cuál es la diferencia entre el ser humano y el resto de los sentientes? No debemos pensar que se trata de una diferencia sustancial. Cada vez que en la historia de la filosofía aparecía esta pregunta los filósofos de inmediato buscaban razones metafísicas, ontológicas o epistemológicas para explicarlo: el ser humano es animal racional, es compuesto de alma cuerpo, es creación a imagen y semejanza de Dios, es un ente preeminente, sujeto trascendental, etc. Aquí no debemos ir por ese camino. Ni siquiera diferenciando la aprehensión sensible de una supuesta aprehensión intelectual, recurso no poco solicitado a lo largo de la historia. La distinción la debemos hacer dentro de la aprehensión sensible misma, porque la diferencia que habrá entre el ser humano y los otros sentientes está en la formalización de lo aprehendido. Y es que tan sólo hemos descrito la aprehensión sensible, pero no hemos preguntado si ésta admite distinciones. No es una diferencia en el grado de

formalización de lo aprehendido en la aprehensión; sino una diferencia esencial que está determinada por el momento de alteridad.

El contenido de la aprehensión sensible es el mismo en el ser humano y en los otros sentientes, sin duda, pero en el ser humano ese contenido no se agota en el momento de suscitación del proceso sentiente. En el ser humano, por el contrario, ese contenido queda como «de suyo», esto es, los caracteres de una cosa real son caracteres «suyos», son lo que la cosa real es «en propio». La aprehensión sensible, que por sus estructuras sentientes posee el ser humano, debe llamarse «aprehensión de realidad». Los animales tienen una aprehensión sensible distinta: aprehensión de estimulidad. La aprehensión sensible entonces admite una diferenciación modal por formalización.

El acto formal de intelección es, entonces, la aprehensión sentiente de las cosas reales; se distingue así de la aprehensión de estimulidad, propia de los animales, cuyo acto formal es aprehender impresivamente un contenido como signante.

Pues bien, vemos que el acto de aprehensión es un acto de «aprehensión impresiva de lo real». Hemos esclarecido con ello el primer término, pero es necesario hacer lo mismo con el segundo.

d) Aprehensión como *impresión de realidad*

Vimos unas líneas atrás que sentir es «impresión», o mejor, sentir es tener impresiones. Pues bien, todos los animales tienen impresiones, todos sienten, sin duda, pero el ser humano siente de una manera particular: su sentir es «intelectivo». Expliquemos esto.

La impresión sensible tiene tres momentos estructurales: afección, alteridad y fuerza de imposición. Los filósofos se han detenido a analizar las diferentes impresiones del ser humano, pero no han fijado su atención en la estructura formal de la impresión. Se ha pensado que impresión es únicamente afección, y esto es falso porque el momento de afección es tan sólo el momento en que el contenido se hace presente en el sentiente; pero ese contenido no sólo se hace presente, sino que se hace presente como «otro»: es el momento de alteridad y, además, hay un tercer momento donde ese contenido otro se «impone» al animal. La unidad intrínseca de estos tres momentos es la «impresión

sensible». Aquí no hay diferencia entre el ser humano y los otros sentientes. Por este rasgo el ser humano es «animal».

Pero este contenido no sólo afecta al ser humano, sino que queda como algo «de suyo» en la impresión. Y aquí está la diferencia esencial, en la línea de la alteridad. Mientras que en el resto de los animales el contenido agota su alteridad en la articulación entre estímulo y respuesta, en el ser humano ese contenido queda como algo «en propio».

En la impresión, el contenido de una cosa real se hace presente como algo otro, por ejemplo, el calor. Sin duda alguna los animales sienten calor al igual que el ser humano, pero para ellos el calor es tan sólo un signo de respuesta: huir, acercarse, etc. En los animales el estímulo «queda» sólo como estimulante. ¿Qué significa eso? Que la «alteridad», eso «otro», es tan sólo el momento signitivo de respuesta, es decir, el animal siente la alteridad tan sólo como «estímulo». Que el animal aprehenda el estímulo sólo como estimulante significa que lo aprehendido «queda» como mero suscitante de respuesta y nada más. ¿Y qué, el ser humano no tiene estímulos?, por supuesto que sí, sin duda, cómo no iba a tener. El caso es que no sólo tiene estímulos, y esa es la diferencia. En los animales la alteridad se agota en el proceso sentiente, en el ser humano no. En el ser humano esa alteridad es «real». En el ejemplo del calor, el ser humano no sólo siente calor, sino que siente que el calor «es caliente».

Esto no va en la línea del “ser”. Cuando Zubiri nos dice que el calor «es caliente», no está diciendo que el rasgo fundamental del calor es “ser-caliente”.¹²⁹ Y tampoco va en la línea de la “existencia”, como si pensáramos que lo radical en las cosas reales, como el

¹²⁹ “Se dice que lo primero de la realidad es justamente el ser sustantivo, por ejemplo, que el hierro tenga ser, ser-hierro. Sí; y si se pregunta entonces, ¿y qué se entiende por ser hierro? En primer lugar, y según el interlocutor y la intención de la pregunta, habría contestaciones distintas. Una puede ser dar la estructura atómica del átomo de una molécula de hierro, etc. Pueden darse otras contestaciones... Sin duda; pero ninguna de ellas es ser hierro, sino hierro. ¿En qué consiste ese momento del ser? No confundamos la realidad férrea con el ser hierro, que precisamente es lo que se discute. Si la pregunta qué es hierro, se contesta enumerando los caracteres del hierro, se tiene la realidad llamada hierro, pero todavía no se ha comenzado a tener el ser; una cosa es hierro, y otra que el hierro sea [...] En segundo lugar, el hierro, y cualquier otra realidad del Universo [...] son realidades, pero intrínsecamente respectivas. Ninguna realidad está montada sobre sí misma [...] El ser, por donde quiera que se tome, está más o menos montado sobre la realidad. En tercer lugar, el ser es un acto ulterior [a la realidad.] En cuarto lugar, el ser de lo sustantivo [...] es una especie de afirmación de la realidad [...] Con lo cual la realidad [...] empieza por no ser un momento del ser, sino [...] algo previo al ser [...] La realidad es anterior al ser”. X. Zubiri, *EDR*, pp. 24-29.

calor, es que “existen”. No. Lo que hay que entender es que el calor se aprehende como una nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen «en propio».¹³⁰

Una impresión es, por de pronto, una afección. Una afección en que —unas palabras no pueden esclarecerse más que con otras— el objeto, la cosa en este caso, está afectando al ser humano en una cierta forma y, aunque no hablemos expresamente de él, al cuerpo. Hay pues, una impresión cuando el ser humano está afectado impresivamente por las cosas.¹³¹

Pero el contenido de esa impresión no sólo me está presente, sino que está presente como siendo anterior a su presentarse: como «prius». Hay que tener cuidado porque prius no expresa una independencia ontológica (χωριστόν), ni una prioridad del mundo de sentido sobre el *Dasein*. En cambio, “[prius] es la positiva y formal remisión a lo que la cosa es antes de [su] presentación”.¹³² La clave para entender esto es que no hablamos en la línea del contenido, sino en la línea de la formalidad, porque, en estricto sentido “Que lo presente sea algo independiente de la aprehensión y de su aprehensor es algo común al puro estímulo y a la realidad”.¹³³ No es, pues, un problema de contenido, porque los animales sienten el calor igual que el ser humano. El contenido, las propiedades térmicas del calor son las mismas, lo que no es lo mismo es el modo en que «queda» ese contenido en la aprehensión sensible. Es una cuestión de «formalidad». En el caso de los animales —no está de más repetirlo— ese contenido queda como puro estímulo, esto es, como algo que es mero signo de respuesta, algo que se agota en el proceso sentiente. En el ser humano, por el contrario, ese contenido queda como «real»; realidad es algo que no se agota en el proceso sentiente sino algo que queda en el ser humano como «residuo». ¿Qué es este residuo? Un «carácter» de las cosas reales. El carácter de realidad: es mera formalidad.

Ante todo, estaremos tentados a pensar que el «realidad» es algo así como el “en sí”. Pero esto es equívoco porque el realidad no mienta una cosa *extra animam*—ya lo dijimos—. Realidad es «de suyo», y eso quiere decir que hay una independencia y anterioridad «en» la impresión, no fuera de ella. ¿Se trata de sensualismo? En absoluto,

¹³⁰ Cf. X. Zubiri, *IRE*, p. 55.

¹³¹ X. Zubiri, *SR*, p. 22.

¹³² X. Zubiri, *SE*, p. 394.

¹³³ Ídem.

porque “El sensualismo pretende reducir todo lo inteligido a contenidos de impresión. Y esto absurdo”.¹³⁴ Es absurdo porque, como dijimos, aquí no hablamos del contenido de la impresión sino de formalidad. Entonces qué ¿se trata de un conceptismo? Tampoco, porque la formalidad es «física», y es física porque es un momento «en» las cosas y no algo que la inteligencia “añada” al momento de su intelección. «De suyo» no es un carácter *ad extra*, sino una formalidad física de las cosas en cuanto reales. “El «ser-de-suyo» es el modo de estar presentes las cosas al ser humano cuando se enfrenta con ellas en la intelección”.¹³⁵ ¿Es un antropomorfismo?, mucho menos, porque “Se nos presentan las cosas, a nosotros hombres, en buena medida como algo que nos está afectando, pero que nos está afectando [...] por lo que ellas, las cosas, son en sí mismas”.¹³⁶ Entonces es realismo ingenuo —alguien diría—, pero no, porque “[...] las cosas «allende» son reales no por estar «allende», sino por ser en ese «allende» lo que «de suyo» son”.¹³⁷ Todo el problema de los “realismos” está en que éstos quisieron conceptuar la realidad desde el contenido, y olvidaron la formalidad.

Es buen tiempo para decir que todas las críticas a Zubiri están equivocadas por esto que acabamos de decir. Quisieron ver en él a un realista neo-escolástico, ajeno al criticismo kantiano, pero ahora nos damos cuenta que la mayoría de esos ataques fueron injustificados, porque partieron de las —permítaseme la expresión— “críticas clásicas” al realismo en sus diferentes acepciones para analizar el pensamiento zubiriano. Esas críticas parten, por un lado, de la ignorancia de los conceptos fundamentales de la filosofía de Zubiri; y por otro, del horizonte del ser como horizonte de comprensión de la filosofía. Por ese primer aspecto no podemos sino lamentar el hecho de que Zubiri sea un filósofo tan desconocido; pero por el segundo aspecto debiéramos llamar a esas críticas “ingenuas”. Esto es porque al contraponerlas con el “criticismo zubiriano”, que comprende los conceptos fundamentales de la filosofía occidental y en su re-significación supera el horizonte que les dio origen (el horizonte del ser), pone de manifiesto sus insuficiencias y superficialidades. No me extendiendo más en este punto, lo señalaré más adelante.

¹³⁴ X. Zubiri, *HD*, pp. 35-36.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 33.

¹³⁶ X. Zubiri, *EDR*, p. 29-30.

¹³⁷ X. Zubiri, *IRE*, p. 174.

El problema que ahora vemos también es posible analizarlo desde el otro término de la impresión de realidad. Ya sabemos que impresión es «sentir»; pero también habíamos dicho que en el sentir del ser humano hay algo en particular, y esto es que su sentir no es «estructuralmente» idéntico al de los otros animales. En el hombre su sentir está envuelto —por así decirlo— por la intelección. Y de aquí parte la diferencia de éste con los animales. No vayamos a pensar que el ser humano se distingue del resto de los sensibles sólo por poseer inteligencia; dicho así sin más ya se sabía desde Aristóteles. La inteligencia es una nota que el ser humano, y sólo él posee, eso es cierto, pero no es suficiente; porque la inteligencia no es una entidad, ni una sustancia, mucho menos una facultad que subsista por sí misma. La inteligencia es una nota «sistémica» que forma una «unidad estructural» con la sensibilidad. Y en su virtud, no es inteligencia así sin más, sino «inteligencia sentiente», donde sentiente no es algo añadido o resultado de una unidad sintética, sino el carácter «estructural» y «físico» de la inteligencia humana.

Si esto es así, no podemos decir entonces que el ser humano posea un estructura sentiente idéntica al del resto de los animales. En el ser humano su sentir no es “puro sentir” porque posee una nota, no digamos especial, pero sí una nota *más* que hace que su sentir sea algo *más* que el sentir de los animales: el ser humano tiene un «sentir intelectual». Y este sentir intelectual «formaliza» el contenido de las cosas reales de una manera diferente. El contenido «queda» de una manera peculiar en el ser humano, distinta a como «queda» en los animales. Si a ese «modo de quedar» le habíamos dicho «formalidad», entonces habrán dos distintos tipos de formalidad: formalidad de «estimulidad» en los animales, formalidad de «realidad» en el ser humano. La diferencia que hay entre ser humano y animales es «esencial». Eso no significa que el ser humano es una sustancia especial en el universo, simplemente quiere decir que es un sistema sustantivo de notas que posee —por lo menos— una nota más que el resto: la inteligencia. Zubiri nos dice que los seres vivos pueden agruparse según tengan o no alguno de estos tres tipos de notas: vida, capacidad de sentir e inteligencia. Sólo el ser humano posee esta última, y eso lo hace diferente. Es la diferencia que determina el modo de autonomización del contenido (que se le hace presente en su sentir), y que lo diferencia esencialmente del resto de las realidades animales. En el Apéndice 1 trato esta cuestión a fondo.

Formalidad de realidad designa, entonces, el modo en que queda lo aprehendido en la aprehensión. El contenido afecta, esto es, impresiona al ser humano, y eso quiere decir que el ser humano siente; pero ese contenido además de afectar al ser humano (hacerse presente), lo hace como otro (alteridad), siendo anterior a su presentarse (prius) y cuyas propiedades son suyas (en propio).

