

# Hacia una Filosofía de La Inteligencia

Sentir e Inteligir en Xavier Zubiri

JAIME MONTES MIRANDA

Volumen III METAFÍSICA



EDITORIAL  
UNIVERSIDAD  
DE LA SERENA



**Hacia una Filosofía de la Inteligencia**  
*Sentir e Inteligir en Xavier Zubiri*

VOLUMEN III  
METAFÍSICA

JAIME MONTES MIRANDA



**EDITORIAL**  
UNIVERSIDAD  
DE LA SERENA

**HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA INTELIGENCIA**  
***SENTIR E INTELIGIR EN XAVIER ZUBIRI***  
**VOLUMEN III - METAFÍSICA**

©Jaime Montes Miranda  
©Universidad de La Serena

Primera edición: febrero 2023  
ISBN obra digital completa: 978-956-6071-41-9  
ISBN libro digital Vol III: 978-956-6071-44-0

Editorial Universidad de La Serena  
Regidor Muñoz 352, La Serena  
Fono +569 6162 6256  
editorial@userena.cl  
www.editorial.userena.cl

Se permite la reproducción parcial de este libro, siempre que se mencione la fuente.

# ÍNDICE

<b>Introducción</b>	7
<b>1. La etapa metafísica de Xavier Zubiri</b>	9
1.1 La aprehensión sensible	23
1.2 La aprehensión de estimulidad	27
<b>2. El sentir intelectual</b>	32
2.1 La idea de hiper-formalización	32
2.2 El cerebro humano	33
2.3 La aprehensión de realidad	39
<b>3. La intelección sentiente</b>	68
<b>4. La realidad</b>	84
4.1 La realidad	84
4.2 Lo real	86
4.3 El ser	91
4.4 La verdad real	94
<b>5. Los modos superiores de intelección</b>	99
5.1 El logos	110
5.2 La razón	121
<b>6. Conclusiones</b>	131

## ABREVIATURAS BIBLIOGRÁFICAS

### De Xavier Zubiri:

- NHD = *Naturaleza, Historia, Dios.*  
SE = *Sobre la esencia.*  
IS = *Inteligencia Sentiente.*  
IL = *Inteligencia y Logos.*  
IR = *Inteligencia y Razón.*  
CIS = “Conferencia en la presentación de *Inteligencia Sentiente*”.  
NIH = “Notas sobre la inteligencia humana”.  
FM = “Filosofía y metafísica”.  
CCM = “La crisis de la conciencia moderna”.  
HRP = “El hombre, realidad personal”.

### De otros autores:

- IAZ = Ellacuría, Ignacio: “Introducción a la antropología de Zubiri”.  
BI = Ellacuría, Ignacio: “Biología e inteligencia”.  
IEFZ = Ellacuría, Ignacio: “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”.  
EFNA = López Quintás, Alfonso: “La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación”.  
PCC = López Quintás, Alfonso: *Pensadores cristianos contemporáneos.*  
FEC = López Quintás, Alfonso: *Filosofía española contemporánea.*  
PP = Pinillos, José Luis: *Principios de psicología.*

# INTRODUCCIÓN

Adviene, por último, una tercera etapa que será la definitiva. Irá desde 1944 hasta la muerte de Zubiri en 1983. Es una estricta etapa de madurez y viene también inspirada por las cosas mismas.

Sin embargo, la pregunta tiene esta vez ribetes nuevos que la hacen más aguda y exigente. Se trata de preguntar por las cosas, pero ¿de qué cosas se trata esta vez? En la obra antes citada, nos dice Zubiri: “¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica”.

He aquí el último estadio en el pensar de Zubiri, el pensar inspirado en lo real no en cuanto es, sino en cuanto real. Entonces llegan también a madurez los conceptos de ‘*sentir*’ e ‘*inteligir*’, conjuntamente con los de *realidad* y *verdad*.

*Sentir* es ahora sentir intelectual, aprehensión impresiva de lo real en cuanto real, e *inteligir* es inteligir sentiente, aprehensión impresiva de lo real en cuanto real. Aprehensión de lo real como real es inteligir; aprehensión de lo real impresivamente como real es sentir, que es sentir intelectual siempre.

Así, pues, las nociones de *sentir* e *inteligir* constituyen la estructura interna de esta tesis, pero bien puede también serlo la idea de realidad o cosa. La pregunta por las cosas mismas permanece inalterable a lo largo de todas estas páginas, constituyendo cada vez las cosas algo diferente. *Objetividad*, *Ser*, *Realidad* son los tres estadios también de la filosofía de Zubiri. Pero como objetividad y ser son conceptos provisionales que alcanzan progresivamente más altas cotas de *originariedad* hasta acceder a la idea madura de *realidad*, nos es posible decir también que no hay rupturas abismales entre estos períodos. Más bien acontece lo contrario.

Una perfecta continuidad se constata en el progresivo desarrollo de la filosofía zubi-riana, continuidad constituida por el desarrollo de un pensamiento.

Tres etapas no significan, en este contexto, tres pensamientos distintos, ni tan siquiera tres direcciones de un pensamiento, sino un pensamiento en evolución unidireccional cuyos pivotes centrales pueden perfectamente detectarse vivos en cada una de estas tres instancias. Esta tesis tan sólo se dirigió “a la detección de dos de éstos: el *sentir* y el *inteligir*.”

Hay todavía un tercero que marca justo su continuidad: la idea de cosa, de *realidad*.

Como finalidad segunda tratamos con alguna detención también esta noción. Fue nuestro hilo conductor.

La metodología que se empleó en la confección de este trabajo ha sido en general de índole expositiva no exenta de comentarios que nos han parecido oportunos y de interpretaciones personales cuando así los textos lo exigieron. Sin embargo, como se trataba de mostrar el itinerario del pensamiento de Zubiri a partir del examen de algunos de sus con-

ceptos fundamentales, la obra del propio Zubiri adquirió singular relevancia sobre la labor de los comentaristas, e incluso de las posiciones personales.

Pensamos que un análisis atento de la trayectoria intelectual de Zubiri revelaría suficientemente la evolución continua de su pensamiento desde los albores de su quehacer filosófico. Los logros obtenidos así lo han demostrado.

No se han agotado ni mucho menos todo lo que puede dar de sí un pensamiento tan fértil como éste de Zubiri, pero tampoco se ha pretendido tamaña empresa. Sin embargo, el fin modesto que nos hemos propuesto creemos que lo hemos conseguido. Lo otro es tarea del futuro y de muchas personas. Sólo esperamos que este pequeño aporte no sea inútil a la hora de emprender lo que sería una auténtica hazaña espiritual: la elaboración de un pensamiento total de Xavier Zubiri.

## 1

## LA ETAPA METAFÍSICA DE XAVIER ZUBIRI

Se trata ahora de analizar en profundidad los dos conceptos que constituyen el tema central de este trabajo: *sentir e inteligir* en X. Zubiri. Para ello, nada mejor según considero, que insistir en un viejo tema que vengo tratando desde el principio de estas líneas: la pregunta por la ‘cosa’.

Hemos visto, líneas atrás, lo que por tal entendieron Husserl y Heidegger. Zubiri tuvo también, en un momento de su vida, que efectuar este recorrido. Sin embargo, no pudo detenerse definitivamente en ninguno de ellos. Así nos lo dirá, tardíamente, en 1981: “Emprendí una vía estrictamente opuesta. La vía estrictamente opuesta, en que pensé que la realidad es anterior al ser y que toda ontología se halla fundada en una metafísica. La realidad es anterior al ser. Ciertamente, las cosas reales son, pero no consisten en ser. Tienen una estructura propia de realidad en virtud de la cual podemos decir -...-, podemos decir que las cosas son”<sup>1</sup>. Es clara la referencia a Heidegger en este texto, pero lo que nos interesa a nosotros en este momento es la superación de la ontología heideggeriana llevada a cabo por Zubiri. Las ‘cosas’, para Zubiri, ya no consisten en ser, sino en realidad.

‘Cosa’ para Zubiri es, ahora, ‘cosa real’, si es que hemos de decirlo de una vez. Si las cosas son, es porque previamente tienen aquella ‘estructura propia de realidad’ que permite su posibilidad ontológica. Zubiri ha retrotraído el problema del ser a un momento todavía más originario: el momento de realidad. El problema primario es para este Zubiri el problema de la realidad.