Si esto es así, entonces la impresión de realidad es un acto único, y no dos actos (sentir e inteligir) que confluyan en un mismo punto. Así lo dice el filósofo vasco

En la impresión de realidad tratase, digo, de un único acto completo. Pensar que son dos actos sería tanto como pensar que en el puro sentir hay dos actos, uno de sentir y otro de aprehender la estimulidad. No hay más que un solo acto: el acto del puro sentir [animal]. El momento de pureza del sentir no es sino eso: momento del acto único de puro sentir. Análogamente, no hay sino un solo acto de impresión de realidad. Inteligir y sentir son tan sólo dos momentos de un único acto. Ciertamente estos actos pueden separarse filogenéticamente. Pero esto no significa que la separación en separar el sentir del inteligir. Separado del inteligir, el término que nos quede no es sentir, sino que es puro sentir. Jamás tendremos un sentir separado sin formalidad propia. Al no tener la formalidad de realidad (puesto que hemos separado el sentir de la inteligencia), el sentir tiene la formalidad de estimulidad. No hay pues, dos actos, sino dos momentos de un acto único. El momento sentiente es impresión, el momento intelectual es de realidad. La unidad de ambos momentos es la impresión de realidad.¹³⁸

Recuperemos lo que hemos ganado, y así podremos avanzar. Lo que siente el ser humano no son estímulos sino realidades, porque, en la autonomización del contenido, éste queda de tal modo “despegado” que no es sólo signo de respuesta, sino algo «en propio». Ese modo de quedar del contenido en la línea de la alteridad es lo que determina el tipo de formalidad según el sentiente. Y en ese sentido, el ser humano tiene formalidad de realidad, que es esencial y no sólo gradualmente diferente a la formalidad de estimulidad. No es sólo una diferencia de grado en la formalización porque el ser humano no tiene sólo “puro sentir” (que es el sentir de los animales en tanto que carecen de inteligencia), sino «sentir intelectual». Y este sentir es estructuralmente distinto al de los otros animales.

Así pues, impresión de realidad denomina un acto único que es el «sentir intelectual». Por ser impresión es sentir, y por ser de realidad es intelectual. Ya sabemos cómo se *constituye* la inteligencia sentiente, es hora de analizar su *función primordial*.

¹³⁸ X. Zubiri, *IRE*, p. 81.

§ 4 ANÁLISIS DE LA INTELIGENCIA POR SU FUNCIÓN

I. La aprehensión primordial de realidad

Ya hemos visto qué significa aprehensión de realidad, pues bien, ahora hay que mostrar que es el acto *exclusivo*, *elemental* y *radical* de la inteligencia sentiente. Sin preámbulos; es exclusivo en tanto que aprehende el contenido como realidad y no como estimulación. A diferencia de la aprehensión de estimulación, propia de los animales no-humanos, que aprehende los estímulos como meros signos de respuesta, esto es, como pura signitividad; en el hombre ese acto de aprehensión es «de realidad». Hay, en su virtud, una diferencia «esencial» entre actos. Un animal por más formalizado que sea, nunca podrá aprehender las cosas como «de suyo». La aprehensión de «realidad» es un *acto exclusivo* de la inteligencia sentiente.

Pero, si esto es así, entonces el acto de aprehensión de la inteligencia sentiente, por ser de «realidad», también se diferencia del acto de la inteligencia concipiente (en tanto que ésta tiene por objeto formal lo inteligible en cualquiera de sus determinaciones: ser, concepto, idea, etc.). Esto quiere decir, en última instancia, dos cosas: 1) que la inteligencia sentiente *no comparte* su objeto con ningún otro tipo de inteligencia, y 2) que ese acto de aprehensión sentiente es *sólo de ella*, ninguna otra inteligencia puede ejecutarlo. Ahora bien, si la filosofía a lo largo de *toda* su historia se ha fundamentado en una inteligencia *concupiente* ¿podemos decir que el análisis de la realidad a través de una inteligencia sentiente es filosofía al modo tradicional? ¿se puede decir, sin más, que la filosofía de Zubiri es sucedánea de la fenomenología? ¿o más bien se tendría que decir que constituye una nueva definición de filosofía, y que, por consiguiente, exige *otro modo* de describir las cosas? A mi modo de ver, que Zubiri repita una y otra vez que la inteligencia es «sentiente» y que su objeto es la «realidad» tiene como objetivo no sólo señalar las insuficiencias de la filosofía tradicional, sino también establecer la posibilidad de una nueva forma de pensar *más-allá* del horizonte del ser y la inteligencia concipiente. Aquí, sin embargo, no me voy a detener a explicar este tema.

El acto de aprehensión es, también, un acto *elemental* de la inteligencia sentiente. Eso significa que todo otro acto de la inteligencia supone siempre a éste. La inteligencia

ejecuta muchos y diversos actos: concibe, abstrae, imagina, enjuicia, proyecta, construye, etc., pero todos estos actos están fundados en ese *acto elemental* que tiene la inteligencia sentiente que es aprehender las cosas reales como reales. Sobre éste se apoya todo otro acto de la inteligencia.

Pero también ese acto de aprehensión es un acto *radical* de la inteligencia. Se dice radical en tanto en cuanto «por» y «en» este acto el ser humano queda «instalado en» la realidad. Como sabemos, en los animales un estímulo es mero signo de respuesta, es decir, agota su alteridad en el proceso sentiente. Pero en el ser humano eso no ocurre porque, gracias a que es un animal hiperformalizado, un estímulo ya no es mero signo de respuesta, sino «realidad». Eso no quiere decir que el ser humano “convierta” el estímulo en realidad, sino que el estímulo queda reposando sobre sí mismo, esto es, queda como algo «de suyo». El ser humano aprehende el estímulo, pero no como “mero estímulo”, sino como «realidad estimulante». Pero repetimos, no es una diferencia gradual sino esencial del acto de aprehensión.

Ahora bien, que el ser humano aprehenda el estímulo como realidad y no como mero estímulo no denota una deficiencia en sus estructuras sentientes. Efectivamente, cuando decimos que el estímulo queda “reposando sobre sí mismo”, estamos diciendo que las estructuras sentientes del ser humano ya no le aseguran una respuesta determinada. Pero eso no quiere decir que el ser humano tenga una especie de deficiencia ontológica frente a la realidad —como lo pensó la filosofía alguna vez—. La Filosofía Medieval piensa que el ser humano es una realidad imperfecta porque detrás de todo su pensamiento está la idea de la creación del mundo. En ese sentido, el ser humano es imperfecto por dos razones: 1) por ser una creación desde la nada (*ex non ente*), y 2) es imperfecto frente a Dios. Pero aquí no hablamos de una imperfección en el ser humano, como si éste por tener una mente finita no pudiera aprehender las cosas más que haciendo de ellas otra cosa: objeto, ente o realidad. La Filosofía moderna pensó que el intelecto es finito porque consideraba a la realidad como algo separado ontológicamente del ser humano, con lo cual frente a ella no podía hacer otra cosa más que encapsularla en un ámbito de inteligibilidad. Eso tampoco queremos decir aquí. Los animales no-humanos tienen un elenco de posibles respuestas para un estímulo dado; pero el ser humano, gracias a que tiene un sentir intelectual (y no puro sentir), tiene un elenco de respuestas tan grande,

que precisamente la respuesta queda in-determinada. Eso es lo que quiere decir aquélla frase de “sus estructuras sentientes ya no le aseguran la respuesta determinada”; el ser humano no es imperfecto en ningún sentido, es que gracias a su sentir intelectual (a su inteligencia sentiente) está instalado en un ámbito que supera el ámbito de la pura estimulación. Pero al mismo tiempo, la inteligencia no es deficiente sino excedente en ese ámbito, excedente en el sentido de que tiene tantas respuestas adecuadas, que *suspende* su respuesta. Cuando el ser humano suspende su respuesta frente al estímulo dado, y sin abandonarlo, lo aprehende como es él «en propio», allí está la aprehensión de realidad como *acto radical* de la intelección. Es el orto de la intelección.

Una última anotación a esto. El ser humano —como acabo de decir— no tiene deficiencia alguna, ni su inteligencia es insuficiente frente a la realidad. Pero eso no quiere decir que la inteligencia exceda el ámbito de la «realidad», más bien se trata de que ambos, el ámbito de la realidad y la inteligencia exceden, por un lado, el ámbito de la pura estimulación, y por el otro, al puro sentir animal. Donde habrá insuficiencia será en la línea del contenido, allí sí que la hay, y a fuer de tal, la realidad tiene «zonas»: aquende y allende. Pero en la línea de la formalidad no hay insuficiencia de ningún tipo.

En la aprehensión de realidad, además, estamos «en» lo aprehendido mismo: en la realidad. Ese acto es, por tanto, un «estar», donde yo estoy «en» las cosas y «con» las cosas, y donde ellas están «en» mi inteligencia. Es, pues, un mismo estar, es «co-actualidad». Por ser el acto de aprehensión un estar de las cosas y mi inteligencia, debe llamarse a ese acto *noergia*, porque no es sólo un acto intencional (noético-noemático), sino un «físico» estar de la inteligencia en las cosas y viceversa. Es un *ergon*. El acto de aprehensión es un acto donde se aprehende la formalidad de realidad *directamente*, sin representaciones, sin conceptos mediadores. La realidad está aprehendida, por ello, *inmediatamente*: no hay otros actos de la inteligencia anteriores a este. Y como no hay otros actos anteriores a éste, la realidad se aprehende *unitariamente*. Esto quiere decir que se aprehende la formalidad de realidad y su gran riqueza de contenido *pro indiviso*; esto es lo que se debe entender cuando decimos que lo real se aprehende «en y por sí mismo». No que se aprehende como es fuera de la percepción, sino que se aprehende en esos tres momentos.

Directamente, inmediatamente, unitariamente, son los tres momentos de la aprehensión de realidad que hacen de ella «aprehensión primordial de realidad». Este es el acto *radical, elemental y exclusivo* de la Inteligencia Sentiente. Ya hemos ganado bastante, pero aún nos falta definir su momento esencial, es el siguiente punto.

II. El momento esencial del acto de intelección: la actualización de la realidad

Ya hemos visto páginas atrás que el acto de intelección es un acto de «aprehensión sentiente de lo real». También nos referimos a éste como un «estar presente» lo inteligido en la intelección y viceversa. Y finalmente, que ese «estar» es una «co-actualidad» de dos realidades distintas. Pues bien, la «actualización» de las cosas reales en la inteligencia es precisamente la índole formal de la intelección. Esto quiere decir que daremos un paso adelante en la aprehensión misma con el fin de esclarecer su momento esencial. La pregunta es, entonces, ¿cuál es la índole formal del «estar presente» en la intelección en cuanto «estar», es decir, en cuanto «actualización»?

Actualización es «estar presente lo real en la inteligencia», y de este momento podemos decir varias cosas. En primer lugar, actualidad es «respectividad»¹³⁹, de la cual hay que decir que es un momento físico de las cosas reales anterior y fundante de toda «relación». Para que dos relatos tengan relación se necesita de un ámbito *en y por* el cual se pueda establecer ésta, y ese ámbito es justo la respectividad de los cosas reales en tanto que reales. Para que una cosa tenga relación, primero tiene que ser «suya», debe poseer

¹³⁹ “Ser real es ser «en propio» aquello que está presente en la intelección sentiente. Y este «propio» del «en propio» es justo la suidad. Esto no significa que realidad sea algo así como una «propiedad» de la cosa real, al modo como son las propiedades que posee, tales como la masa, la carga eléctrica, etc. Ser real no es «una propiedad» de la cosa, sino que es la cosa real misma en cuanto «suya». Realidad es ser «en propio»; y el momento mismo de este «propio» es, como acabo de decir, suidad. En virtud de la suidad, la cosa real no tiene necesariamente otras propiedades distintas de las propiedades de las demás cosas reales, sino que es «su» forma de realidad respecto tal vez de las otras formas de realidad de las demás cosas. Este ser «suyo» sin ser una propiedad de la cosa: he aquí, justamente [...] la respectividad [...] en la respectividad no hay remisión a otra cosa real, sino mera referencia a otras formas y modos de realidad [...] la respectividad se da no en la línea de las cosas reales, sino solamente en la línea de las formas y modos de realidad [...] Cada cosa real es su forma y modo de realidad. Toda cosa real, además de las notas de su contenido, envuelve, cuando hay varias cosas reales, intrínseca y formalmente, el carácter de ser *una* forma de realidad, la *suya*, respecto de las otras formas y modos de realidad [...] La respectividad [...] no concierne a las cosas reales en cuanto cosas, sino en cuanto reales. Si se quiere [hablar] de entidad, habrá que decir que la respectividad no concierne a los entes, sino a la entidad misma. Y esta respectividad no es «entidad relativa», porque esta entidad no lo es en orden a otra entidad, sino que es «suya», y el serlo es justamente la manera de ser respectiva. El ser «suya» es ya una respectividad. Y la respectividad misma es remisión de «su» forma y modo de realidad a otras, justamente por ser cada una forma y modo «suyo». X. Zubiri, *EM*, pp. 193-196.

un momento de «respectividad constituyente». Con este momento, al que también podemos llamarle «suidad»¹⁴⁰, las cosas reales tienen otro momento de «respectividad remitente», donde no sólo están abiertas a sí mismas sino a todas las demás cosas reales. Estos dos momentos de «apertura» a su propia realidad y a la realidad de otras cosas no está en la línea de la intelección, esto es, no están abiertas las cosas reales por la intelección, sino por su carácter de «realidad». En otras palabras, la apertura se establece en la línea de la formalidad. La realidad es formalmente abierta. Y esto significa para nuestro problema que las cosas están presentes «en» la inteligencia *desde y por sí mismas*, son actuales en la intelección.

En segundo lugar, que las cosas son actuales «en» la inteligencia *desde y por sí mismas* no quiere decir que sean actuales “en y por sí mismas” —como lo hace el realismo ingenuo. ¿Cuál es la diferencia entre ambas formulaciones? Recordemos que las cosas están presentes en la intelección, pero ese su «estar presente» es como «siendo anterior a su presentarse» («prius»), porque son «ellas» las que están presentes («de suyo»), y su contenido «les pertenece» («en propio»). Pues bien, si las cosas son actuales «en» la inteligencia, eso quiere decir que el modo de su actualidad es «realidad». ¿Cómo hemos dado este paso? La razón es que la actualidad está fundada en la realidad y no al contrario.

¹⁴⁰ “Toda cosa real [...] es suidad. Ahora bien, este «su» tiene dos dimensiones [...] la de ser «su» forma y modo de realidad respecto a «otras». Pero esta suidad es algo consecutivo a una dimensión más honda de ella. Es que en la cosa real, «su» forma y modo de realidad son «suyas» respecto de otras posibles tan sólo porque antes empiezan por ser «suyas». Antes de ser remitente a «otra» forma y modo de realidad, y justamente para poder serlo, la realidad empieza por ser ya «su» forma y modo de realidad. Es decir, la dimensión remitente está fundada en una dimensión más radical, en la dimensión constituyente [...] La suidad ni consiste en oponerse a lo que no es suyo, ni se constituye como suya con vistas a las demás formas y modos de realidad. Ser «suyo» no consiste en no ser otro, sino que el no ser otro es consecuencia de ser suyo [...] Aquello a lo que la realidad de una cosa real está abierto es a su propia realidad: lo real es ante todo apertura *hacia sí mismo* [...] La apertura hacia sí misma: he aquí lo radical y primario de la *suidad*. Suidad se funda en aperturalidad [...] Toda cosa real está constituida, pues, en apertura hacia sí misma. Y su constitutiva suidad es justo el resultado radical de la *respectividad* [...] Por ser apertura de la realidad en cuanto realidad, la apertura es transcendental. Y por tanto lo son la suidad y la respectividad. Apertura, respectividad y suidad son aspectos transcendentales del momento de realidad. El momento de realidad, repito, es el «de suyo». Y este «de suyo» tiene la estructura de aperturalidad, respectividad y suidad transcendentales. Transcendentalidad no es sino el carácter del «de suyo» en cuanto tal. En definitiva, pues, respectividad es suidad transcendental del «de suyo» abierto en cuanto «de suyo». Este aspecto transcendental, más vasto que lo que es «su» forma y modo de realidad, es justo lo que llamo *mundo*. Mundo no es el conjunto de las cosas reales, ni el conjunto de las diversas formas y modos de realidad. Mundo es un carácter transcendental propio de cada cosa real en y por sí misma. Aunque no hubiera más que una sola cosa real, ésta sería formal y constitutivamente mundanal. La respectividad constituyente constituye la realidad de la cosa no sólo como «su» realidad, sino como momento «mundanal». Cada cosa real, por serlo, determina el mundo, es «de suyo» mundanal. Mundanidad es un momento del ser «de suyo», no es algo añadido a él. Cada cosa real, al ser su realidad, es *eo ipso* más que sí misma, porque además de ser «su» realidad, además de suidad, es «mundanidad» X. Zubiri, *EM*, p. 197-206.

La actualidad es actualidad «de» la realidad, porque —como acabamos de decir— estamos hablando de la actualidad «en» la intelección. Las cosas reales pueden tener más actualidad que en la inteligencia, esto es, el momento de actualidad no está restringido al ámbito de la intelección. Las cosas tal vez son actuales de otras muchas maneras, pero, en este caso, el modo de actualidad se establece en la línea de la formalidad. Eso quiere decir que sólo tenemos dos opciones: o la adscribimos a la formalidad de estimulidad, propia de los animales no-humanos; o a la formalidad del hombre, la formalidad de realidad. Según este segundo tipo de formalidad, las cosas quedan en la aprehensión como siendo «de suyo», lo cual quiere decir que actualidad no significa que la inteligencia “añada” el carácter de actual a las cosas que aprehende, sino que las aprehende como son «en propio». En el hombre, recordemos, las cosas no quedan como mero estímulo, sino como realidad, y eso es lo mismo que decir que las cosas son actuales «en» la inteligencia, porque si es que las cosas están presentes en la inteligencia, esto es, si son actuales, no es sino porque son, *ellas*, reales. La actualidad de las cosas en la inteligencia o en cualquier otra forma de realidad pende justamente de su propio carácter real y nada más. Si las cosas están presentes en la inteligencia, no es sino porque ellas *desde y por sí mismas* se presentan. ¿Esto es volver a caer en un realismo ingenuo? En absoluto. Porque se hacen presentes en la inteligencia, no sólo como afección, sino como siendo «en propio». Este es uno de los puntos más difíciles de comprender en la filosofía de Zubiri. Uno estaría tentado a pensar que si las cosas se hacen presentes por ellas mismas, se está afirmando de ellas una existencia “extra-mental”, pero eso no es lo que quiere Zubiri. Si las cosas tienen existencia allende la inteligencia es sólo porque son «en» la inteligencia «ya» reales. Pero si esto es así, entonces propiamente las cosas no tienen existencia allende, sino que su existencia pende del hecho de ser reales en la intelección. La realidad funda la existencia de las cosas y no al revés, la existencia es un carácter de las cosas fundado en su momento de realidad. Lo cual quiere decir que lo radical en las cosas no es su existencia, sino su carácter de realidad. Que luego ese carácter de realidad que se hace presente en la inteligencia nos lleve hacia algo allende, es sólo porque en la intelección la cosa misma nos lleva hacia algo allende su propia presencia. Es lo que Zubiri llama zonas de realidad. Las cosas tienen una realidad aquende y una realidad allende, pero, en todo caso, esas zonas de realidad son «de realidad», no allende la realidad. Para Zubiri, afirmar

una dimensión allende la realidad es absurdo, porque la realidad es una categoría absoluta más allá de la cual no hay nada. La filosofía clásica ha pensado que hay un allende lo inmediato, pero eso es producto de la concepción dualista que desde sus inicios ha aceptado acríticamente. Si partimos de una concepción unitaria del mundo y el hombre no tenemos por qué postular una realidad allende lo percibido. La clave, decía líneas atrás, es comprender que sensibilidad e inteligencia forman una «unidad estructural»; si no comprendemos a fondo esta idea la filosofía de Zubiri nos parecerá un realismo ingenuo pre-crítico. Por eso es trascendental no olvidar dos cosas cuando se lee a Zubiri: que realidad es formalidad; y que sensibilidad e inteligencia forman una misma facultad, la inteligencia sentiente.

Si hemos comprendido ese paso, entonces ahora podemos decir que ese «quedar como realidad» no significa “como si fuera realidad”, porque no se trata de que la inteligencia en su momento de percibir el contenido “haga” de éste algo real con el fin de “hacer” algo con él. Porque en ese planteamiento se toma la pura presencia del contenido como principio de intelección. Y eso no se puede aceptar bajo el concepto de realidad que hemos elaborado. Cuando decimos que algo «está presente» en la intelección, no hay que interpretar que el contenido está “presente”, sino que «está»; privilegiar el momento de ser-presente sobre el mero estar es, en el fondo, confundir la percepción con la intelección. Intelección no es percepción, sino que percepción es un momento ulterior de la inteligencia sentiente, fundando en la intelección primordial de la realidad. No olvidemos que las cosas no están presentes “por” la intelección; están presentes desde sí mismas «en» la intelección. Eso quiere decir que el momento de «estar» es anterior a su momento de “ser-presente”, las cosas están presentes porque «están», no porque “sean presentes”. Sólo «estando actualmente» las cosas, pueden ser percibidas, ser presentes. Eso quiere decir que el momento de «ser presente» de las cosas es positivamente un momento suyo, pero que depende de aquéllos otros dos. No hay por qué negar el momento de presencia (o presentidad), pero sí hay que darle su justo lugar.

Sólo para enfatizar un poco lo dicho en esta última cuestión, hay que tomar ese su «estar» de las cosas como «prius»: las cosas «están presentes en la inteligencia», pero lo están como «siendo anterior a su presentarse». En la aprehensión misma de una cosa real, ésta se presenta como siendo anterior a la aprehensión, la cosa real remite a sí misma y,

en ese sentido, es *prius* con respecto a su aprehensión. Las cosas son reales en y por sí mismas —en el sentido dicho en estas páginas— y, en consecuencia, su aprehensión intelectual queda caracterizada como «de» realidad. La aprehensión es «de» realidad. La intelección es, por tanto, «de» la *realidad* que es *actual* y nos está *presente*. Estos tres momentos: realidad, actualidad y presentidad, constituyen la intelección como «mera actualidad de lo real». Pero ¿por qué *mera* actualidad? A saber, porque «actualidad» no quiere decir que la inteligencia “haga” de las cosas presentes algo real (como si las cosas no fueran reales pero al ser inteligidas se les añadiera el carácter de realidad); pero tampoco que las cosas se hagan presentes en la inteligencia “tal y como son en el mundo”.¹⁴¹ «Mera actualidad» quiere decir que el contenido de las cosas reales «queda» en la inteligencia, es decir, el contenido «tan sólo» queda actualizado; en otras palabras, el contenido «no hace más» que quedar en la intelección. El contenido no “actúa” sobre la inteligencia, como alguna vez se pensó en la filosofía, el contenido no hace más que «reposar» sobre sí mismo como realidad. Eso significa «mera actualidad», el mero quedar del contenido reposando sobre sí mismo como realidad. Esta es la índole esencial del acto de intelección: mera actualidad de lo real como real.

Hemos terminado de analizar la inteligencia sentiente. Hemos visto su *constitución* y cuál es su *función primordial*. Con esto, ya sabemos en líneas generales en qué consiste la idea de inteligencia en la propuesta de Zubiri. Es una filosofía que trata de ir más allá de una “inteligencia concipiente” y el “ser”.

Pero no estaría completo nuestro análisis si no mostramos las consecuencias que la «inteligencia sentiente» y la «realidad» tienen sobre la filosofía tradicional. Por lo cual tenemos que abordar la respuesta que Zubiri da a la logificación de la intelección y la entificación de la realidad. Estas dos contrapropuestas son la «inteligización del logos» y la «reificación de ser». Con esto podremos entender que la filosofía de Zubiri intenta ir *más allá del horizonte del ser*.

¹⁴¹ Con la denominación de «mundo» que hemos dado aquí.

§ 5 DE VUELTA A LA REALIDAD

En nuestro primer capítulo afirmamos que el modo como se ha desarrollado la filosofía a lo largo de la historia es producto de dos fenómenos que condujeron al pensamiento al horizonte del ser. Se pensó que el orto de la inteligencia era el λόγος y que la realidad es entidad. Pero eso Zubiri lo rechaza porque —recordemos— no se ha conceptualizado qué sea formalmente inteligir; además, se ha resbalado en ver que sensibilidad e inteligencia no son dos facultades separadas.

Por lo anterior, nuestra tarea en este punto es doble: 1) de-sustantivar la idea de inteligencia que ha manejado la filosofía, esto es, inteligizar el λόγος, hacer del λόγος un modo de intelección: un λόγος sentiente y 2) reificar el ser, o sea, mostrar que el ser no es lo primordial, pues está fundado en la realidad. Con esto podremos llegar a un modelo distinto de inteligencia que no esté subsumida bajo la figura de su λόγος y, al mismo tiempo, podremos llegar a una idea distinta de realidad. Ambos elementos necesarios para un nuevo horizonte de la filosofía.

I. Inteligización del λόγος

En primer lugar, debemos explicar por qué el λόγος es un «modo» de intelección, y no una estructura que se sostenga por sí misma. Después, hay que describir el momento de intelección campal. Ambas cosas las necesitamos para comprender que el λόγος es «sentiente». Cuestión que nos instala en un horizonte distinto al que ha dominado en filosofía hasta la actualidad. Para ello, necesitamos saber que las cosas son campales; sólo por tener un momento campal puede y de hecho hay λόγος.

Primer momento: el «campo de realidad»

Λόγος viene del verbo λέγειν, que significa reunir, recoger. Y Zubiri se pregunta: ¿qué reúne el λόγος? A saber, lo que está en el «campo de realidad». Los griegos no se detuvieron en este problema; pero, si nos fijamos bien, antes de significar una declaración de lo que la cosa es (λόγος αποφαντικός), el λόγος designa un acto de «reunión campal».

Mientras que los griegos (y la filosofía posterior) pensaron que el λόγος era fundamentalmente declarativo, esto es, que consiste en “declarar algo acerca de algo” (λέγειν τι κατὰ τινός); aquí veremos que λόγος como λέγειν es primaria y radicalmente «campal». Porque la declaración de *lo que es* algo no se puede llevar a cabo sino desde otra cosa del campo, en otras palabras, el λόγος, antes de ser una declaración, es «intelección de una cosa campal desde otra». Para entender esto correctamente, debemos esclarecer algunos términos. ¿Qué es el campo de realidad? En palabras del propio Zubiri

Comparando el campo a la luz, diremos que la cosa real es ante todo fuente de luz: es luminosa, es lo que la constituye en luminaria. Pero no es lo mismo ver que la cosa es luminosa que ver que todas las demás cosas, y aún la propia luminaria, están iluminadas por la luz que de esta cosa real emerge. La luz de la luminaria en cuanto luminaria es una nota determinada por esta cosa luminosa. Pero si consideramos la luz como algo que ilumina las cosas reales, entonces esta luz ya no es una mera nota de cada cosa, sino que es un ámbito que abarca a todas las cosas comprendidas en el ámbito de iluminación, incluyendo en este ámbito la propia fuente luminosa. No es lo mismo en efecto ver cómo la luz brota de la cosa luminosa, que ver esta cosa como iluminando, como expandiendo su luz sobre todas las demás. En esta comparación la luz es el campo.¹⁴²

El «campo de realidad» es un momento de toda cosa real; un momento «físico» que concierne a toda cosa real *por ser real*. Podemos comprender este concepto si lo comparamos con la «respectividad»; concepto que ya hemos visto, pero que no estará de más recordar.

Respectividad no es una propiedad, ni relación de unas cosas con otras, sino que, por un lado, es la remisión de una cosa real «a sí misma»; y por otro, pero no en oposición, la remisión de ésta cosa real «a otras cosas reales» en cuanto reales. A la primera forma de remisión la llamamos «respectividad constituyente», a la segunda «respectividad remitente». Toda cosa real, para poder estar “entre” otras, tiene que ser «una» cosa real, «ésta» cosa real. *Antes*¹⁴³ de estar entre otras, y para poder estar, la cosa real tiene que ser «suya», tiene que remitir a sí misma: es la «suidad». Ahora bien, eso no quiere decir que la cosa real esté cerrada a sí misma, por el contrario, gracias a que una cosa real es «tal» cosa, por ello puede y está de hecho «abierta» a todas las demás «cosas reales». Toda cosa real, por el mero hecho de ser real, tiene un momento de

¹⁴² X. Zubiri, *II*, p. 20.

¹⁴³ Esta anterioridad no es cronológica, sino estructural. En el texto se esclarece la diferencia.

«aperturalidad». Estos tres momentos («suidad», «apertura» y «respectividad») son intrínsecos a la cosa misma y es lo que se debe entender por «de suyo».

Pues bien, las cosas reales, por ser «de suyo», despliegan un «campo» en el que están contenidas todas ellas. Este campo no es tan sólo un campo perceptivo, sino un momento de la propia realidad de las cosas. En el campo perceptivo (o visual) tenemos árboles, montañas, ríos, etc., una multitud de cosas que son abarcadas por ese campo. En él las cosas tienen diferente posición, tamaño, movimiento, etc., y por tales características parecería que el campo perceptivo es también de realidad, pero no es así porque el campo perceptivo está determinado por algo extrínseco a las cosas: el acto de percibir o ver. El campo de realidad es, por el contrario, «de» las cosas mismas y, a fuer de tal, no es nada “fuera” de ellas. Cada cosa real, *por ser real*, despliega un campo —como en el ejemplo de la luz— que abarca a todas las demás cosas reales y a ella misma. Toda cosa real, *por ser real*, es «campal».