¿Cómo afrontarlo? Zubiri apunta directamente a uno de nuestros conceptos elegidos: “Ahora bien, para hacer esto; era menester reflexionar, en primer lugar, sobre lo que es inteligir las cosas de las que decimos que son reales antes de ser. Entonces se me planteaba un primer problema, que me llevó algunos años: ¿y qué es inteligir?”<sup>2</sup>. Se trata, pues, de resolver el problema que desde antiguo se esconde en el concepto tradicional de intelección. Pero este problema trasciende con mucho el ámbito de lo meramente intelectual, a pesar de que le supone siempre. Ahora bien, ¿en qué consiste esta transcendencia? Nos dice Zubiri que desde Parménides en adelante la inteligencia fue siempre entendida en función del concebir y el juzgar. Pero este concebir y este juzgar lo era respecto de la cosa en cuanto dada sensiblemente. Continúa Zubiri: “Entonces se pensaba que, por los sentidos, la inteligencia tiene unas cosas sobre las que concibe y juzga en su función propiamente intelectual. De allí que se planteaba ante mis ojos un problema: inteligir y sentir ¿son realmente dos actos distintos?”<sup>3</sup>. El problema de toda la filosofía tradicional consistió, a juicio de X. Zubiri, en hacer del acto intelectual el acto consciente por excelencia. Este haber enfatizado con tanta

---

1 Zubiri, X.: “Conferencia en la presentación de *Inteligencia Sentiente*” [CIS], pág. 7.

2 Ibid.

3 Ibid.

fuerza el momento intelectual de la percepción llevó necesariamente y en medida inversamente proporcional a disminuir la atención del otro momento: el propiamente sensible. Esta disminución además está decirlo, produjo un estrechamiento del mismo concepto de percepción como también del de realidad y experiencia<sup>4</sup>.

Lo sensible desde siempre fue subordinado a lo inteligible, pues la razón y el sentido de lo sensible en el hombre, y en el hombre en cuanto hombre, era justamente lo inteligible. Lo meramente sensible fue siempre considerado como pura impresión caótica portadora tan sólo de la materia del pensar. El momento conceptual era, en última instancia, lo decisivo. De esto se desprendía también que el entender era un acto posterior al sentir, pues, la intelección se aplicaba a lo sentido. Esta aplicación además, implicaba de algún modo una cierta oposición entre ambos actos. Así lo plantea Zubiri al inicio de *Inteligencia Sentiente* (1980): “Desde los orígenes mismos de la filosofía se ha partido de contraponer el ‘entender’ a lo que llamamos ‘sentir’. Intelección y sensación serían dos formas, en buena parte opuestas (...), ¿de qué?”<sup>5</sup>.

Comienza de este modo Zubiri a refutar la gnoseología del mundo antiguo. La crítica, en este punto, radica en la idea de facultad. Al hilo de lo anterior, nuestro pensador continúa: “La filosofía griega y medieval entendieron el entender y el sentir como actos de dos facultades esencialmente distintas. La contraposición de entender y sentir sería la contraposición de dos facultades”<sup>6</sup>. Sin embargo, piensa Zubiri, esta idea de facultad, sea o no cierta, no nos sirve de mucho ya que toda facultad sólo nos es revelada a través de sus actos. Si queremos ser realistas, debemos atender no tanto a las facultades como a los actos mismos de entender y sentir. “Dicho en otros términos, mi estudio va a recaer sobre los actos de entender y de sentir en tanto que actos (*kath' enérgeian*), y no en tanto que facultades (*katá dýnamin*). Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos”<sup>7</sup>.

La crítica zubiriana se desplaza, en el mismo respecto, a la filosofía moderna. Para el pensamiento moderno, entender y sentir serían dos modos de darse cuenta de las cosas, esto es, dos modos de conciencia. La crítica de Zubiri va directamente contra el concepto de conciencia. Así como el pensamiento antiguo y medieval sustantivaba la noción de facultad, del mismo modo el pensamiento moderno que va desde Descartes a Husserl ha sustantivado la conciencia. Pero, a juicio de Zubiri, esto es un error, ya que “la conciencia no tiene sustantividad ninguna y, por tanto, no es algo que pueda ejecutar actos. Conciencia no es sino la sustantivación del ‘darse cuenta’ mismo”<sup>8</sup>.

Todos estos problemas tienen un denominador común que es la causa de todos los equívocos: la filosofía tradicional hasta Husserl jamás nos ha dicho rigurosamente qué sean, en cuanto actos, el sentir y el entender. “Como no se ha determinado que sean el entender

---

4 Quizás todo el afán del pensar contemporáneo no consista en otra cosa que en otorgarle a la realidad y a la experiencia un sentido más amplio y más auténtico. Sobre este tema recomiendo el artículo de López Quintás: “La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación” [EFNA], en *Realitas II*, págs. 447-542.

5 Zubiri, X.: *Inteligencia Sentiente* [IS], pág. 19.

6 Ibid.

7 Ibid., pág. 20.

8 Ibid., pág. 21.

y el sentir en cuanto tales, resulta que su presunta oposición queda entonces en el aire. ¿A qué y en qué se oponen inteligir y sentir si no se nos dice antes en qué consiste cada uno formalmente?”<sup>9</sup>. Algunas páginas más atrás, ya Zubiri había planteado el mismo problema cuando decía que “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”<sup>10</sup>.

La consecuencia que se deriva de esta omisión es fácilmente previsible: el dualismo sentir-inteligir sustentado por la filosofía tradicional no sólo no tiene su origen en los hechos, sino que, además, ‘es una conceptualización metafísica’ que tiende a distorsionarlos.

Pues bien. El imperativo una vez más es *atenerse a los hechos*, alcanzar esa *fidelidad a lo real* de que nos hablara Zubiri en su obra anterior. Ni siquiera se trata tanto de *ir* a la realidad. Por lo demás, siuviésemos que ir a lo real jamás le alcanzaríamos. No, no se trata de ir a la realidad, pues *nos encontramos ya en ella, instalados* en ella. Esta peculiar instalación del hombre en lo real constituye una de sus notas más características hasta el punto de hacer decir a Zubiri: “el hombre es un animal de realidades”. Pues bien, *desde* la realidad surge la pregunta fundamental de Zubiri: ¿Se encuentra lo decisivo en el momento intelectual de la aprehensión como supuso el pensar tradicional?, “¿es la sensibilidad un mero residuo? ¿No será más bien lo principal y principal, aquello en donde ya se ha jugado la partida en el problema de la realidad?”<sup>11</sup>. He aquí la pregunta radical que se formula Zubiri que bien puede resumir la central preocupación del Zubiri de esta etapa. Para ello, Zubiri se sirve hasta donde le es posible de las aportaciones científicas sobre el tema antropológico. Este contar con la ciencia por parte de Zubiri para estudiar la realidad humana es uno de los puntos más sobresalientes de su metodología. Lo es, más que por otra cosa, porque es necesario hablar de la realidad desde la realidad misma. A nadie se le oculta la carga de realismo que conlleva el saber científico y el valor de toda la información que aporta para el conocimiento de lo real. De allí que una filosofía que se desentiende de la ciencia, sobre todo en nuestro tiempo, marcado como está por ella, no logrará acceder a lo real de un modo pleno y eficaz. Ya sabemos lo que esto implica para la filosofía. Así nos lo dice Ellacuría: “Descartar para la filosofía la necesidad del acceso empírico y científico a la realidad de las cosas tiene, por lo pronto, el grave defecto teórico de malinterpretar el carácter empírico de ese acceso y, además, supone dar desde un principio carta de ciudadanía a muchos peligros subjetivistas”<sup>12</sup>. Es de hacer notar cómo el acercamiento de Zubiri a la ciencia fue una constante en toda su andadura filosófica. Cuatro años después de haber terminado su tesis doctoral, en 1925, Zubiri, impregnado como estaba por las ideas neoescolásticas, nos habla de este modo respecto de la ciencia: “Frente a este abigarrado conjunto de tendencias, detengámonos con amor y simpatía nuestras miradas serenas, para estudiar aquellas en toda su compleja realidad. Y veremos que la ciencia, que ayer era ambiente propicio para