Más aún, el campo de realidad no es algo así como un ámbito separado de las cosas reales, es un momento constitutivo de su propia realidad respectiva; y justo porque cada cosa real es *en y por sí misma campal*, el campo mismo —por ser algo *más* que cada cosa— adquiere autonomía.

[El campo de realidad] está determinado por cada cosa real desde ella misma; de donde resulta que cada cosa real es intrínseca y formalmente campal. Aunque no hubiera más que una sola cosa, esa cosa sería «de suyo» campal [...] Sólo porque cada cosa real es intrínseca y formalmente campal, sólo por esto es por lo que el campo puede estar constituido por muchas cosas. Si queremos expresar con un solo vocablo la índole del campo tal como acabamos de describirlo, podemos decir que el campo «excede» de la cosa real en la medida misma en que es una apertura hacia otras. El momento real campal es un momento de excedencia de cada cosa real. Como este momento es a su vez constitutivo de la cosa real, resulta que el campo es a la vez y «a una» excedente y constitutivo: es un «excedente constitutivo».¹⁴⁴

El campo de realidad, entonces, «abarca» a todas las cosas reales. Las cosas reales son «campales». Parece claro. Pero ahora debemos precisar cómo se entiende una cosa real en el campo de realidad. Cosa absolutamente distinta, pues no es lo mismo la «campalidad de las cosas», que el modo como una cosa es «campalmente inteligida». Mientras que el

¹⁴⁴ X. Zubiri, *II*, pp. 27-28.

primer momento concierne a las cosas «en tanto reales», el segundo le concierne a la inteligencia sentiente por su acto de «aprehensión».

Segundo momento: la «intelección campal» de realidad

La inteligencia sentiente aprehende las cosas reales de dos formas: 1) Puede entender las cosas reales en cuanto incluidas en el campo que ellas mismas han determinado por sus notas, es una intelección «campal»; 2) pero también podemos entender una cosa real como momento del mundo, y en ese caso hablamos de una intelección «mundanal».¹⁴⁵ Ahora sólo trataremos el primer modo de intelección.

Cuando decimos que una cosa es entendida «campalmente», en ese caso hablamos de que la intelección es «en» el campo de realidad, es decir, que la inteligencia entiende una cosa real como es «en realidad». No significa que este tipo de intelección aprehenda las cosas “verdaderamente” o tal y como son en “sí mismas” (“objetivamente”); lo que se indica es que en la intelección campal se entiende lo que algo es en realidad «respecto de otras cosas reales» sentidas o sensibles. Para entender claramente lo que quiere decir «en realidad» tendremos que volver brevemente al concepto de «campo».

En el campo de realidad se aprehenden una multiplicidad de cosas, por ejemplo, cuando admiramos un paisaje hay muchas cosas, mas no aprehendemos “el” paisaje con

¹⁴⁵ “[Toda] cosa es real en y por sí misma. Pero la realidad es formal y constitutivamente respectiva. [...] Hay ante todo la apertura de la cosa aprehendida ya como real a otras cosas reales también aprehendidas. Es la apertura de la suidad de cada cosa real, aprehendida como real, a otras suidades también aprehendidas como reales. Es la apertura de cada cosa aprehendida respecto a otras suidades aprehendidas. Cuando una cosa real está actualizada respectivamente a otras cosas reales en esta línea de la apertura, decimos que la cosa se halla en un *campo de realidad*. Entender lo que una cosa es en realidad es ahora entenderla como momento del campo de realidad: como siendo respectiva a otras cosas del campo. Pero la formalidad de realidad está respectivamente abierta en otra línea. Por ser pura y simple realidad, está trascendentalmente abierta a ser momento de «la» realidad. Está, pues, abierta [al] *mundo*. Entonces entender lo que una cosa real es en realidad, es entenderla como momento del mundo (X. Zubiri, *IRE*, p. 269) [...] la respectividad no en el orden de la talidad [es decir, del contenido], sino en el orden de la realidad en cuanto tal [de la formalidad], es lo que he llamado *mundo*. Mundo no es la simple totalidad de cosas reales [...] sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo o carácter de de realidad (X. Zubiri, *SE*, p. 427) [...] Entender lo que es en realidad un color que vemos, es entender lo que es en realidad campalmente respecto de otras notas, por ejemplo, respecto del sonido. Pero entender lo que ese color es en realidad como momento del mundo es algo distinto: es entenderlo, por ejemplo, como onda o como fotón, etc. [...] (X. Zubiri, *IRE*, p. 270). En definitiva, cada cosa real es en y por sí misma, y es realidad campal y mundanal. Esto dos últimos momentos son, pues, dos dimensiones de la trascendentalidad. Pero no son independientes [...] El mundo es la trascendentalidad sentida del campo” (X. Zubiri, *IRE*, p. 272).

muchas cosas, sino varias cosas en un paisaje, es decir, aprehendemos «cada» cosa que hay en el paisaje. Esto es así porque, cuando miramos un paisaje, no aprehendemos, por un lado, “el” paisaje; mientras que las cosas que contiene quedan indiferenciadas. En absoluto. Aprehendemos varias cosas que forman en su conjunto un paisaje. Esta aprehensión de las cosas en el paisaje es lo que llama el filósofo español «actualización diferencial» (o diferenciada); y con ello se explica que «cada» cosa es aprehendida en la intelección, pero también que la multiplicidad de cosas son aprehendidas en «unidad».

Es «unidad» no porque aprehendemos las cosas “unitariamente”, esto es, que aprehendamos cada una de las cosas contenidas en su peculiaridad y después por un proceso de “unificación” todas conformen una unidad. La «unidad» de la aprehensión debe entenderse así: la aprehensión o actualización es «una» en tanto que todas las cosas que componen el paisaje están «en» un campo, el «campo de realidad». Por ello también el campo de realidad no es tan sólo un campo perceptivo o visual; recordemos que el campo de realidad es «de» las cosas mismas y no es algo “puesto” por la inteligencia. Si el campo es «de» las cosas, entonces la inteligencia entiende las cosas «en» su campo de realidad: la intelección es «campal». En este sentido también tenemos que hacer la distinción entre entender algo «campal» e entender algo «campalmente». Mientras que la primera intelección entiende a la cosa real «individualmente», la segunda entiende a esa cosa real «entre otras». Pero no nos vayamos a confundir, que la primera intelección sea de una cosa «individual», ello no quita que esa cosa real, aunque sea una sola, es una cosa real que despliega intrínsecamente un campo. Si recordamos el ejemplo de la luz, aún cuando haya una sola cosa, ésta es luminosa.

Pues bien, la intelección campal es precisamente una aprehensión de las cosas reales «en» el campo de realidad. Esta aprehensión, ya lo dijimos, no es indiferenciada sino «diferenciada», distinguimos cada cosa que está en el campo de realidad. Pero aun cuando esa actualización sea diferencial, es «una» actualización. En otras palabras, nuestra actualización es de una «unidad diferenciada». La actualización de ese campo de realidad que contiene cosas diferenciadas aprehende a cada una como es ya «en y por sí misma». Esto no quiere decir que la inteligencia aprehenda las cosas como son más allá e independientes del intelecto; más bien, que se aprehende a cada cosa como siendo «de suyo». El paisaje no tiene árboles, ríos, montañas, etc., porque la inteligencia “ponga” esas

cosas, sino que «en» la aprehensión de las cosas, hay un momento en que éstas «remiten a sí mismas».

Las cosas, pues, están en unidad porque nuestra aprehensión es «campal» y es «una», y están diferenciadas en esa unidad porque «cada» cosa es «de suyo». En este acto aprehendemos las cosas en sus dos dimensiones: «individual» y «campalmente». Esta aprehensión es, pues, «de» las cosas reales, y a fuer de tal, inteligir significa aquí «inteligir lo que algo es en realidad». Esto quiere decir que se va desde algo anteriormente aprehendido, hacia otra cosa de la que quiero inteligir lo que es. De otra manera, aprehender algo «en realidad» consiste en aprehender la realidad de una cosa a la luz de la realidad de otra cosa anteriormente aprehendida.

Esta aprehensión de la cosa anterior está presente en la cosa que queremos inteligir como una luz en la que esta cosa es aprehendida según es «en realidad». El «desde» es la luz generada por la aprehensión de la cosa anteriormente inteligida [Esta aprehensión] es aprehensión en la luz de algo anteriormente aprehendido. Lo que aquí llamamos luz no es pues sino el momento campal de cada cosa real que constituye «la» realidad. Se trata de que a la luz de la realidad campal de la cosa anteriormente aprehendida es como se aprehende lo que una cosa real es en realidad: igual, o parecida, o completamente distinta de la anterior.¹⁴⁶

Recuérdese que lo queremos saber es lo que una cosa es «en realidad», es decir, la «intelección campal». Ya dijimos que primeramente aprehendemos una cosa real en tanto que real: aprehendemos una cosa *como realidad en un paisaje*. Pero hay otra aprehensión, no es una aprehensión *de otra cosa real*, sino otra aprehensión de la misma cosa pero ahora «desde otra cosa real». Este segundo tipo de aprehensión es distinto en tanto que *desde ésta decimos*, de lo aprehendido en la primera aprehensión, que es árbol. Para poder decir tal cosa recurro a la aprehensión anterior de algo que era árbol. Es una aprehensión dual.

[...] es desde la intelección de este árbol desde lo que inteligimos que la cosa real en el paisaje consiste en realidad en ser árbol [...] Se inteligie entonces que aquella cosa de la que queremos inteligir lo que es en realidad, es igual, semejante o distinta de la primera y la anterior. La aprehensión de lo real como «real-entre» es constitutivamente dual porque esta aprehensión envuelve la aprehensión de la cosa real y la aprehensión de aquello

¹⁴⁶ X. Zubiri, *II*, pp. 59-60.

«entre» lo que la cosa está [...] Claro está que esta aprehensión no es rigurosamente dual sino plural, porque puedo partir, y en general parto, no de una sola cosa sino de varias.¹⁴⁷

Lo aprehendido en esa segunda aprehensión lo está en función de una anterior. Esta aprehensión dual muestra el modo de actualización de una cosa real desde otra. Es justo la estructura dual del λόγος como modo de intelección.

Toda cosa real es individual y campal —ya lo dijimos—, y esa campalidad determina el campo de realidad en la que ésta y las demás cosas están incluidas. Y también mencionamos que ese campo de realidad es generado por cada cosa real en tanto que real. Eso significa que la campalidad y la individualidad de cada cosa constituyen, dentro de ella misma, una especie de *desdoblamiento*: la cosa es «real» y es «en realidad». Cuestión que nos lleva directamente a la posibilidad de un λόγος (pues éste está basado en que una cosa real «remite» campalmente a otra cosa real). “El logos es una intelección remitente, es un modo de actualidad remitente de algo a lo que este algo es en realidad”.¹⁴⁸ Este desdoblamiento «en» la cosa misma es el fundamento intrínseco de su actualización como «dualidad intelectual». Nos dice Zubiri que “Al remitirnos a una cosa anterior queda constituido el ámbito en el que el logos se va a constituir en intelección dual. Es el ámbito de la inteligibilidad del logos”.¹⁴⁹ Pues bien, esa dualidad es lo que está detrás de la aprehensión de los dos algos: “[...] del algo que se dice (tí), y del algo de quien se dice (katà tinós)”.¹⁵⁰ Como estamos siempre remitidos a algo anterior, por ello podemos entender cuál es este otro algo posterior. En este sentido, el primer algo queda constituido como «principio de inteligibilidad» de otra cosa real. Estas dos aprehensiones son la condición de posibilidad de entender un «algo» desde otro «algo determinado». Así pues, estas dos aprehensiones son el fundamento del λόγος sentiente. La definición, entonces, del λόγος sentiente es *la intelección de lo que algo real es en realidad*.

Por lo anterior, el λόγος no es una estructura o facultad que se sostenga sobre sí misma, al contrario, “[...] el logos se basa [...] en una *modalización* de la aprehensión primordial de realidad”.¹⁵¹ El λόγος no es —como pensaban los antiguos— el orto de la intelección, tan sólo es un modo ulterior de actualización de lo real. Esta forma de

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 56-57.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 60-61.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁵⁰ *Ídem*.

¹⁵¹ *Ídem*. (Las cursivas son mías).

entender el λόγος no es sino viéndolo como un «modo» de intelección, «desde» la intelección: es precisamente la «inteligización del logos». Este modo de intelección es la «re-actualización» campal de lo ya actualizado en aprehensión primordial de realidad. Lo que se quiere decir con esto es que “detrás” del λόγος está un acto más radical de la inteligencia sentiente: la «aprehensión primordial de realidad». Por ello, el λόγος campal o sentiente está “sostenido” o “fundado” en el acto radical de la inteligencia: aprehender las cosas reales en tanto que reales. El λόγος no es intelección del ser, sino intelección de la realidad sentida en impresión. El λόγος no es el acto de intelección por excelencia; antes bien se debe precisar que inteligir es anterior a todo λόγος, porque lo real está ya propuesto a éste para poder ser declarado.

Al concebir, concibo cómo son las cosas en realidad; al afirmar, por lo menos intento afirmar cómo son en realidad; al proyectar, proyecto cómo me puedo comportar en realidad con una cosa [...] la cosa [real] no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente.¹⁵²

No debemos entender inteligir como juzgar, mucho menos como intelección del “ser”. Inteligir es la aprehensión de las cosas reales *qua* reales, y el λόγος precisamente por estar basado en este acto radical y primario es un modo ulterior de intelección: se trata de que el λόγος nos diga de algo «real» lo que es «en realidad». Ahora podemos analizar el otro elemento de nuestra interpretación: la «reificación del ser».

II. La reificación del ser

Con esto dicho, ya podemos entender por qué realidad no significa “ser real”; porque eso querría decir o que la realidad es el “modo supremo de ser”: el *esse reale*; o que la realidad es “entidad”, esto es, que realidad y ente se identifican¹⁵³; o que el concepto ente subsume y articula todos los sentidos del ὄν¹⁵⁴. Mas la realidad no es ninguna de estas cosas, muy por el contrario, es algo anterior al “ser”. Realidad y ser no se identifican, las

¹⁵² X. Zubiri, *SR*, p. 26; *IRE*, p. 21.

¹⁵³ Como lo interpreta Tomás de Aquino. Cf. Tomás de Aquino, Opusc. 42 *De natura generis*, cap. 1; *Summa Theologica*, q. 44-48.