9 Ibid., pág. 25.

10 Ibid., pág. 12 (Mayores referencias en págs. 79, 80, 82, 83, 85, 86).

11 Zubiri, X.: “Notas sobre la inteligencia humana” [NIH], en *Asclepio*, pág. 342.

12 Ellacuría, I.: “Introducción a la antropología de Zubiri” [IAZ], en *Realitas II*, pág. 53.

la fermentación de gérmenes positivistas, les es hoy declaradamente hostil”<sup>13</sup>. Y, un poco más adelante, tras recomendar alguna cautela en la aceptación de las hipótesis científicas, se pregunta: “Pero ¿no es un ejercicio ‘muy tomista’ acercar a la ciencia ambiente los conceptos filosóficos, si no para probarlos rigurosamente por lo menos para ilustrarlos, y tal vez para precisarlos o corregirlos? ¿Sería labor indigna de los discípulos del más ecléctico de los maestros, contribuir a esa fecunda aproximación de filósofos y científicos, para engendrar en éstos hábitos de pensamiento y de crítica, que les acostumbren a justipreciar el valor de sus métodos, a ponderar el alcance de sus resultados, a rectificar entusiasmos exagerados y a prevenir desvaríos funestos? (...) ¿no podemos creer que la ciencia de hoy, ajena de suyo al escolasticismo, favorecerá también, y provocará tal vez, una filosofía que conduzca a los pensadores a las fraguas de la *Philosophia perennis*?”<sup>14</sup>. Este sano acercamiento de la filosofía a la ciencia no debe, sin embargo, hacernos pensar en alguna pretensión científicista por parte de la filosofía. Ya en este texto recién citado, Zubiri nos aleja de esta idea. La diferencia entre ambos tipos de saber la ha recalcado hasta la exageración. Bástenos como muestra las conclusiones que obtiene en su artículo de 1935, ‘Filosofía y metafísica’: “Mientras la ciencia versa sobre un objeto que ya se tiene con claridad, la filosofía es la progresiva constitución intelectual de su propio objeto, la violencia por sacarlo de su constitutiva latencia a una efectiva patencia”<sup>15</sup>. Y más adelante: “Mientras la ciencia inmadura es imperfecta, la filosofía consiste en el proceso mismo de su madurez. Lo demás es muerta filosofía escolar y académica. De aquí que, a diferencia de lo que acontece en la ciencia, la filosofía tenga que madurar en cada filósofo”<sup>16</sup>. Y en el año 1940, vuelve sobre esta idea: “Mientras la ciencia es un conocimiento que *estudia* un objeto que está ahí, la filosofía, por tratar de un objeto que por su propia índole *huye*, que es *evanescente*, será un conocimiento que necesita *perseguir* a su objeto y *retenerlo* ante la mirada humana, *conquistarlo*. La filosofía no consiste sino en la constitución activa de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión”<sup>17</sup>. La índole esencialmente distinta de ambos tipos de saber, nos aleja definitivamente de atribuir a la filosofía cualquier pretensión científicista. Ahora sí, podemos pensar en un acercamiento valioso entre ciencia y filosofía.

Zubiri supo muy bien el importantísimo rol que le tocó jugar a la ciencia en el intento de la filosofía por escapar a los idealismos que contaminaron todo el pensar moderno. La ciencia actual, sin duda alguna, ha obligado a la filosofía a recuestionarse sus supuestos, a hacerse objetivista. Zubiri ha creído siempre en el beneficio mutuo que obtienen filosofía y ciencia desde el momento mismo en que complementan sus saberes. Sin embargo, en el instante en que Zubiri cree que el saber científico alcanza una zona importante de lo real y que en esa misma medida es insustituible, en ese mismo instante, digo, le pone su límite, lo condiciona. Por ello, si es necesario contar siempre con el aporte científico, no olvidemos la cantidad de tiempo que dedicó Zubiri a su formación científica, no lo es menos que es

13 Zubiri, X.: “La crisis de la conciencia moderna” [CCM], pág. 216.

14 Ibid., págs. 217-218.

15 Zubiri, X.: “Filosofía y Metafísica” [FM], en *Cruz y Raya*, pág. 15.

16 Ibid., págs. 16-17.

17 Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia, Dios* [NHD], pág. 117.

de la misma necesidad para la filosofía el no supeditarse incondicionalmente a él. La antropología filosófica debe contar con el acervo científico, pero no debe limitarse a él. Así nos dice I. Ellacuría, interpretando la intención metodológica de Zubiri: “Pero, del otro lado, pensar que todo lo que se puede decir justificada y razonadamente sobre el hombre lo dicen las ciencias positivas y quienes reflexionan sobre ellas a un cierto nivel meta-científico, más bien modesto en la mayoría de los casos, es una clamorosa petición de principio y deja nuestro conocimiento del hombre a muy medio camino; la equiparación de racionalidad y científicismo es una equiparación tan poco justificada como la de racionalidad e idealismo”<sup>18</sup>.

Hemos tenido y tendremos más adelante tiempo de hablar de las relaciones entre filosofía y ciencia. Por ahora, que quede en claro, tan sólo, la voluntad de Zubiri de apoyarse condicionalmente en los resultados de la ciencia para la constitución de su metafísica. Estas últimas palabras de Ellacuría manifiestan, concluyentemente, las ideas de Zubiri al respecto: “El aporte científico es indispensable para plantear con rigor el problema filosófico, precisamente para determinar de qué realidad se trata y para lograr un cierto acercamiento crítico a esa realidad, sin olvidar, por supuesto, los condicionamientos de todo tipo que implica ese acercamiento y que deben ser tenidos en cuenta y ‘juzgados’ según muy diversas *Críticas*. Pero el aporte científico no agota todo saber posible, críticamente justificado, de aquella misma realidad que él hace presente”<sup>19</sup>. Y cuando se trata de acercarse a la realidad humana, el apoyo en la ciencia antropológica queda de sobra justificado: “Preguntarse filosóficamente qué es el hombre es preguntarse por la realidad del hombre y no por cualquier forma trascendental de realidad. Para ello es preciso preguntarse por su talidad y en la determinación de esa talidad son indispensables muchos datos positivos, sea logrados por saberes científicos estrictamente tales o por otras vías, tal vez menos rigurosas y exactas, pero quizá más ricas o más sugerentes. Creer que las ciencias positivas nos dicen poco de lo que realmente es el hombre, es un prejuicio en el que fácilmente caen o quienes tienen poco conocimiento de ellas, o quienes no saben pasar de la pura positividad a la talidad”<sup>20</sup>.

Volviendo al tema que en un principio nos ocupaba, Zubiri comenzará su análisis sobre la realidad humana caracterizando con algún rigor lo que le es propio al animal humano. Para ello comienza contrastándolo con la realidad meramente animal. Este análisis comparativo extrae una primera conclusión tras constatar la semejanza que tiene el animal con el hombre, condición esencial de todo proceso comparativo: la condición de *ser vivo*. Esta primera conclusión reza del siguiente modo: “Si queremos, pues, aprehender de una manera concreta la esencia del hombre contraponiéndola a la del animal, será menester precisar previamente la índole esencial de todo ser vivo”<sup>21</sup>. He aquí, pues, el punto de partida de este estudio: todo ser vivo posee una cierta ‘*sustantividad*’.

El término *sustantividad* lo introduce Zubiri, en un primer momento, para diferenciarlo del término escolástico de *sustancialidad*. En verdad, este término de sustancia tiene su riguroso origen en Aristóteles. Para éste, sustancia es el ente por excelencia, lo real en

18 Ellacuría, I.: IAZ, pág. 53.

19 Ibid., pág. 63.

20 Ibid., pág. 64.

21 Zubiri, X.: “El hombre, realidad personal” [HRP], pág. 6.

sentido estricto. Los accidentes, por el contrario, sólo poseen existencia en cuanto están adscritos como tales a la sustancia. Los accidentes, entonces, no existen con independencia de la sustancia. La sustancia tiene un rango entitativo superior respecto de los accidentes en cuanto es *sujeto* de ellos. Ellos, por su parte, son tan sólo predicados de lo sustantivo. Por ser la sustancia lo que permanece frente a la mutabilidad de los accidentes y, además, por ser aquello de lo que lo demás se predica es por lo que lleva el nombre de sustancia (*substantia*, *hipokeímenon*). Es esta subjetualidad irreductible de la sustancia lo que hace de ella la única realidad separable. Los accidentes son, por el contrario, inseparables de ella, no tienen existencia propia. Es por ello que la sustancia es el ente verdadero para Aristóteles, por ser sujeto de predicación.

Zubiri se enfrentará a esta idea de la sustancia desde dos vertientes: la del *logos* y la de la *physis*.