¹⁵⁴ Como suelen interpretar la mayoría de los comentaristas de Aristóteles. No entraremos aquí en la discusión, pero las traducciones de ὄν y εἶναι como “ente” y “ser” son —a nuestro parecer y siguiendo la interpretación de Zubiri— por muchas razones inadecuadas.

cosas son primariamente «reales» y por ello pueden “ser”. No se trata de eliminar sin más lo que se ha entendido por “ser”, lo que debemos entender es que la «realidad» de las cosas es anterior y fundante de ese carácter suyo que llamamos “ser”. Por esto nos dice Zubiri que “Realidad no es entidad, ni lo real es ente. Ente es solamente lo real en cuanto que es. Pero antes de ser ente, lo real es real”.¹⁵⁵

¿Qué debemos entender cuando se nos dice que una cosa real no es real porque “es”, sino que «es» porque es real? Habíamos dicho líneas atrás que «inteligir» no significa inteligir que algo “es”, sino que inteligir es algo anterior a todo acto intelectual (concebir, juzgar, proyectar, comprender, abstraer, etc.). La razón es que para que la inteligencia pueda realizar esos actos, *lo real* debe estar «ya» presente en ella: cuando juzgo sobre algo, ese *algo* debe estar «ya» presente en la inteligencia; cuando creo una idea, *aquello* de lo que es idea está «ya» en la inteligencia; cuando abstraigo algo, *aquello* de lo que hago la abstracción no depende de mi inteligencia, sino que está «ya» en ella y por eso puedo hacer algo así como abstraer. En cada uno de los actos intelectuales se ve claramente cómo «hay algo» presente, y eso presente es «anterior» a aquellos múltiples y diferentes actos. Es el carácter de «prius» de la realidad que ya revisamos. Pues bien, eso nos sirve para decir que 1) inteligir es «aprehender algo real en tanto que real»; y 2) ese acto de aprehensión primordial, radical y constitutivo de la inteligencia en cuanto inteligencia sentiente, es primero y primario con respecto a todo acto concipiente.

Eso significa que no hay propiamente un *esse real*, sino únicamente *realitas in essendo*¹⁵⁶: la realidad en ser o la realidad siendo. Si esto es así, entonces la realidad no es el modo supremo de ser, antes bien el ser es un «momento» de la realidad. Una cosa real «es», pero es *ella, la cosa*, la que «es». El ser es un momento *ulterior* «en» la cosa fundado en su carácter de realidad.

El ejemplo que pusimos anteriormente sirve perfectamente para ilustrar este fenómeno. Las cosas —dijimos— emiten luz, son luminarias; pues bien, la luz es «de» las cosas reales pero no se identifica formalmente con ellas. Podemos distinguir perfectamente entre una cosa como luminaria y la luz que emite esa cosa. Si la luz que emiten las cosas reales es el «mundo», las cosas reales en tanto «luminarias» son la

¹⁵⁵ X. Zubiri, *IL*, p. 353; véase también *SR*, p. 89.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p.353; *SR*, pp. 90, 149, 152, 158; *IRE*, p. 222; *IRA*, p. 53.

condición de posibilidad de ese mundo. Sin luminaria no hay luz. Ahora bien, el «ser» no es esa luz, sino la actualización de la cosa real en esa luz.¹⁵⁷ Expliquémoslo de otra manera.

No sólo tenemos a la «luminaria» por un lado y la «luz» por el otro, también la luminaria «está siendo iluminada» por su propia luz y por la luz de las otras luminarias. Ahora bien, «estar» no es el mero “estar presente” de algo, sino «actualidad», es decir, «estar presente lo real en y por sí mismo como real». Sobre esto nos dice Zubiri que “Este estar en el mundo como actualidad de lo real (estar) en la respectividad (mundo) es lo que constituye el *ser*”.¹⁵⁸ Eso quiere decir que aún cuando sólo haya una cosa real, habrá «ser». El «ser» de las cosas no depende del ser humano, aún cuando no haya hombres en la tierra habrá y hay «ser». Es así porque si consideramos que la luz es emitida por la luminaria, y si esta luminaria se actualiza ella misma en la luz que emite, ese estar siendo iluminada por sí misma como cosa real es otra forma de decir que hay «ser». La cosa real «es». El «ser» no es, entonces, sino un «modo de la realidad»: el modo como la realidad se actualiza en y por sí misma en la respectividad que ella misma despliega. Aquella frase: «la cosa real está siendo iluminada» expresa con absoluta claridad lo que queremos decir. La realidad (estar) es anterior al ser (siendo iluminada).

El ser, por tanto, no es lo primordial de las cosas, no es lo más radical y constitutivo de ellas, sino tan sólo es un «momento» de cada cosa real en tanto que real. Lo primordial, radical y constitutivo de las cosas reales es justamente su realidad, por ello no debemos entificar la realidad sino «reificar el ser».¹⁵⁹

Así, pues, habíamos dicho páginas atrás que tanto Platón con Aristóteles siguieron la interpretación de Parménides con respecto a que inteligir sería inteligir que algo “es”. Es lo que llamamos «logificación de la intelección». Mas este principio no es el único por cuanto fundamenta la «entificación de la realidad», esto es, pensar que la realidad no es sino un modo de ser. Lo inteligido, así, consiste en “ser”: es el *esse reale*. Lo real es entidad.

¹⁵⁷ “La realidad [...] no es tan sólo algo que constituye mundo sino que es actual en el mundo ya constituido por ella. Pues bien, la actualidad de lo real en el mundo es justo «ser». X. Zubiri, *II*, p. 351; Cf. X. Zubiri, *EDR*, p. 25; *IRE*, pp. 220-221.

¹⁵⁸ X. Zubiri, *II*, p. 351.

¹⁵⁹ “Ente es solamente lo real en cuanto que es. Pero antes de ser ente, lo real es real. Sólo en cuanto lo real está incurso en la actualidad ulterior de su ser, sólo entonces puede y debe recibir la denominación de ente, una denominación posterior, por tanto, a su condición de real”. X. Zubiri, *II*, p. 353.

Esto supuesto, los dos principios interpretativos, logificación y entificación convergen en un punto: “[...] el «es» de la intelección consistiría en un «es» afirmativo, y el «es» inteligido sería de carácter entitativo”.¹⁶⁰ En esto consiste pensar que las cosas son estricta y formalmente entes, mas ésta es una definición sólo posible desde una inteligencia concipiente. Desde una inteligencia sentiente la entidad, o sea, ser *ens* es tan sólo una denominación *ulterior*.

Ya hemos visto en el párrafo anterior que el λόγος no es el orto de la inteligencia; intelección no es λόγος, sino un modo ulterior de la aprehensión primordial de la realidad. Ahora tenemos que decir que lo «real» no es ente (lo real no es un modo de ser); por el contrario, el ser es un «modo» de la realidad, algo ulterior y fundado en ella misma. En este sentido, el término formal de la intelección no es el “ser”, sino la realidad; no se trata de “ser” (*ser real; esse reale*), sino de *realitas in essendo* (*realidad siendo; la realidad «es»*).

«Logificación de la intelección» y «entificación de la realidad» son dos fenómenos que convergen y dan origen a un mismo horizonte. La inteligencia concipiente y el “ser” como lo primordial son fenómenos que han originado el “Horizonte del Ser”. La «inteligencia sentiente», por el contrario, tiene como correlato a la «realidad», cuestión que nos coloca en un horizonte *más-allá* del horizonte del ser. Hablamos del «Horizonte de la Realidad».

¹⁶⁰ X. Zubiri, *IRE*, p. 225.

APÉNDICE 1

CONSIDERACIONES SOBRE LA HABITUD Y LA FORMALIZACIÓN

Otra forma de señalar el «estar inmerso en» la realidad por parte del ser humano es a través de la «habitud». Habitud es el «modo como se enfrenta con las cosas» un viviente. No se refiere a las distintas “acciones” que lleva a cabo el viviente en su vida, a eso debemos llamarle “comportamiento”; sino al «modo» como el ser vivo se enfrenta con las cosas: «enfrentamiento». La diferencia no es menor, pues mientras las acciones pueden ser de distinta índole, y se pueden o no llevar a cabo, la habitud depende de la constitución del ser del que estemos hablando y, a fuer de tal, es algo que se tiene o no se tiene.

Un ser vivo no puede no tener «habitud»; las cosas sin vida tienen conexiones entre sí, sin duda, como localización, ubicación, distancia, sucesión, etc., pero habitud sólo los seres vivos. Pues bien, en esa habitud las cosas «quedan» en cierto respecto para el viviente. Este «quedar» significa que las cosas se «hacen presentes» desde sí mismas en el sentiente, en otras palabras, es el momento del «páthos»: la afección que las cosas producen en todo ser vivo. Por supuesto, el contenido de esa afección queda en éste según sus estructuras sentientes. Y Zubiri nos dice que hay dos modos de quedar de ese contenido: como “mero estímulo” o como «realidad». ¿De qué depende esta diferencia? Del modo como el hacerse presente de las cosas queda respecto del viviente.

Ya habíamos dicho que todo animal tiene como momento de su estructura sentiente un páthos, un momento de afección de las cosas sobre él. Pero esto no agota el análisis de la sensibilidad. Toda la filosofía se ha quedado sólo con el momento de afección, reduciendo por ello el papel de la sensibilidad a la mera presentación de datos “para” la inteligencia. Han reducido la impresión sensible a su momento de afección. Pero esto es insuficiente. Lo que han dejado fuera de su análisis, y que constituye por tanto otro elemento fundamental del proceso sentiente, es el «momento de alteridad». Toda afección tiene como momento esencial el hacernos presente «aquello» que impresiona. En ésta no sólo se nos «hace presente» algo, también se nos hace presente algo «otro». Pero afección y alteridad no son los únicos momentos de la impresión, a éstos hay que añadirles un tercer momento: la «fuerza de imposición». Porque lo que se hace

presente como alteridad, además se impone al sentiente. De hecho es esta fuerza de imposición lo que suscita el proceso mismo de sentir. Debemos comprender, entonces, que toda impresión tiene tres momentos constitutivos: afección, alteridad y fuerza de imposición.

Pues bien, lo que determina el modo de enfrentamiento con las cosas en los seres vivientes es el momento de alteridad. ¿Qué significa ser *alter*? Hay que entender, en primera instancia, que no hablamos de un carácter abstracto de las cosas, sino que *alter* es lo que antes habíamos llamado «nota», por lo cual es algo «físico» y no meramente conceptivo. Pero también por ello —si recordamos lo dicho sobre las notas— ese *alter* no es una propiedad o cualidad de un sujeto, sino que *alter* «es» la cosa misma. Además de ser físico y ser nota, la alteridad es algo «independiente» del sentiente, tiene una forma propia de autonomía. Mas el contenido de una afección «queda» en el ser vivo según sus estructuras sentientes y, a fuer de tal, la forma de autonomía está determinada por el modo de habérselas del sentiente. Esto es importante aclararlo porque podríamos fácilmente caer en un error. No es el modo de ser *alter* el que está determinado por la habitud, sino la forma de autonomía que tiene ese *alter* «en» la impresión. El *alter* se nos hace presente en una forma muy específica: es «otro en tanto que otro». Eso no cambia en el ser humano y el animal. Lo que es distinto es el grado de autonomía que tiene el contenido en la impresión que afecta al sentiente.

¿De qué depende el grado de autonomía? A saber, de la «formalización» del sentiente. Formalización es precisamente la «modulación de la autonomía», o también la «modulación de la formalidad», o en palabras más claras es el «modo de quedar del contenido ante el aprehensor». No hablamos sólo de lo que “hay” en el contenido, sino también del «modo» como queda ese contenido en la impresión: formalidad. Formalización es un mero quedar pero entendido esto como la «unidad de contenido y formalidad». Esa formalidad es el grado de «independencia» o autonomía del contenido. Independencia no es χωριστόν —como lo entendían los antiguos griegos—, no significa una cosa aparte de la impresión; sino qué tan «despegado» está ese contenido del propio aprehensor «en» la impresión misma.

Ahora bien, el contenido de una nota queda como independiente del sentiente, cierto, pero esa nota no sólo es independiente del sentiente, también lo es de otras notas.

Pero entonces no tenemos una unidad única —por decirlo así—, sino múltiples unidades autónomas, constelaciones de notas independientes unas de otras. Los animales no sólo sienten notas elementales, como colores, sonidos, etc., también perciben constelaciones de notas, por ejemplo, una “presa”, el “enemigo”, etc. Este grado de autonomía del contenido en la impresión depende justo de las «estructuras sentientes» de los seres vivos. No es el mismo grado de formalización que tiene un perro en comparación con un chimpancé. Entre más complejas sean esas estructuras, más despegado estará el contenido del aprehensor. Es claro que en el ser humano ese contenido es algo tan independiente, que acaba por quedar totalmente despegado de él. Y, en su virtud, ya no tenemos una diferencia de grado entre los tipos de formalidad, sino una diferencia «esencial». La formalización se torna «hiper-formalización». Hiper- significa que el contenido, o mejor el estímulo, ha quedado tan independiente de él que su situación cambia por completo: el ser humano ya no se mueve entre “estímulos”, sino entre «realidades». El ser humano es un animal hiper-formalizado y, en su virtud, se mueve en un nuevo ámbito: el «ámbito de la realidad».

Pero no nos vayamos a confundir porque podríamos pensar que «formalización» es algo así como una acción: la acción de la estructura cerebral por la cual aprehendemos un contenido según su propia formalidad. Esto, si bien es cierto, no es el sentido que quiere darle Zubiri. Para él formalización es un mero «quedar», pero un quedar no sólo del contenido, sino también de la formalidad: es un mero quedar de la unidad del contenido y la formalidad. Pero este quedar, recordémoslo, es un quedar como otro: es alteridad. Pero el modo de quedar de esa alteridad es específico: es quedar como otro, pero en tanto que otro: es independencia. Entonces, en sentido estricto, formalidad es justo esa independencia en la cual el contenido queda ante el aprehensor. Esta formalidad o independencia del contenido puede ser de dos formas: o como «mero estímulo», o como «realidad». Decimos que una nota queda como mero estímulo cuando su alteridad consiste solamente en suscitar una determinada respuesta. Y por el otro lado, decimos que una nota queda como real cuando su alteridad consiste en ser «de suyo». Mientras que estímulo es una impresión que consiste en determinar por afección el proceso de respuesta del sentiente, entendida entonces como un «estar afectando», realidad es una impresión en la cual el contenido está tan despegado del aprehensor (el ser humano) que

se hace presente como «de suyo». Lo cual quiere decir, por ejemplo, que la «impresión de realidad» no va a suscitar una respuesta en el ser humano, sino que simplemente lo deja instalado «en» la realidad. Para el animal, el contenido se hace presente como algo que determina por afección una respuesta; para el ser humano, ese contenido se hace presente como siendo anterior a su presentarse. Y justo esta diferencia hace que el animal se mueva no más que entre meros estímulos; mientras que el ser humano se mueve entre «realidades». Esta distinta formalización de la alteridad deja al ser humano «instalado en» un nuevo ámbito: de realidad. Donde puede hacerse cargo de la realidad, y de su propia realidad personal, etc. Esto ya no lo abordaremos. Tan sólo queríamos con esto esclarecer el significado de «estar inmerso en» la realidad por parte del ser humano. Si no comprendemos esto, es fácil caer en la postura del realismo ingenuo.

APÉNDICE 2

CONSOLIDACIÓN Y AUTONOMÍA DE LA INTELIGENCIA SENTIENTE

Nuestra tarea aquí es saber si la inteligencia sentiente es una facultad. La filosofía a lo largo de la historia ha conceptualizado la inteligencia como una facultad del alma que tiene autonomía y una función propia separada y ulterior a la función de los sentidos. Pero en nuestro primer capítulo hemos tratado de señalar las deficiencias que hay en esa propuesta. Con esto en mente, abordaremos este problema en dos pasos, primero hay que establecer si la inteligencia es una facultad u otra cosa; y si es así, si esa facultad es autónoma y en qué sentido debemos entenderlo.

a) Qué es una facultad

Al mero inicio de *Inteligencia y Realidad*, nos dice Zubiri que va a emprender su análisis de la inteligencia, no desde una conceptualización de ésta como facultad (καθ' ἐνέργειαν), sino sobre los actos de inteligir y sentir en tanto que actos (κατὰ δύναμιν). La razón —nos dice— es que una facultad se descubre en sus actos. Y entonces su análisis no es sobre los actos de una facultad, sino de los actos en y por sí mismos (αὐτό καθ' αὐτό).

Hay que tener en cuenta que Zubiri rechaza el análisis de la inteligencia y la sensibilidad en tanto que *facultas* porque ese modo de plantear las cosas supone precisamente un dualismo entre ellas y, por consiguiente, un dualismo de su objeto adecuado. En cambio, el análisis de los actos mismos pretende no más que describir el hecho mismo de sentir e inteligir. Pero aún con esto, uno podría sugerir que se mantiene aquella dualidad en tanto que hay dos actos distintos: sentir e inteligir; pero —como veremos— eso es equívoco, pues éstos no son dos actos numéricamente distintos, sino dos *momentos* de uno y el mismo acto: el «sentir intelectual» o, de otra forma, la «intelección sentiente».

Ahora bien, esa es *una* forma de abordar el problema de la inteligencia sentiente como facultad, pero no es la *única*. Hay otro camino —que es el que voy a seguir— en el que podemos llegar a una conceptualización adecuada de la inteligencia sin analizar profundamente sus actos. Se trata de ver a la inteligencia sentiente como la unidad de dos

«potencias». Si aquél es un análisis de la inteligencia como Noología, éste es el de la Metafísica. Para ello, necesitamos saber, en primera instancia, qué es una potencia.

Hay que partir de la idea de δύναμις presente en la filosofía aristotélica. Como sabemos, para el Estagirita “potencia” se puede entender de varias maneras; pero no vamos a ver todos los modos de significación, sino “[...] aquella definición según la cual algo puede recibir actuaciones o actuar desde sí mismo no sólo sobre algo distinto del actuante, sino también sobre el actuante mismo, pero en tanto que distinto de su actuación”.¹⁶¹ Esta es una de las acepciones de δύναμις que establece Aristóteles¹⁶² y que los latinos interpretaron como *potentia seu facultas*.¹⁶³ Ahora bien, esta equivalencia entre potencia y facultad no es admisible para Zubiri en tanto en cuanto “No toda potencia está facultada por el mero hecho de ser potencia”.¹⁶⁴ Para que una potencia sea inmediatamente facultad debe estar “capacitada” para poder realizar actos propios. Esto

¹⁶¹ X. Zubiri, *IRE*, p. 89.

¹⁶² (0086, *Metaphi*, 1019a 15 Δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον, οἷον ἡ οἰκοδομικὴ δύναμις ἐστὶν ἢ οὐχ ὑπάρχει ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, ἀλλ' ἡ ἰατρικὴ δύναμις οὐσα ὑπάρχει ἂν ἐν τῷ ἰατρουμένῳ, ἀλλ' οὐχ ἢ ἰατρουόμενος. ἢ μὲν οὖν ὅλως ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως λέγεται δύναμις ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον, ἢ δ' ὑφ' ἑτέρου ἢ ἢ ἕτερον (καθ' ἣν γὰρ τὸ πάσχον πάσχει τι, ὅτε μὲν ἐὰν ὀτιοῦν, δυνατὸν αὐτὸ φαμεν εἶναι παθεῖν, ὅτε δ' οὐ κατὰ πᾶν πάθος ἀλλ' ἂν ἐπὶ τὸ βέλτιον).) “Se llama *potencia* el principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro; por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no está en lo que se edifica; pero el arte de curar, que es una potencia, puede estar en el que es curado, pero no en cuanto que es curado. Así, pues, la que es absolutamente principio del cambio o del movimiento se llama potencia en otro, o en el mismo en cuanto otro; pero hay también una potencia para ser cambiado o movido por otro, o por el mismo en cuanto otro (decimos, en efecto, que el paciente puede ser afectado por aquella potencia de la cual recibe alguna afección, unas veces si recibe una afección cualquiera, pero otras no según cualquiera afección, sino si la afección es para algo mejor). Aristóteles, *Metafísica*, 5, XII, 1019a 15.

¹⁶³ En la Filosofía Latina se utilizaron múltiples nombres para nombrar lo que ahora conocemos como “facultades”, entre ellas: *pars animae*, *officia animae*, *nomina*, *facultas*, *virtutes*, *dignitates*, *potentia*, *vis*, *potestas*. Cf. Rubén Pereto Rivas, *El pensamiento antropológico de Alcuino de York*, pp. 87-95. Tomás de Aquino, en específico, sigue en este punto a Aristóteles. No tanto por lo que dice en la *Metafísica*, sino por lo que viene en el *De Anima*. Aristóteles allí dice (0086, *deAn*, 413a 20-24 λέγομεν οὖν, ἀρχὴν λαβόντες τῆς σκέψεως, διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν. πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἐν τι τούτων ἐνυπάρχη μόνον, ζῆν αὐτὸ φαμεν, οἷον νοῦς, αἰσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἐτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξεισις.) “Y como la palabra «vivir» hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo”. Aristóteles, *De Anima*, II, 2, 413a 20-24. Esto lo reproduce casi literalmente Santo Tomás (Sed contra est quod philosophus dicit, in II de anima, *potentias autem dicimus vegetativum sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum*). “En cambio está lo que dice el Filósofo en II *De Anima*: Llamamos potencias a las facultades vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotriz e intelectual”. *Summa Theologiae*, I, q. 78 a. 1; pero utiliza esta idea del Estagirita con otro propósito diferente de aquél: para distanciarse de la posición de Agustín con respecto a la identidad entre el alma y sus facultades. Por supuesto, Tomás, fiel al pensamiento aristotélico, no acepta tal identidad.

¹⁶⁴ X. Zubiri, *IRE*, p. 90.

es lo que formalmente se debe entender como *facultas*, una potencia facultada para ejecutar actos en y por sí misma. Pero la inteligencia no cumple con esta condición por sí misma, pues *necesita* de la sensibilidad para llevar a cabo sus funciones. La sensibilidad, por el contrario, sí es una potencia que produce sus actos por sí sola. Pero si esto es así ¿qué es propiamente la inteligencia? ¿Es un mero añadido a esa “potencia-facultad” que es la sensibilidad? ¿Es la misma facultad sensitiva pero “dispuesta” de otra manera?

Bien entendido, ninguna de las dos opciones es correcta. La sensibilidad por sí misma puede y de hecho en la mayoría de los casos es facultad (es el caso de los animales no-humanos). Pero en el ser humano la inteligencia no es un mero añadido, porque el ser humano no tiene —por así decirlo— una facultad sensitiva completa antes de poseer inteligencia. Por el contrario, en el ser humano, las dos potencias actúan en unidad estructural. Esto quiere decir que la sensibilidad no puede producir sus actos si no está intrínseca y estructuralmente unida a la inteligencia, si no es «una» con ella. ¿Por qué sucede esto? A saber, porque el ser humano no sólo posee “puro sentir”, esto es, la pura sensibilidad animal, sino que en él hay un «sentir intelectual». Esto no quiere decir que la sensibilidad del ser humano esté —permítaseme la expresión— mediada por la inteligencia, sino que inteligencia y sensibilidad se «co-determinan» como facultad. Sin sensibilidad el ser humano no tendría inteligencia, y sin inteligencia el ser humano no sólo no tendría sensibilidad, ni siquiera sería ser humano. En esta segunda frase, que parece tan extraña, se ve el carácter *exigitivo* de las potencias. Tendremos que decir unas cuantas cosas con respecto a esto, a pesar de que exceden un poco nuestro tema.

El ser humano es un sistema sustantivo de notas con realidad personal. Es la constitución metafísica del ser humano como sustantividad. Aquí está toda la metafísica de Zubiri con respecto a la realidad humana. Dejemos de lado lo que quiere decir sistema y realidad personal, lo que nos interesa es la cuestión de las notas. El ser humano es un sistema de notas, en donde esas notas son siempre y sólo «notas-de». ¿Qué significa ese «de»? Precisamente que cada nota del sistema es «de» todas las demás, las notas son respectivas. Y eso quiere decir que no sólo hay una relación entre las notas de un sistema, sino que hay una intrínseca *versión* de cada una de ellas hacia todas las demás. En nuestro problema, eso quiere decir que la sensibilidad y la inteligencia, en tanto que notas, están vertidas a todas las demás notas que constituyen el sistema sustantivo que llamamos ser

humano. En este sentido, tomando sólo como ejemplo aquellas dos potencias, diremos que la sensibilidad está intrínsecamente, esto es, por sí misma *vertida* a la inteligencia, y viceversa. Allí está todo el peso del «de», porque no se trata sólo de que la sensibilidad, o la inteligencia, da igual, sea una nota por sí misma, y que “luego” por una síntesis forme una unidad con la inteligencia y el resto de las notas del sistema. Eso es una quimera imposible de aceptar. No hay prioridad en la constitución de la sensibilidad como nota sobre su momento del «de», porque la sensibilidad es siempre y sólo sensibilidad «de» este ser humano. El «de» no es, por tanto, una concepción metafísica a la vieja usanza, sino el momento *físico* de la nota en tanto que nota de un ser humano. Asimismo, la inteligencia es siempre inteligencia «de» este ser humano en particular. Por ello también no es una mera relación, pues esta sensibilidad es «de» esta inteligencia, y ambas son «de» este ser humano. Eso quiere decir, en última instancia, que una nota sólo es «nota-de» cuando está *vertida* intrínsecamente a otra u otras. La sensibilidad *lo es* sólo por estar *vertida* a la inteligencia, y al revés, la inteligencia *lo es* sólo por estar *vertida* a la sensibilidad.¹⁶⁵ Espero se perdone la repetición, pero es que sin estas líneas no podría entenderse aquel problema.

Una vez esclarecido esto, podemos ya decir que sensibilidad e inteligencia forman en «unidad estructural» la Inteligencia Sentiente del ser humano. No son dos notas separadas, sino dos «momentos» de una misma facultad y, a fuer de tal, no tenemos dos actos distintos de sentir e inteligir, sino un mismo acto de «sentir-intelectivo» o «intelección-sentiente». En ese mismo acto están las dos potencias estructuralmente «unas». La Inteligencia Sentiente es, entonces, «una» facultad formada por dos potencias.

Ya habíamos dicho unas líneas atrás que la inteligencia no añade nada a la sensibilidad en tanto que ésta no es una facultad separada y autónoma previa a aquélla, pero, si bien no añade nada, sí hace alguna diferencia. Porque alguien podría decir que en tanto que no añade nada a la sensibilidad, la inteligencia es una pura potencia pasiva que, por tanto, no establece ninguna diferencia entre el ser humano y los otros animales no-humanos. Pero esto no es así porque si bien la inteligencia no añade nada en el sentido dicho, «eleva» a la sensibilidad a otra dimensión, distinta de la pura estimulidad animal. La inteligencia instala al ser humano en la dimensión —o ámbito— de la realidad. Hay una

¹⁶⁵ Cf. X. Zubiri, *SE*, pp. 289-293.

elevación del “puro sentir” (animal) al sentir «intelectivo»; y con esta elevación el ser humano no se mueve entre puros estímulos, sino entre realidades. No es una diferencia, por tanto, gradual sino «esencial». Esta es la diferencia que hace la inteligencia. El ser humano es «esencialmente» un animal de realidades.

La Inteligencia Sentiente —concluimos— es «facultad», y es una facultad «del» ser humano. Es lo que «esencialmente» lo diferencia del resto de los animales. Su ámbito es la «realidad». Pasemos a nuestro siguiente punto.

b) ¿Qué significa ser autónoma?

Este problema que de cierta manera ya tocamos en nuestro apartado anterior, se puede entender de otra forma. Ya hemos establecido la exigencia que hay entre la sensibilidad y la inteligencia, pero ahora se trata de su interna articulación en el orden de la función. Pues bien, sin la sensibilidad, la inteligencia no podría llevar a cabo sus funciones en tanto que no tendría —digámoslo así— el contenido sobre el cual operar.