Desde el *logos*, la posición aristotélica es insostenible ya que toda realidad puede ser sujeto de predicación, cualquiera sea la índole de ésta. Dice Zubiri: “Y precisamente porque esto puede hacerse con toda realidad, el hecho de ser *legómenon*, 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”<sup>22</sup>. Advirtiendo contra los peligros de la orientación idealista, señala: “Sería un grave error volcar sobre la cosa misma la estructura formal del *logos*”<sup>23</sup>. Aplicando esta advertencia al tema que nos ocupa, Zubiri agrega: “Ser sujeto en cuanto término de un *logos* 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”<sup>24</sup>. De esto se desprende que ser *subjectum* desde el *logos* no implica en absoluto que también sea *subjectum* en cuanto realidad. Desde esta perspectiva, entonces, lo real no puede ser *subjectum*.

Veamos a dónde nos conduce la vertiente de la *physis*. Zubiri resuelve este análisis de la siguiente manera: “Tampoco la vía de la *physis* impone esta concepción subjetual de la realidad. Una cosa es que ‘dentro’ de la transformación haya momentos estructurales persistentes, otra que lo persistente sea una cosa-sujeto permanente ‘por bajo’ de la transformación. En el primer caso, la transformación, o cuando menos el movimiento, afecta a toda la realidad de la cosa; en el segundo, transcurre en su superficie, por muy sustancial que se la quiera hacer”<sup>25</sup>.

Así, pues, ni desde la vertiente del *logos* ni desde la de la *physis* es posible concebir lo real como subjetual. El carácter estructural de lo real no consiste (la palabra *consistir* no es la más adecuada para caracterizar lo real, ya que éste antes que consistir, *subsiste*. Si de todos modos la enuncio es por mayor claridad en la exposición) en ser subjetual. Para mentar ese carácter físico de lo real en cuanto momento previo a toda subjetualidad, es que Zubiri ha introducido el concepto de *sustantividad*. Así nos lo refiere el mismo: “Precisamente, para elaborar una teoría de la realidad que no identifique sin más realidad y subjetualidad, es por

22 Zubiri, X.: *Sobre la esencia* [SE], pág. 90.

23 Ibid.

24 Ibid.

25 Ibid., pág. 91.

lo que he introducido una distinción hasta terminológica: a la estructura radical de toda realidad, aunque envuelva ésta un momento de subjetualidad, he llamado sustantividad, a diferencia de la sustancialidad, propia tan sólo de la realidad en cuanto subjetual. La sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa. La prioridad de rango en orden a la realidad en cuanto tal, no está en la sustancialidad sino en la sustantividad. Sustantividad y subjetualidad son dos momentos irreductibles de la realidad, y de ellos el momento de sustantividad es anterior al de subjetualidad<sup>26</sup>. De este modo hemos accedido a una primera caracterización del concepto zubiriano de sustantividad. Por cierto, no es el único. Ni siquiera es, por sí mismo, suficiente. Tan sólo se le ha definido en contraposición a la idea clásica de sustancia.

De lo dicho extraemos las siguientes conclusiones:

- a) sustantividad no es sustancialidad y
- b) la realidad es primariamente sustantividad. Lo real es siempre y en el mismo sentido sustantividad.

Más adelante tendremos ocasión de volver sobre este concepto en forma más detenida.

Decíamos que todo ser vivo posee cierta sustantividad. Pero ahora sabemos que todo lo real es sustantivo. En el caso de los seres vivos, entonces, para distinguir hablaremos de sustantividad biológica. Esta sustantividad caracteriza a todos los seres vivos en general. En ella distinguimos dos elementos claramente discernibles:

a) Una relativa independencia respecto del medio que abarca tanto la vida propia del viviente como la elaboración y configuración de sus estructuras propias.

b) Un control específico sobre el medio el cual incluye sus sistemas instintivos de supervivencia y un control sobre los tipos de cosas que configuran su medio vital.

Tal es, en pocas palabras, lo que entendemos por sustantividad biológica.

Ahora bien, esta sustantividad posee distintos estratos de profundidad. El primero de ellos es el más aprehensible por ser el más externo, pero no es el único. A este estrato le denomina Zubiri “*suscitación-respuesta*”. Se trata de la *sustantividad* tal cual se da en las *acciones* que ejecuta el viviente. Estas acciones poseen un *carácter cíclico*. Lo veremos detenidamente.

La situación original: “El viviente se halla ‘entre’ cosas, externas unas e internas otras, que le mantienen en una actividad no sólo constante, sino primaria<sup>27</sup>. Por esta actividad el ser vivo está en un *equilibrio dinámico* (los físicos le llamarían ‘estado estacionario’). Ahora bien, a este estado de equilibrio dinámico le llamamos *quiescencia*, que resulta, para el caso, más apropiado que ‘quietud’.

Veamos en qué consiste este *estado de quiescencia*.

Este estado posee una cualidad interna que denominamos *tono vital*. El tono vital es una *cualidad interna esencial* del estado de quiescencia<sup>28</sup>. En este estado de quiescencia el viviente se halla ‘entre’ las cosas. Estar ‘entre’ las cosas implica estar:

- a) *colocado* (es un carácter de instalación) entre las cosas. Significa que el viviente tiene su locus determinado entre ellas.

---

26 Ibid.

27 Zubiri, X.: HRP, pág. 8.

28 Ibid.

b) *situado* (carácter modal) en determinada forma frente a ellas. Esto es, tiene su *situs* determinado frente a ellas.

El *situs* se funda en el *locus*, y téngase presente que un mismo *locus* puede dar lugar a diversos modos de estar situado, de lo que se desprende que ambos términos no se identifican.

Analicemos con más atención este estrato de *suscitación-respuesta*.

La *suscitación*: Es la *acción* de una cosa sobre el viviente (afección). Esta acción produce una *alteración* en el tono vital. Modifica, pues, la actividad del viviente. ‘Modificar’ aquí significa que mueve al viviente a una acción nueva. Al padecer la afección, el viviente reacciona. Su tono vital se transforma en *tensión ‘hacia’*. Lo que llamamos *tensión* es la *versión dinámica* del tono vital<sup>29</sup>.

La *respuesta*: Es la acción a que esta tensión aboca, es respuesta a una suscitación.

La respuesta implica dos momentos:

a) Recuperación del equilibrio dinámico perdido (reversión al estado de quiescencia original).

b) Ampliación y posible enriquecimiento del área del curso vital. “Vivir, nos dice Zubiri, no es sólo mantenerse en equilibrio, es también crear; es, si se quiere, una creación equilibrada”<sup>30</sup>. Cuando la respuesta cumple con ambos requisitos decimos que es una *respuesta adecuada*. Puede en casos, la respuesta ser mecánica y en otros azarosa, pero lo cierto es que ese riesgo a una respuesta inadecuada le permite mejorar tal respuesta hasta alcanzar el nivel de adecuación (por tanteos, “dentro del elenco de respuestas hechas posibles y aseguradas por sus propias estructuras biológicas”). Se tiende biológicamente a fortalecer la respuesta más exitosa, aquella que más gratifica al viviente.

El primer estrato de la sustantividad es, entonces, el de *suscitación-respuesta*: “es la unidad de la independencia y del control en la tensión que lleva a una respuesta adecuada”<sup>31</sup>.

Bajo el estrato suscitación-respuesta hay otro más hondo, constituido por la manera de enfrentarse (el viviente) con las cosas y consigo mismo. A este segundo estrato le llamamos, por lo pronto, *habitud*. Este término, que proviene del ‘*héxis*’ griego y del ‘*habitus*’ latino fue poco atendido en la filosofía aristotélica.

En apoyo de esto, bástenos por ahora citar de Zubiri esta frase decisiva extraída de *Inteligencia Sentiente*: “En la filosofía de Aristóteles y en la filosofía medieval entera se asiste a un completo naufragio de esta categoría. Pero a mi modo de ver, ello se debe a que Aristóteles consideró el *habitus* como un género supremo del ser, en el fondo reducible a la cualidad. Pienso, sin embargo, que se trata de una categoría metafísica radical del ser vivo”<sup>32</sup>. Ya tendremos ocasión de tocar en profundidad el tema de la *habitud*. Vamos, por ahora, a hacer la exposición de los conceptos que están implicados en este de *habitud*. Estos son los de *actualización* y *formalidad*.

Constatemos de qué modo se realiza esta implicación.