Aquí hay que ir muy despacio porque fácilmente podría darse una mala interpretación. No quiero decir que la sensibilidad tenga que dotar a la inteligencia para que ésta lleve a cabo sus funciones conceptivas, porque en ese caso se estaría pensando que la sensibilidad tiene una anterioridad estructural y cronológica sobre la inteligencia, si bien no superioridad en el orden del conocimiento. La filosofía pensó que la inteligencia tenía cierta supremacía sobre la sensibilidad precisamente porque se veía a aquélla como una facultad cuya única función sería dar a la inteligencia lo que ésta va a inteligir. Pero una vez cumplido esto, la sensibilidad quedaba relegada en el proceso de conocimiento. Esto no es lo que señalamos aquí. Lo que debemos entender es que la sensibilidad está ordenada a la inteligencia y viceversa. Que estas dos potencias formen una unidad estructural significa que la sensibilidad siente intelectivamente, esto es, que sin la inteligencia la sensibilidad humana no sólo no podría sentir, ni siquiera sería sensibilidad. Una vez más recordemos que la sensibilidad humana no es una facultad completa por sí misma, y eso quiere decir que sin inteligencia no tendría la capacidad de “sostener” la sustantividad humana. La sensibilidad, para ser sensibilidad «de» un ser humano, debe estar *facultada* para aprehender la realidad de las cosas como formalidad, y

eso sería imposible sin su co-determinación con la inteligencia. La sensibilidad humana aprehende realidades, está inmersa en el ámbito de la realidad, y eso no sucedería si no fuera estructuralmente «una» con la inteligencia. Como dijimos, la inteligencia «eleva» a la potencia sensitiva a esa otra dimensión que llamamos «realidad», dejando atrás —por así decirlo— el ámbito de la pura estimulidad. Esta elevación hace de la potencia sensitiva una «sensibilidad-inteligente». Pero no es que la inteligencia sea tan sólo el predicado de la sensibilidad tomada como sujeto. Ese marco sustancialista no es —bajo ninguna circunstancia— aplicable al planteamiento de Zubiri. Cuando hablamos de una sensibilidad-intelectiva, lo que hay que entender es que son dos momentos de «una» misma facultad. La otra fórmula es igualmente válida: una «inteligencia-sentiente».

Pues bien, el acto de esta facultad es uno y el mismo, la intelección sentiente o el sentir intelectual. Cuando nos referimos a los actos, debemos tener presente que la inteligencia intelige «sentientemente»; asimismo, la sensibilidad siente «intelectivamente». Esto quiere mostrar que la inteligencia intelige «en» la sensibilidad; y que la sensibilidad siente «en» la inteligencia. Esta formulación nos parece extraña porque nuestro pensamiento sigue siendo primordialmente sustancial. Pero rebasada esa concepción sustancialista de la realidad y con ello la idea de una inteligencia concipiente, se puede comprender la interna articulación de la Inteligencia Sentiente.

Tal vez con esto ya podamos comprender que la sensibilidad no tiene ninguna anterioridad sobre la inteligencia. Por lo cual, la sensibilidad no da “a” la inteligencia lo que esta va “a” inteligir, sino que la intelección es «en» el sentir mismo. Este «en» quiere decir que sentir *es* inteligir, y que inteligir *es* otro modo de sentir. ¿Qué significa ese “es”? En el caso del sentir, que es sentir *intelectivo*; en el de inteligir, que es intelección *sentiente*. Cuando se dice que inteligir es *otro modo de sentir*, se debe entender que es *diferente* al “puro sentir” de los animales.

Pero ¿cómo y en dónde está dado el objeto de la inteligencia sentiente? Según lo dicho, no puede estar dado sino «en» la inteligencia misma.¹⁶⁶ Esto es así porque la intelección no es de lo sensible, sino de la «realidad». La realidad no es sino formalidad, esto es, el «de suyo». Por tanto, no hay un objeto sensible al cual se refiera la inteligencia, sino que el objeto —si se quiere decir así— es la «realidad» que «está presente» «en» la

¹⁶⁶ Si digo solamente inteligencia, se debe entender que me estoy refiriendo a la Inteligencia Sentiente.

«inteligencia». En esta frase cada uno de los términos señalados tiene un significado específico que a estas alturas debiera ser ya comprendido. Entonces ¿se está cayendo en un idealismo radical? En absoluto, porque que se diga que el objeto está en la inteligencia no quiere decir que esté “por” ella. Uno podría preguntar ¿y qué hay más allá de la percepción que tiene la inteligencia? Pero eso no tiene sentido, porque la categoría “realidad externa” es sustancialista. No hay allende la percepción sino allende «en» la percepción, pensar en algo fuera de la percepción, en el sentido de estar separado, o de más allá, es simplemente —tomando prestada una expresión del Derecho— “no ha lugar”. En otras palabras, no es que el objeto esté sólo “en” la inteligencia, como si fueran puros contenidos mentales; sino que el objeto es real «en» la inteligencia y es real «en la realidad». ¿Este «en la realidad» es un ámbito separado de la inteligencia, más allá de la percepción? No, simplemente significa que hay una realidad «aquende» y una realidad «allende», pero ambas «en» la percepción. La diferencia entre estas zonas de la realidad es en la línea del contenido, la realidad aquende tiene una insuficiencia con respecto a la realidad allende.

Aun con todo esto, uno es presa del pensamiento sustancialista, y no puede dejar de preguntar ¿pero que hay más allá de la realidad en la percepción, aun cuando ya se ha entendido este aquende y allende? Y la respuesta sigue siendo la misma, no hay nada más allá porque la inteligencia sentiente está «inmersa en» el ámbito de la realidad, o sea, está intrínseca y constitutivamente instalada en la realidad. Esto quiere decir que no es que la inteligencia “haga” de las cosas que se le presentan “realidad”. No es que la inteligencia, para poder inteligir, tenga que “convertir” las cosas que se le presentan en “objetos de intelección”. La inteligencia no lleva a cabo ningún proceso “por” el cual y “en” el cual queden aprendidos los objetos que “están ahí”; lo que hace la inteligencia es «aprehender las cosas reales en tanto que reales», y esta aprehensión no es un proceso, sino un «modo de quedar». Las cosas «quedan» en la inteligencia como reales, como «de suyo». Este «como reales» no es “como si fueran reales”, más bien significa que las cosas son reales «en propio», es decir, son las cosas, «ellas», las que son reales, la inteligencia no les “pone”, no les añade nada. ¿Entonces son las cosas las que “hacen” que la inteligencia sea real, como si le impusieran a ésta lo que son ellas “por sí mismas”? De ninguna manera, porque no se trata de una “actuación” de las cosas sobre la inteligencia, sino de una «co-

actualización» entre las cosas y la inteligencia. ¿Qué significa co-actualización? Que las cosas «están» en la inteligencia y la inteligencia «está» en las cosas. No es que las cosas y la inteligencia sean actuales cada una por su lado, se trata de dos realidades que se actualizan «a una». Es un mismo «estar» donde están ambas realidades. Ese estar es, por tanto, numéricamente uno, es «una misma» actualización de dos realidades.

Las cosas son reales, y la inteligencia sentiente es realidad, y tanto ésta como aquéllas están «inmersas en» el ámbito de realidad. Por ello, la inteligencia no tiene que ir a la realidad, sino que está ya en ella. En este sentido es como se debe comprender la «autonomía». La inteligencia no es autónoma porque sea una entidad o sustancia que tiene funciones propias y un objeto adecuado. Esa es la postura que la filosofía clásicamente ha desarrollado. La inteligencia sentiente es real, pero no porque tenga autonomía en y por sí misma, sino porque forma parte del sistema sustantivo que es el ser humano. Una vez más, no quiere decir esto que “el” ser humano sea una sustancia, y la inteligencia una “propiedad” suya; sino que «esta» inteligencia es «de» un ser humano. Por tanto, no es la inteligencia sino el ser humano como realidad sustantiva quien tiene autonomía frente a otras realidades.

Pero la inteligencia sí que es autónoma frente al “puro sentir” animal, en tanto que no depende de aquel ámbito para ser lo que es. Esto es, el ámbito de la realidad no está sostenido por el ámbito de la estimulidad, y en este sentido, la inteligencia sentiente no está sostenida por el ámbito de la pura estimulidad, por la pura sensibilidad animal. Porque entre éste y aquél no hay una diferencia gradual, sino «esencial». Y eso quiere decir que no es que la inteligencia humana tenga más contenidos que el animal, sino que hay una elevación por hiper-formalización del contenido que instala al ser humano en otro ámbito «autónomo» frente a aquél otro. El ámbito de la estimulidad y de la realidad no se suceden, ni está éste sostenido en aquél. Su diferencia es «esencial», y a fuer de tal, el ámbito de la pura estimulidad es la alteridad radical en la línea de la formalidad. En éste, y sólo en este sentido, hay que comprender la autonomía de la inteligencia y el ser humano en la realidad.

 CONCLUSIÓN 

INTELIGENCIA SENTIENTE Y REALIDAD

La Metafísica de Zubiri —como dijimos— no puede encasillarse bajo ninguna definición tradicional de filosofía, porque su intención no es un trascender, un ir allende lo físico, sino la búsqueda de lo trascendental. La filosofía entendió siempre el *μετά-* como un *trans-*, pero eso es insuficiente. No se trata de *ir-más-allá* de la realidad, sino de que en la realidad «hay» un más allá. Por haber caracterizado a la realidad como un *modo de ser*, la filosofía pensó siempre que lo trascendental era el “ser”, pero eso no es del todo correcto.

En la filosofía de Zubiri hay un *trans-*, pero se entiende de forma distinta. El *μετά-*, por ejemplo, sigue siendo un *trans-* pero con respecto a la estructura del *λόγος*. Desde antiguo se pensó que el *λόγος* es primariamente dialéctico, pero eso es incorrecto. El *λόγος* es «sentiente», y eso quiere decir que su estructura es «campal». La idea del *λόγος* dialéctico sólo es comprensible bajo una definición de inteligencia como concipiente; pero dentro del ámbito de la realidad el *λόγος* es primaria y radicalmente sentiente. Este carácter hace que exceda su estructura dialéctica convirtiéndolo en «campal». El *λόγος* no es primariamente dialéctico, sino «sentiente». Este es un primer sentido de *trans-*: el *λόγος* que propone Zubiri es *trans-dialéctico* por ser sentiente.

Pero, si esto es así, también significa que va «más allá del ámbito de sentido». Porque el *λόγος*, por ser *sentiente*, es «de la realidad». *Trans-* tiene entonces un segundo significado como «más-allá» del ámbito donde la hermenéutica se funda. Por proponer un *λόγος* de la realidad, la filosofía de Zubiri es *trans-hermenéutica*.

Por si fuera poco, el *λόγος* no es una estructura que se *mueva* por sí misma, el *λόγος* es siempre y sólo «de» la realidad, es decir, el *λόγος* se mueve «por la fuerza de la realidad». Este es un tercer sentido de *λόγος*: es un «*λόγος real*».

Por último, el *λόγος* no es una estructura que se *sostenga* a sí misma, sino que está sostenido «por la realidad». Es otro sentido de *trans-* como «*λόγος sentiente*». Aquí el *μετά* se entiende como una estructura *trans-concipiente*.

Pues bien, por exceder la estructura dialéctica, por ir más allá del ámbito de sentido, por ser sentiente y de la realidad, la filosofía del pensador vasco abre otro horizonte donde se puede comprender al *λόγος desde otro lugar*.

Lo mismo puede decirse de la clásica dualidad entre sensibilidad-inteligencia. Desde esta nueva visión esas potencias que fueron consideradas generalmente como facultades, son comprendidas en «unidad estructural». Como consecuencia, tenemos que no hay dualidad en el mundo (objetos sensibles-inteligibles), tampoco dualidad en el ser humano (cuerpo-alma), ni siquiera una especie de dualidad intramundana (ámbito óntico-ontológico); hay, por el contrario, uno y el mismo ámbito: de la realidad, en el cual está inmersa la inteligencia sentiente, o mejor dicho, el ser humano. En este mismo sentido, el hombre no es un compuesto de ningún tipo, sino un sistema de notas cíclicamente clausurado y con suficiencia constitucional. El ser humano es una realidad personal. A partir de esto ¿qué haremos con aquellos conceptos que están comprendidos en un marco substancialista? Sin duda alguna, tendremos que emprender un análisis exhaustivo con el fin de comprenderlos bajo esta nueva visión; con el riesgo implícito, claro está, de que tales conceptos ya no sean adecuados para describir la realidad. Cuestión que no debe verse como un defecto, sino como una virtud del pensamiento que pretende conocer más y de mejor manera la realidad.

También se nos presenta un problema con el modelo tradicional de inteligencia, que es el tema que nos ha ocupado a lo largo de estas páginas. La inteligencia sentiente, por ejemplo, no podría explicarse dentro de un horizonte dualista.¹⁶⁷ Además, la inteligencia es una nota sistémica y no elemental del ser humano¹⁶⁸, ¿qué graves consecuencias traería eso para las Neurociencias, para la Bioética, la Religión, la Química, etc.? Por si fuera poco, el ser humano, por poseer una inteligencia sentiente, está inmerso en el ámbito de realidad, ¿cómo habría de considerarse entonces la propuesta fenomenológica que asegura que el ser humano está arrojado *en-el-mundo*, es decir, en un ámbito de sentido?

¹⁶⁷ Pero tampoco podemos decir que la propuesta de Zubiri es monista, más bien hay que entender que esos conceptos (monismo, dualismo) son producto de una inteligencia concipiente. Desde el horizonte de realidad esas denominaciones son extrínsecas; en él no caben esas denominaciones.

¹⁶⁸ Esta es una fórmula que Zubiri no llegó a afirmar explícitamente, sin embargo, en charla personal (el 24 de marzo de 2009) Diego Gracia me comentó que “era la consecuencia natural a la que iba su pensamiento; sus últimos escritos así lo sugieren”. En cualquier caso, ésta es una idea que Diego ha defendido en varias de sus obras. Cf. Diego Gracia, *Voluntad de verdad; Fundamentos de Bioética; Ética de los confines de la vida*.

Mas su propuesta se constituye también como un «*criticismo realista*» (o también «*criticismo zubiriano*»), opuesto a todo otro *criticismo* (por supuesto poniendo la mira principalmente en el *criticismo* de la filosofía kantiana). Es así porque el *criticismo realista* critica —valga la redundancia— el horizonte del ser, o mejor dicho, los principios mismos del horizonte de la filosofía del ser. Este nuevo *criticismo* tiene más alcance en tanto que muestra las limitaciones de los principios mismos de la filosofía. Su labor no consiste en analizar las condiciones de posibilidad del conocimiento, ni en des-ocultar la pregunta que interroga por el ser. Por el contrario, busca la raíz misma del conocimiento y la realidad. En otras palabras, la crítica de Zubiri no es una labor que se lleve “dentro” de la filosofía misma, sino que es una crítica *de* la filosofía misma; no es una crítica “en” la filosofía, sino una crítica «de» la filosofía. Es la filosofía misma vista como *problema*. Por ello, tendríamos que denominar aquellas otras formas de *criticismo* como “*criticismo ingenuo*”, porque se realizan dentro del horizonte mismo del ser (“*ingenuo*” no significa otra cosa que el “estar dentro del horizonte del ser”). Zubiri critica el *horizonte del ser*; su *criticismo* va, por tanto, *más allá* que las críticas tradicionales: su metafísica es, a fuer de tal, «*trans-crítica*».