29 Ibid., pág. 9.

30 Ibid.

31 Ibid.

32 Zubiri, X.: IS, págs. 93-94.

Habíamos visto que el estrato suscitación-respuesta implicaba un problema vital. Por el contrario, el estrato de habitud ‘se tiene o no se tiene’. Así lo describe Zubiri: “por su habitud, las cosas y el viviente mismo quedan ante él en un carácter primario interno a ellas, y que las afecta de raíz y en todas sus dimensiones. En esta dimensión, las cosas no actúan ni suscitan, tan solo ‘quedan’ en cierto *respecto* para el viviente. Este mero quedar es lo que llamamos *actualización*. Y el carácter de las cosas así actualizado en este respecto es lo que llamo *formalidad*”<sup>33</sup>. Surgen en este contexto tres conceptos que deben ser, aunque sea de un modo sucinto, descritos: habitud, formalización y actualidad.

Para acceder a una idea clara de estos conceptos en la coimplicación que los integran, nada mejor que aprehenderlos desde una perspectiva todavía más amplia. Esta perspectiva, está definida por el problema de la *alteridad*. Y este problema consta, a su vez, de dos partes: la estructura propia de la alteridad y la unidad de esta estructura.

Vamos a tratar, en primer lugar, de la estructura propia de la alteridad.

Para ello, lo mejor es comenzar definiendo.

La alteridad está en estricta relación con el acto intelectual. Por la alteridad en la intelección lo inteligido se nos hace presente en tanto que otro, y a esto otro le llamaremos, en primera instancia, *nota*<sup>34</sup>.

Ahora bien, esta nota tiene un contenido propio y “este contenido, esta nota, no sólo es efectivamente, otra, sino que está presente como otra”<sup>35</sup>. El contenido *queda* ante el sentiente como algo otro. Este es el *momento* físico esencial de la alteridad<sup>36</sup>. La nota, pues, tiene un *contenido* y una forma o *modo de quedar* en la impresión. Este *modo de quedar* es el modo de ser otro: “es el aspecto de independencia que tiene el contenido respecto del sentiente. El contenido de una nota ‘queda’, y en cuanto ‘queda’ es independiente del sentiente en cuya impresión ‘queda’”<sup>37</sup>. *Independencia* significa que el contenido se hace presente como autónomo en la aprehensión. “‘Quedar’ es estar presente como autónomo”<sup>38</sup>. No se identifica este *quedar* con el *contenido* ya que un mismo contenido puede tener distintos modos de quedar, “distintas formas de independencia, distintas autonomías”<sup>39</sup>.

La nota tiene, pues, contenido y además ‘una forma propia de autonomía’. A este momento de autonomía le llamamos *formalidad*<sup>40</sup>. La *formalidad* es un momento estrictamente sentiente de carácter descriptivo y no conceptivo. Este concepto de *formalidad* será la vía por la que lleguemos al de *habitud*.

Una nota es algo otro que el animal, pero su contenido dependerá del ‘sistema de

33 Zubiri, X.: HRP, pág. 10.

34 Ya nos referiremos más adelante a este concepto. Por ahora, podemos adelantar algo de lo que al respecto dice Zubiri en IS: “En sentido estricto nota no es cualidad, sino algo meramente notó; es pura y simplemente lo presente en mi impresión” (pág. 33).

35 Zubiri, X.: IS, pág. 35.

36 Se ha trabajado la idea de lo físico en Zubiri más adelante. Bástenos por ahora citar esta frase de Zubiri: “Físico y real, en sentido estricto, son sinónimos” (SE, pág. 16).

37 Zubiri, X.: IS, pág. 35.

38 Ibid.

39 Ibid.

40 Ibid.

receptores que el animal posee. Un mismo contenido puede quedar, con los mismos receptores, en formas distintas. El ‘quedar’ no depende de los receptores en sí mismos, sino del modo de habérselas el sentiente en su sentir. A este modo de ‘habérselas’ debe llamarse *habitud*<sup>41</sup>.

Revisemos, ahora, el segundo de nuestros puntos: la unidad estructural de la alteridad.

Hay una unidad intrínseca y radical entre contenido y formalidad. La formalización dice relación con el contenido y el contenido dice relación con el modo de estar formalizado. “Los dos momentos de contenido y formalidad tienen, pues, una unidad intrínseca y radical: la modalización de la alteridad”<sup>42</sup>. Veamos cómo la formalidad modula el contenido. En ello entran a jugar un papel decisivo dos conceptos fundamentales: *percepción* y *sensación*.

Por sensación entenderemos la aprehensión de notas elementales tales como el olor, el sabor, etc., de algo<sup>43</sup>. Ahora bien, por estar formalizadas, las notas son independientes tanto del sentiente como de las demás notas. Esta formalización “constituye precisamente la ‘unidad’ del contenido sentido”<sup>44</sup>. Sin embargo, estas notas así descritas “pueden tener un perfil, una especie de línea de clausura. Estas unidades así clausuradas pueden tener el carácter de unidades autónomas. Su aprehensión ya no es simple sensación; es ‘percepción’. Las notas elementales se sienten, las constelaciones de notas se perciben”<sup>45</sup>. Fundándose, Zubiri, en la experiencia de Katz<sup>46</sup>, llega a concluir que “las mismas notas elementales pueden constituir distintas constelaciones perceptivas, es decir, diversos tipos de contenido unitario, según sea la índole del animal”<sup>47</sup>.

Un nuevo concepto de *formalización* debe agregarse a la idea que teníamos anteriormente. Habíamos definido la *habitud* como un modo de habérselas el viviente con las cosas. Este modo de habérselas no debe confundirse ni con la costumbre ni con el hábito. “Las costumbres y los hábitos son *habitud* precisamente porque son modos de habérselas. Pero la recíproca no es cierta: no todo modo de habérselas es costumbre o hábito. Costumbre y hábito son casos especiales de *habitud*”<sup>48</sup>.

---

41 Ibid., pág. 36.

42 Ibid., pág. 37.

43 Ibid.

44 Ibid.

45 Ibid.

46 Al respecto dice Ellacuría: “Si partimos de los estímulos elementales y los consideramos como signos objetivos, vemos que estos signos van constituyendo ‘constelaciones’ objetivas, en razón de lo cual los estímulos se autonomizan como un todo, que actúa a su vez como estímulo. Es lo que suele llamarse percepción a diferencia de la mera sensación; el animal no aprehende solo colores, sonidos, olores, etcétera, sino que aprehende, por ejemplo, una presa. Pero los mismos estímulos pueden constituir distintas constelaciones perceptivas, según la índole del animal. Como lo mostró Katz, el cangrejo percibe la constelación presa-roca, pero puede no percibir la presa en sí misma; para el perro, en cambio, habría dos constelaciones independientes: presa y roca. La autonomización de lo percibido consiste en que la independencia compete a la constelación misma y no solo a cada estímulo elemental” (en “Biología e inteligencia” [BI], *Realitas III-IV*, págs. 37-38).

47 Zubiri, X.: IS, pág. 37.

48 Ibid., pág. 36.

Pues bien, la formalidad estaba determinada por la habitud, según habíamos visto. La forma de independencia, la forma de autonomía “en cuanto determinada por el modo de habérselas del sentiente, debe llamarse formalización”<sup>49</sup>.

Todavía otras definiciones son posibles: La formalización “es la modulación de la formalidad, es decir, la modulación de la independencia, la modulación de la autonomía. La alteridad no solamente nos hace presente una nota, sino una nota que en una forma o en otra ‘queda’”<sup>50</sup>. La filosofía tradicional siempre ha atendido al contenido de la impresión y jamás a la formalidad propia de ella. Formalidad es, entonces, “lo que especifica los distintos modos de la aprehensión sensible, es decir, los distintos modos de impresión”<sup>51</sup>. A partir de lo último dicho, es necesario completar aún más esta idea de formalidad. “La formalización, la autonomización del contenido, consiste ahora en que la unidad de independencia concierne a la constelación misma, no sólo a una o varias notas arbitrariamente elegidas. La formalización ha modulado, pues, el contenido: de elemental pasa a ser totalidad diversamente clausurada”<sup>52</sup>.

Nos queda, por último, mostrar la otra vertiente del problema anteriormente planteado. Se trata ahora de ver cómo el contenido de lo dado modula la formalidad.

Habíamos dicho que formalización es independencia de autonomización. Del mismo modo, por independencia entendíamos el contenido en cuanto está más o menos ‘despegado’ del animal aprehensor. Pero con ello no basta. “El contenido modula el modo mismo de estar despegado”<sup>53</sup>. De este modo obra el contenido sobre la formalidad. De lo anterior, pues, concluimos que “la unidad estructural de la alteridad (...) pende de la índole del animal”<sup>54</sup>.

Redondeando lo dicho sobre la alteridad es preciso, finalmente, decir que la alteridad “en su intrínseca unidad admite grados que se manifiestan sobre todo en el grado de formalización. A mayor formalización, mayor independencia de contenido”<sup>55</sup>.

Sobre este concepto de alteridad tendremos también ocasión de volver más tarde.

Nos queda todavía un último concepto antes de seguir nuestra marcha. Se trata del concepto de *actualidad*. Es un concepto técnico zubiriano muy importante sobre todo por los equívocos, que pueden surgir toda vez que no se defina rigurosamente.

No queremos agotar toda la significación de este concepto, sino tan solo distinguirlo de otro, el de *actuidad*.

Así, en el Prólogo a *Inteligencia Sentiente*, Zubiri nos dice lo siguiente: “Actualidad no es, como pensaban los latinos, el carácter de acto de algo. Ser perro en acto es ser la plenitud formal de aquello en que consiste ser perro. Por eso yo llamo más bien actuidad a este carácter. Actualidad en cambio, no es carácter de algo en acto sino de algo que es actual;

---

49 Ibid.

50 Ibid.

51 Ibid.

52 Ibid., pág. 38.

53 Ibid.

54 Ibid., págs. 38-39.

55 Ibid., pág. 39.

dos cosas muy distintas”<sup>56</sup>. El caso de los virus es ejemplar: “Los virus tenían actualidad desde hace millones de años, pero sólo hoy han adquirido una actualidad que antes no tenían”<sup>57</sup>. Sin embargo, también puede la actualidad ser algo intrínseco a las cosas reales. Es el caso de algo que se hace presente desde su propia realidad. La definición de Zubiri no se hace esperar: “Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales”<sup>58</sup>.

Las tres nociones de habitud, formalización y actualidad han sido de este modo, someramente definidas. Podemos proseguir nuestro estudio.

Hablábamos de la habitud. Las habilidades pueden darse en diversos niveles, como hemos visto, pero lo interesante y decisivo es que “hay en todo viviente una última habitud, que llamo habitud radical, de la que en última instancia depende el tipo mismo de vida del viviente”<sup>59</sup>. Pues bien, existen tres habilidades radicales entre los seres vivos, es decir, tres maneras radicales de habérselas con las cosas:

- a) nutrirse.
- b) sentir.
- c) entender.

Esta última habitud le está reservada solamente al hombre.

Respecto del sentir, que es por lo pronto lo que más nos interesa, debemos señalar, que es una habitud radical de todo ser vivo. Ya volveremos sobre esto.

En estas habilidades quedan actualizadas las cosas según tres formalidades:

- a) alimento (nutrirse).
- b) estímulo (sentir).
- c) realidad (entender).

Siendo estas tres habilidades radicales distintas, lo cierto es que no se oponen ni se excluyen necesariamente. “La habitud es lo que hace que las cosas entre las que está el viviente constituyan en su totalidad un medio”<sup>60</sup>. La noción de medio consta de dos dimensiones o caracteres:

a) *Mero entorno*. Entonces, por *medio* entendemos aquellas realidades físicas que rodean al viviente y que pueden actuar sobre él, esto es, “aquellas con las que puede habérselas en cualquier forma que sea, bien en forma de conducta, bien en forma de acción físico-química”<sup>61</sup>.

b) Momento de *respecto*: “Con unas mismas cosas, en efecto –dice Zubiri–, pueden habérselas los vivientes de distinta manera según el distinto ‘respecto’ en que quedan en virtud de sus distintas habilidades. Este momento de ‘respecto’ es el que confiere al mero entorno su último y concreto carácter medial. En su virtud, el medio es el fundamento de

---

56 Ibid., pág. 13.

57 Ibid.

58 Ibid.

59 Zubiri, X.: HRP, págs. 10-11.

60 Ibid., pág. 11.

61 Ibid.

toda colocación y de toda situación: se está en cierto *locus* dentro del medio, y en cierto *situs* según el respecto en que quedan las cosas en él<sup>62</sup>. Por eso, a nuestro segundo estrato de la sustantividad del viviente le llamamos *habitud respecto-formal*.

Definir de un modo global esta noción de *habitud respecto formal* implica, de alguna manera, la totalización de todo lo ya dicho: “Es la independencia y el control, en la unidad de un modo primario y radical de habérselas con las cosas y consigo mismo, y del carácter formal que aquellas y éste cobran para el viviente<sup>63</sup>”.

Todo lo hablado hasta aquí respecto de la *habitud*, ha sido sólo enfocando a ésta por la cara de las acciones. Se hace, sin embargo, necesario profundizar todavía más en este concepto. De este modo desembocaremos en uno de los pilares fundamentales de la antropología zubiriana y de toda su metafísica. Se trata de la idea de *estructura*.

Frente a los principios sustanciales aristotélicos de materia y forma, Zubiri caracteriza la esencia de lo real como estructura. Ya en *Sobre la esencia* (1962), Zubiri ha clarificado bien esta noción. Así, por ejemplo, nos lo dice en los siguientes textos: “Los momentos esenciales de la esencia se co-determinan mutuamente en su unidad. En esto consiste ser estructura. Y esta ‘estructura’ es el principio determinante posicional de las notas constitucionales. Formalmente, el ‘efecto’ de una estructura es ‘posición’. Lo esencial como principio es un principio estructural<sup>64</sup>”. Veamos este otro: “Pero en una estructura todos sus momentos se ‘co-determinan’ mutuamente; no hay actualización de una materia por una forma. En un ser vivo, sus momentos esenciales (en el caso del hombre, alma y cuerpo) se codeterminan mutuamente. Por esta razón no hay composición de materia y forma en el preciso sentido aristotélico<sup>65</sup>”. Por último, esta otra: “La esencia de un ser vivo es una estructura. Por esto es por lo que la estructura no es una forma sustancial informante: porque sus notas se codeterminan mutuamente, y porque la estructura no es sustancia sino sustantividad. La articulación entre las notas de una realidad es estructura cuando por ella posee propiedades sistemáticas, algo irreductible a la mera copulación externa de elementos. La estructura es una unidad intrínseca expresada en propiedades sistemáticas<sup>66</sup>”. La unidad metafísica por excelencia es la unidad estructural de la sustantividad. Esto es lo que nos quiere decir nuestro filósofo. Las cosas reales lo son porque *son* estructuras. Conste que no es que *tengan* estructura, porque en ese caso estaríamos volviendo a la antigua idea de sustancia y sustantividad, como hemos visto, es algo radicalmente distinto a sustancialidad. Toda esencia de algo supone ya en ese algo su realidad. Más aún, podemos decir que en la esencia reside justamente esa realidad que le caracteriza. Los conceptos de esencia y realidad serán objeto de un extenso estudio más adelante. Por ahora sólo quede claro que frente al carácter lineal-horizontal del esquema sujeto-accidentes, Zubiri impone la condición circular, sistemática de la estructura esencial de las cosas sustantivas<sup>67</sup>. La importancia de esta superación

---

62 Ibid.

63 Ibid., págs. 11-12.

64 Zubiri, X.: SE, pág. 516.

65 Ibid., págs. 516-517.

66 Ibid., pág. 517.

67 No se trata de un mero recurso lingüístico éste de Zubiri. El vuelco que le da Zubiri a los esquemas clásicos de pensamiento viene motivado por un especial esfuerzo de fidelidad a lo real. Todo giro metodológico en Zubiri

del esquema tradicional por sí sola bastaría para enfatizar la originalidad de Zubiri así como la brillantez de su pensamiento.

Pero continuemos.

Estructura es, por lo pronto, un nuevo concepto de habitud. Tenemos que aclarar esto.