Pero la filosofía de Zubiri tampoco es fenomenología, porque no es un ir “a las cosas mismas” (*Zu den Sachen selbst!*), sino un «estar en» *las cosas mismas*.¹⁶⁹ No sólo es una cuestión de términos sino —como habíamos dicho— una cuestión de horizonte, del «desde dónde». En primer lugar, una *cosa-realidad* es primaria sobre una *cosa-sentido* κατ’αἴσθησιν y κατὰ φύσιν¹⁷⁰; esto quiere decir que, por un lado (en la línea de la inteligencia), el ser humano «aprehende» formalmente las cosas como «reales» y no como *cosas-sentido*; y por otro (en la línea de la realidad), las cosas primaria y

¹⁶⁹ Así también lo afirma R. Espinoza Lolas “«*Estamos en las cosas mismas*» es el lema por excelencia y no «*A las cosas mismas*» (en realidad el *Zu* sobra en el dicho fenomenológico). Ricardo E. Lolas, “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”, en *Zubiri ante Heidegger*, p. 226.

¹⁷⁰ “Lo primero que vemos —dicen Husserl y Heidegger— son paredes, mesas, butacas, techos, lámparas, etc., y la nuda realidad viene después. Esto es cosa más que problemática. Porque ¿hasta qué punto se puede decir que yo veo, lo que se llama ver, en un acto perceptivo sensible una mesa? Veo una cosa que es una mesa, lo que es bien distinto [...] La percepción como tal percepción me da una serie de cosas: mesas, pantallas o fenómenos geológicos. Pero como quiera que sea, esas constelaciones son las que κατὰ φύσιν y κατ’αἴσθησιν primero se presentan por su propia naturaleza y, además, por su modo primario de presentación. No digo que uno perciba antes una cosa que una mesa; no. Lo que digo es que en la percepción de lo que tengo delante, lo que incumbe a la percepción en cuanto tal no es su carácter de mesa sino la cosa que es una mesa, que es algo distinto. A lo primero es a lo que llamo *cosa-sentido* y a lo otro he llamado *cosa-realidad*.” X. Zubiri, *SR*, p. 69; *SE*, p. 291.

radicalmente son «de suyo» reales, es decir, que para que una cosa tenga sentido, primero tiene que ser «real». En otros términos, una cosa no *lo es* por tener sentido, sino que tiene sentido porque la cosa es, «de suyo», real. Esto refuerza lo que acabamos decir líneas atrás: el ámbito de sentido tiene como fundamento el ámbito de la realidad.¹⁷¹ Por esto, porque la denominación como cosa-sentido es ulterior¹⁷² a su constitución como cosa-realidad, no se trata de una *fenomeno-logía*. La metafísica no trata de ir “a las cosas mismas”, sino que estando «en» ellas y «con» ellas se sumerge en su «realidad» buscando lo que son «en realidad». No es un “ir” a las cosas, sino estar «en» ellas. En su virtud, sería justo decir que la filosofía zubiriana es «*post-fenomenológica*». La *fenomenología* se fundamenta siempre y sólo en un ámbito de sentido, esto es, en el *lóγος*. Mientras que la metafísica tiene su fundamento en la realidad, en lo *físico* mismo.

Así, pues, la metafísica de Zubiri trata de ser una *nueva* forma de enfocar los problemas filosóficos. La radicalidad del análisis zubiriano nos lleva a decir que el problema fundamental es *la filosofía misma*. A lo largo de esta tesis no he querido sino mostrar su idea de inteligencia y las consecuencias que lleva al horizonte vigente de la filosofía. Si comprendemos a fondo el pensamiento de Xavier Zubiri encontraremos los elementos necesarios para un diálogo constante y fructífero con la historia de la filosofía. No se trata de eliminar con un plumazo a toda la tradición, eso además de ser imposible es absurdo, antes bien nuestro objetivo es encontrar un espacio donde la tradición pueda enriquecerse. Zubiri analiza los problemas de la filosofía *desde otro lugar*, y eso es lo que debemos tomar en consideración. Si podemos construir a través del diálogo filosófico un nuevo horizonte donde podamos analizar nuestras ideas con otros ojos, entonces hemos logrado la mínima condición del filosofar auténtico.

¹⁷¹ Cf. Antonio González, “Las cosas”, en *Zubiri ante Heidegger*, pp. 107-125.

¹⁷² No cronológica sino estructuralmente.

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

➤ ARTÍCULOS

ZUBIRI, Xavier, “Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía”, Conferencia pronunciada el día 1 de octubre de 1980, con motivo de la apertura del curso y de la recepción del título de Doctor honoris causa al cumplirse el primer centenario de la Facultad de teología de la Universidad de Deusto, *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 56, N°. 216-217, (1981) pp. 41-59.

➤ LIBROS

- ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid 1980.
- _____, *Cursos universitarios Vol. 1*, Alianza, Madrid 2007.
- _____, *El ser humano: lo real y lo irreal*, Alianza, Madrid 2005.
- _____, *El ser humano y Dios*, Alianza, Madrid 1984.
- _____, *El ser humano y la verdad*, Alianza, Madrid 2001.
- _____, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid 1993.
- _____, *El problema teológico del ser humano: Cristianismo*, Alianza, Madrid 1997.
- _____, *Escritos menores (1953 - 1983)*, Alianza, Madrid 2007.
- _____, *Espacio. Tiempo. Materia.*, Alianza, Madrid 2001.
- _____, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid 1989.
- _____, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid 1982.
- _____, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid 2004.
- _____, *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid 1998.
- _____, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid 1994.
- _____, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid 1999.
- _____, *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza, Madrid 1999.
- _____, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid 1998.
- _____, *Sobre el ser humano*, Alianza, Madrid 1998.
- _____, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid 1992.
- _____, *Sobre la realidad*, Alianza, Madrid 2001.
- _____, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza, Madrid 2003.
- _____, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid 2006.

⌞FUENTES SECUNDARIAS⌋

➤ ARTÍCULOS

BARROSO FERNÁNDEZ, Oscar, "La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri", en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 3, 2000/2001, pp. 133-148.

CEPEDA CALZADA, P., "Objeciones leyendo a Zubiri", en *Estafeta literaria*, N1, 262, Madrid 1963, pp. 18-19.

CONILL, Jesús, "El sentido de la noología", en *Anthropos*, N° 201, Barcelona 2003, pp. 81-87.

CONILL, Jesús, "La fenomenología en Zubiri", en *Philosophia*, N° 4, Eudema Ediciones, Madrid 1997.

COROMINAS, Jordi, "La ética de X. Zubiri", en *Anthropos*, N° 201, Barcelona 2003, pp. 121-136.

DEL CAMPO, Alberto, "Recordando a Zubiri. En el tercer aniversario de su muerte", *El Urogallo*, 5, 1986, pp. 40-42.

ESPINOZA LOLAS, Ricardo A., "Algunas reflexiones sobre la «formalidad», el «más» y el «hacia»", en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 5, 2003, pp. 27-68.

ESPINOZA LOLAS, Ricardo A., "Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis", en NICOLÁS, J. A. Y ESPINOZA LOLAS, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona 2008, pp. 197-249.

FOWLER, Thomas B., "El gran cambio de paradigma: Xavier Zubiri y la revolución científica, 1890-1990", *Comunicación para el Congreso Internacional Xavier Zubiri*, Madrid 1993.

GONZÁLEZ, Antonio, "Las cosas", en NICOLÁS, J. A. Y ESPINOZA LOLAS, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona 2008, pp. 107-136.

GRACIA GUILLÉN, Diego, "Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad", en TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio, (ed.), *Zubiri (1898-1983)*, Edita Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria 1984, pp. 73-137.

HIGUERO, J. F., “La correlación entre inteligencia sentiente y realidad en el pensamiento de Zubiri”, en *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, Vol. III, No. 5, enero-junio de 1999, pp. 25-41.

LAÍN ENTRALGO, Pedro, “Mi Xavier Zubiri”, en *Anthropos*, Nº 201, Barcelona 2003, pp. 43-54.

LAÍN ENTRALGO, Pedro, “Xavier Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, 2005, pp. 109-119.

LAIN ENTRALGO, Pedro, "Xavier Zubiri en el pensamiento español", en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Revista Alcalá, Madrid 1953, pp. 137-152; reimpresso en LAIN ENTRALGO, Pedro, *La empresa de ser humano*, 2ª ed., Taurus, Madrid 1963, pp. 183-195.

LIZCANO, Manuel, “La noología de la sobrehumanación”, en *El Basilisco*, nº 21, Oviedo 1996, páginas 95-97.

LÓPEZ QUINTAS, Alfonso, “Xavier Zubiri”, en *Pensadores cristianos contemporáneos*, (BAC normal 274), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1968, pp. 306-372.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, “Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Nº 12, 1985, pp. 363-382; reimpresso en *Análisis* 22/44 (1986) 241-301, y en *Sobre la filosofía española y latinoamericana*, Biblioteca Colombiana de Filosofía, Universidad Santo Tomás, Bogotá 1987, pp. 243-301.

MEJIDO COSTOYA, Manuel, “Beyond Nomological, Hermeneutic, and Dialectical Knowledge: Zubiri’s Radicalization of Scholastic Realism and the Hidden Ground of the Human-Social Sciences”, *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 6, 2004, pp. 61-71.

ORTEGA Y GASSET, José, “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”, en *Obras Completas*, t. VIII, Revista de Occidente, Madrid 1965, pp. 213-221.

PINTOR-RAMOS, Antonio, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Lección Inaugural del curso Académico 1979-80, Universidad Pontificia, Salamanca 1979, 73 pp. Nueva edición ampliada (Col. Relecciones 3), Ed. Universidad Pontificia, Salamanca 1983, 148 pp.

PINTOR-RAMOS, Antonio, “Vigencia de la filosofía de Zubiri”, en *Diálogo Filosófico*, 9, Nº 25 (1993), pp. 65-70.

PINTOR-RAMOS, Antonio, "Zubiri y su filosofía en la postguerra", *Religión y Cultura*, 32, 1986, pp. 5-55.

RIVERA, Jorge E., "Zubiri y Heidegger", en NICOLÁS, J. A. Y ESPINOZA LOLAS, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona 2008, 17-32.

RUIZ CALVENTE, Martín, "El *Urfaktum* de la intelección sentiente según Xavier Zubiri: el noema es *alter qua realitas*", en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 2, 1999, pp. 79-82.

SAN BALDOMERO ÚCAR, José Manuel, "El significado de la vida y la filosofía de Xavier Zubiri (1898-1983) *In memoriam* en el centenario de su nacimiento", *Dialnet*, Año nº 60, Nº 218, 1999, pp. 705-756.

SOTO RIVERA, Rubén, "Qué significa "B^eresit" en Génesis 1:1", en *QOL. Revista Bíblica Mexicana*, 41, Universidad Pontificia de México, enero-abril 2006, pp. 69-82.

TIRADO SAN JUAN, Víctor Manuel, "En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad", en *Anthropos*, Nº 201, Barcelona 2003, pp. 173-180.

ZARAGÜETA, Juan, "Zubiri, discípulo", en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Revista Alcalá, Madrid 1953, pp. 269-275.

➤ LIBROS

ARISTÓTELES, *De Anima*, Gredos, Madrid 1994.

-----, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1997.

ASENSIO, Félix, et al., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Antiguo Testamento I: Pentateuco*, BAC, Madrid 1967.

BAÑÓN, Juan, *Metafísica y Noología en Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 1999, 267 pp.

CASTRO, Carmen, *Biografía de Xavier Zubiri*, Ed. Edinford, Málaga 1992, 288 pp.

-----, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Ed. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1986, 149 pp.

COROMINAS, Jordi; VICENS, Joan Albert, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006, 920 pp.

- de AQUINO, Tomás, *De natura generis*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
-----, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, BAC, Madrid 2001.
-----, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
-----, *Suma Teológica*, I, BAC, Madrid 1988.
-----, *Summa Theologiae*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires 1969.
-----, *Historia general de la iglesia en América Latina*, T. I, Ediciones Sígueme, Salamanca 1983.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, Madrid 1965, 3 vols. (Tesis Doctoral).
- ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1974.
- FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio, *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos*, Sígueme, Salamanca, 2008, 157pp.
- FERRAZ FAYOS, Antonio, *Zubiri: El realismo radical*, (Col. Historia de la Filosofía 49), Ed. Cincel, Madrid 1988, 242 pp.
- GRACIA GUILLÉN, Diego, *Voluntad de verdad*, Triacastela, Madrid 2007, 268 pp.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, FCE, México 2000.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, FCE, México 1986.
- LAIN ENTRALGO, Pedro, *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Editorial Barral, Barcelona 1976, 512 pp.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, *Historia de la palabra Realidad desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*, El Búho, Bogotá 2006.
- MENDEL SCHNEERSON, Rabí Menajem, *Likutei Sijot*, Vol. I (Bereshit), SIJOT en español y Editorial Kehot Lubavitch, Buenos Aires, 2006 (24 de Tishrei 5767).
- MOLINA GARCÍA, Diego, *Las nociones de naturaleza y naturaleza humana en Zubiri*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1994, 483 pp. (Tesis Doctoral).

ORTIZ SANTANA, Fernando E., *El problema de la realidad en la filosofía de Xavier Zubiri*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México 2007. (Tesis de licenciatura).

PINTOR-RAMOS, Antonio, *Realidad y sentido, Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia, Salamanca 1993, 319 pp.

-----, *Realidad y verdad, Las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1994, 374 pp.

PIÑERO, Antonio, *Biblia y helenismo. La influencia del pensamiento griego en la formación del cristianismo*, Ediciones El Almendro, Córdoba 2006.

-----, *Literatura judía de época helenística en lengua griega*, Editorial Síntesis, Madrid 2006.

-----, *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1991.

PROCLO, *Liber de Causis*, en http://hiphi.ubbcluj.ro/fam/texte/liber_de_causis.htm

SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, Editorial Losada, Buenos Aires 2005.

SCHELER, Max, *El puesto del ser humano en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 2004.

THESAURUS LINGVAE GRAECAE (TLG E), University of California, Irvine 2000.

Ediciones de la Biblia consultadas:

Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam: <http://vulsearch.sourceforge.net/html/index.html>

Nova Vulgata, Bibliorum Sacrorum Editio:

http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html

Septuaginta: <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/grie/sept/sept.htm>