La habitud tomada en sí misma es otra cosa que tomándola por la cara de sus acciones. En sí misma, la habitud ‘es una emergencia de la índole misma del viviente’. Dice Zubiri: “El viviente tiene este o el otro modo de habérselas con las cosas, porque ‘es’ de esta o de la otra índole”<sup>68</sup>. Este ‘es’ indica precisamente lo estructural del viviente. En pocas palabras, por estructura entendemos “la totalidad de los momentos constitutivos de una realidad en su precisa articulación, en unidad coherencial primaria”<sup>69</sup>. Pero, Zubiri, la define todavía con mayor precisión: “Los momentos o partes estructurales no tienen ni pueden tener sustantividad física propia, sino siendo los unos ‘de’ los otros, de suerte que sólo ésta su unidad primaria es la que tiene sustantividad. En ella, por tanto, cada momento está determinado por todos los demás, y a su vez los determina a todos. Esta unidad, en cuanto constitutiva de la realidad física de algo, es justo lo que llamamos estructura”<sup>70</sup>. Pues bien, de la estructura así considerada derivan por consecuencia la sustantividad como *tensión* y como *habitud* que, como hemos visto, tan sólo comprometen a la sustantividad desde el aspecto de sus acciones. “Sólo en las estructuras está el momento formal constitutivo de la sustantividad; en la tensión y en la habitud tenemos tan sólo la sustantividad en momento operativo. En este último y definitivo estrato, la sustantividad es, pues, suficiencia constitutiva en orden a la independencia y al control”<sup>71</sup>.

De todo lo anterior se desprende que previa a toda acción sustantiva, ésta se afirma en sí misma a partir de su propia suficiencia interna estructuralmente cualificada, cualificación que no debe entenderse como un agregado de ella, sino como algo constitucional.

Tenemos, pues, tres estratos claramente definidos:

a) Estructura: sustantividad como suficiencia constitutiva en orden a la independencia y al control.

b) Habitud y Tensión: sustantividad en momento operativo, mera consecuencia de la sustantividad como estructura.

Todo lo anterior quiere tan sólo decir que todo lo real actúa porque previamente es *ya* real.

Ahora bien, si vamos tras una diferencia esencial entre el hombre y el animal, esta tendrá que darse a nivel de *estructuras*, pues, es justamente allí donde se encuentra la esencia misma de toda realidad<sup>72</sup>.

Examinaremos a continuación la noción estricta de *habitud radical* al hilo de las ideas zubirianas y con apoyo de comentaristas que hayan trabajado el tema para, acto seguido,

está inequívocamente fundado en las cosas mismas, merced a una libre intelección de lo real.

68 Zubiri, X.: HRP, pág. 12.

69 Ibid.

70 Ibid.

71 Ibid., págs. 12-13.

72 Ibid., pág. 13.

entrar de lleno en la caracterización de las hábitos radicales del hombre y del animal. Se trata, como pensamos, de llegar a una exhaustiva definición del *sentir* en sus vertientes de *puro sentir* y *sentir intelectual*.

Lo primero es, pues, la noción de *habitud radical*.

Algo ya hemos dicho respecto de ella. Dijimos que se trata de una manera *radical* de habérselas el viviente con las cosas. Además, subrayamos que de esta *habitud* depende *el tipo mismo de vida* del viviente. Sin embargo, es necesario volver una vez más a la noción de *habitud*. Un carácter de ella nos interesa. Por la *habitud* las cosas *quedan* frente al viviente en un determinado *respetto*. De allí el nombre de *habitud-respetto formal*. Pues bien, este quedar es para nosotros decisivo por varias razones. Por ahora sólo nos interesa una de ellas. Aquella por la cual las cosas *quedan* (formalidad) ante el ser vivo de una cierta manera que define el tipo de vida propio de ese ser vivo. Para el caso del animal, por ejemplo, que es lo que veremos en seguida, las cosas *quedan* ante él como *estímulos*, y es este *quedar estímulo* (formalidad de estimulación) lo que define al animal como animal. El modo de habérselas el animal con las cosas consiste en *sentir*. Podrá haber diferencias específicas entre un animal y otro, pero para todos ellos las cosas se presentan como *estímulos* y, por ende, la *habitud* que les caracteriza y define es el sentir. A esto nos referimos cuando hablamos de *habitud radical*.

Veamos la *habitud radical propia del animal*.

El animal recibe estimulaciones de las cosas, tanto externas como internas. Cabe la pregunta: ¿Qué entendemos por estímulo? Es lo que tenemos que ver ahora. Para ello, considero que no hay nada mejor que retrotraernos a un tema previo: la *aprehensión sensible*.

### 1.1. LA APREHENSIÓN SENSIBLE

*Aprensión sensible* es aquella *aprensión* que suscita el proceso sentiente. Lo suscita porque aprehende lo suscitante. Por lo mismo, determina el proceso sentiente. Ahora bien, esta *aprensión* consta de dos aspectos, por un lado, determina el proceso sentiente en su momento de modificación y respuesta. Desde esta vertiente hablamos de la *aprensión sensible* en cuanto suscitante. Pero, desde otro aspecto, esta *aprensión* tiene una estructura formal propia, por la que desencadena el proceso de sentir. Es a esta estructura a lo que atenderemos en lo que sigue.

La estructura formal de la *aprensión sensible* determina el proceso sentiente. Por esta razón tal *aprensión* recibe el nombre de ‘sentir en cuanto tal’. Este sentir constituirá la estructura formal de la *aprensión sentiente*.

Preguntamos ahora por la estructura de la *aprensión sensible* en cuanto sentiente. Desde este punto de vista la *aprensión sensible* “consiste formalmente en ser *aprensión imprevista*”<sup>73</sup>. Concluye Zubiri: “He aquí lo formalmente constitutivo del sentir: *impresión*”<sup>74</sup>. Es necesario detenernos un momento aquí.

La *impresión* tiene tres momentos constitutivos:

73 Zubiri, X.: IS, pág. 31.

74 Ibid.

a) “La impresión es ante todo *afección* del sentiente por lo sentido”<sup>75</sup>. Nótese que Zubiri habla de *afección* y no de afecto. Nos advierte de este modo que no se está refiriendo a un sentimiento. Por la *afección* el viviente *padece* la impresión. Se trata también, por cierto, de una *afección física* conforme al sentido que ya hemos dado antes a este concepto. Nos dice Zubiri que la filosofía clásica y moderna se quedaron en este momento afectante de la impresión. Incluso la ciencia moderna fue arrastrada por esta influencia. De ahí que Zubiri se muestre enérgico a la hora de enfatizar los otros momentos de la impresión. Quedarse en la postura tradicional significaba nada menos que entregarse al más extremo subjetivismo. Respecto de Aristóteles, nuestro pensador cuestiona el carácter ‘impasible’ de la inteligencia tal como la entendía el estagirita. Este carácter impassible de la inteligencia aristotélica muestra como la impresión no fue sino entendida como *afección*, pero esto es insuficiente.

Del mismo modo es insuficiente la postura de la modernidad frente a este problema. Así nos lo dice, Zubiri: “La filosofía moderna ha tomado este concepto de impresión como *afección*. Y como toda *afección* es subjetiva, lo sensible, como mera *afección* del sujeto, queda desligado de lo real. Todo el empirismo se apoya en esta concepción. Pero esto es a todas luces insuficiente, porque el ser *afección* no agota la esencia de la impresión”<sup>76</sup>. En error semejante se deslizó la ciencia moderna.<sup>77</sup> Impresión, pues, es algo más que *afección*.

b) “La impresión no es mera *afección*, no es mero *páthos* del sentiente, sino que esta *afección* tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que impresiona. Es el *momento de alteridad*”<sup>78</sup>.

Esta noción de alteridad es de un valor incalculable en el pensamiento de nuestro filósofo. En un extenso texto de *Sobre la esencia* expone este pensamiento del siguiente modo: “Impresión no es la designación de un objeto sentido, sino que es la designación del modo como algo es sentido. Impresión no sólo no es algo subjetivo, esto es, algo que no tiene ni más carácter ni más término que el del sujeto, sino que, por el contrario, impresión es la manera de estar abiertos a algo que no es subjetivo, a lo sentido mismo. En la impresión me es ‘impresivamente’ presente algo que en sí mismo no es impresión”<sup>79</sup>. Así termina Zubiri de una vez por todas con el subjetivismo moderno. Por este momento de la alteridad, es posible hablar de *realismo* en el pensamiento de Zubiri.

No queremos todavía adelantar contenidos ulteriores. Bástenos por ahora lo dicho: “Impresión es la presentación de algo otro en *afección*. Es alteridad en *afección*”<sup>80</sup>. Es justamente ese *algo otro* lo que salva a la filosofía zubiriana del subjetivismo. Provisoriamente, Zubiri llamará a esto otro *nota*. Nota, sin embargo, se entenderá participialmente como *lo que está noto*. Ni conocido ni sabido todavía. “En sentido estricto nota no es cualidad, sino algo meramente noto; es pura y simplemente lo presente en mi impresión”<sup>81</sup>.

---

75 Ibid.

76 Zubiri, X.: NIH, pág. 344.

77 Esto será visto con mayor atención más adelante. Aquí sólo mencionamos el problema.

78 Zubiri, X.: IS, pág. 32.

79 Zubiri, X.: SE, págs. 418-419.

80 Zubiri, X.: IS, pág. 32.

81 Ibid., pág. 33.

Pero queda todavía un momento más de la impresión.

c) “Es la *fuerza de imposición* con que la nota presente en la afección se impone al sentiente. Es justo lo que suscita el proceso mismo del sentir”<sup>82</sup>. Quede claro que *fuerza de imposición* no se identifica con la intensidad de la afección. “Una afección muy fuerte puede tener muy pequeña fuerza de imposición. Y, recíprocamente, una afección débil puede tener una gran fuerza de imposición”<sup>83</sup>. Pues bien, la unidad de estos tres momentos descritos es en lo que consiste la impresión.

Es hora de que hagamos una pequeña recapitulación que nos permita poner orden entre algunos conceptos utilizados. Casi todos los conceptos empleados por Zubiri en la elaboración de su filosofía están tan estrechamente interconectados que la utilización de uno conlleva, por interna necesidad, la utilización de los demás. Iniciamos esta recapitulación desde el concepto de alteridad.

La alteridad nos hace presente, en la impresión, *lo otro en tanto que otro*. Pero esto *otro* no es algo abstracto. Hemos dicho que se trata de algo *noto* con un contenido propio. Por él, algo no es simplemente algo otro, sino que se hace presente como otro. Este hacerse presente es a lo que hemos llamado *formalidad*, pues en ese hacerse presente, la nota *queda* afectando al sentiente como algo otro, e imponiéndosele. No sólo *queda*, entonces, un contenido tal, sino que además tal contenido *queda en una cierta manera*. Y este *modo de quedar* del contenido alude a otro concepto ya conocido por nosotros: el de *independencia*. Dice Zubiri: “Aquí independencia no significa una cosa ‘aparte’ de mi impresión (es lo que los griegos y medievales creyeron), sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión en cuanto algo ‘autónomo’ respecto del sentiente”<sup>84</sup>. Se desprende, pues, de todo esto que contenido y modo de quedar (*formalidad*) son dos cosas diferentes hasta el punto que un mismo contenido puede tener diversos modos de quedar.

Ahora bien, el *quedar* de que hablábamos, depende de la *habitud* del viviente. El término de la *habitud* es la *formalidad*, como hemos visto. Surge a partir de esto una nueva definición: “en la medida en que la formalidad está determinada por la *habitud*, diré que la forma de independencia, que la forma de autonomía en cuanto determinada por el modo de habérselas del sentiente, debe llamarse *formalización*. *Formalización* es la modulación de la formalidad, es decir, la modulación de la independencia, la modulación de la autonomía. La alteridad no solamente nos hace presente una nota, sino una nota que en una forma o en otra ‘queda’”<sup>85</sup>.

Algunas consideraciones sobre esta idea de *formalización* que no está de más que las exponamos aquí vendrán todavía más a clarificar esta compleja noción. Lo primero es escapar a un posible equívoco. Este surge de dos sentidos que puede tener el término *formalización*. Por un lado puede significar “la estructura cerebral por la cual aprehendemos un contenido según su propia formalidad. En este sentido, *formalización* es una acción

---

82 Ibid.

83 Ibid., pág. 34.

84 Ibid., pág. 35.

85 Ibid., pág. 36.

psico-biológica”<sup>86</sup>. Pero cabe otro sentido: “puede significar también el hecho de que un contenido quede en su formalidad propia. Entonces formalización no es una acción sino un mero ‘quedar’: es la unidad de contenido y de formalidad”<sup>87</sup>. Hasta el momento no se ha aludido sino al segundo de los sentidos mencionados. Ya habrá tiempo más adelante para tratar el otro aspecto. Así definido, este concepto de formalización queda diferenciado de la *forma sensible* kantiana, dado que aquí no se trata de dar forma a un contenido sensible dotándolo de sentido mediante la ordenación espacio-temporal que el sujeto pone en las cosas. Formalización es algo previo a este proceso informador. Es mero *quedar* en independencia frente al viviente. Esta independencia será la que permita constatar la falta o no de información del contenido.

Pero formalización tampoco es la forma gestáltica. “En primer lugar, porque las propias sensaciones elementales son algo formalizado: su contenido, la nota, se aprehende como independiente y, por consiguiente, está formalizada. Y, en segundo lugar, aun en el caso de la constelación de notas, la formalización no concierne en primera línea a la configuración sino a la autonomización. La configuración es tan sólo el resultado de la autonomización. Sólo porque hay independencia puede haber y hay configuración. Formalización es la independencia, es lo constitutivo de la unidad del contenido en cuanto independiente, sea contenido elemental o sea una constelación”<sup>88</sup>.

Apunta, a continuación, Zubiri una nota bastante curiosa de la formalización. Según piensa, las alteraciones patológicas que a veces sobrevienen al proceso de aprehensión que traen como consecuencia la desintegración regresiva de la percepción provocándose trastornos en la misma, producen, a una consigo, una pérdida proporcional del perfil del contenido y de su independencia. Produciría, en pocas palabras, una regresión de la formalización misma.

Por último, le interesa a Zubiri dejar bien en claro el hecho de que tal formalización es un momento estructural del organismo incluso localizable. Por lo mismo se siente capaz, nuestro filósofo, de arriesgar una importante hipótesis avalada por los investigadores de la ciencia. Aunque de esto hablaremos posteriormente, dejemos desde ya un antecedente. Lo dice así, en *Inteligencia Sentiente*: “Es que a título de hipótesis pienso que el cerebro no es primariamente órgano de integración (Sherrington), ni órgano de significación (Brickner), sino que en nuestro problema es órgano de formalización, una formalización que culmina en la corticalización”<sup>89</sup>. No queremos ir más allá por ahora. Ya volveremos sobre esto con más atención.

Hablábamos de la impresión. Retomemos nuestra senda.

A la *impresión* también le llamamos *aprehensión sensible*. Esta aprehensión determina la índole del proceso sentiente. Según como la determine será también el modo en que ella misma quede determinada.

Nos referiremos a una primera forma de aprehensión sensible. Así la define, Zubiri:

---

86 Ibid., pág. 43.

87 Ibid.

88 Ibid., págs. 44-45.

89 Ibid., pág. 46.

“Cuando la impresión es de tal carácter que no consiste más que en determinar el proceso, entonces tenemos un primer modo de aprehensión sensible”<sup>90</sup>. Se trata en este caso de la *aprehensión de estimulidad*. Nos referiremos a ella en lo que sigue.

## 1.2. LA APREHENSIÓN DE ESTIMULIDAD

En primer lugar, según hemos dicho, la impresión tiene tres momentos constitutivos. Preguntaremos por la índole estructural de la impresión en esos tres momentos. Para ello relacionemos una vez más la impresión con cada uno de aquellos momentos que la constituyen.

### *La afección*

Dice, Zubiri: “La impresión tiene siempre un momento de afección. Pues bien, la impresión que consiste en determinar por afección el proceso de respuesta es lo que llamamos *estímulo*”<sup>91</sup>. Tras un necesario rodeo hemos vuelto al planteamiento original: ¿qué entendemos por *estímulo*? y ya lo hemos respondido, lo que determina por afección el proceso sentiente. Esto se ve más claro en el caso del animal, pues éste recibe estimulaciones de las cosas, tanto externas como internas. El hombre también padece afecciones estímúlicas, pero, paralelamente a ellas es posible constatar otro proceso que distancia significativamente a éste de todo animal. Esto lo tendremos que ver después. Sin embargo, desde ya digamos que *estímulo* es un concepto estrictamente vinculado a otro concepto más importante para nosotros: me refiero a la noción de *sentir*. Esto lleva a Zubiri a subrayar: “‘estímulo’ es la formalidad propia y constitutiva del sentir en cuanto tal; lo sentido *qua* sentido es siempre y sólo estímulo”<sup>92</sup>. Incluso añade a estas líneas lo siguiente: “La teoría de la sensibilidad no es sino la teoría de la ‘estimulidad’”<sup>93</sup>.

Veamos el proceso sentiente tal como se manifiesta en el animal.

Existen dos momentos esenciales de todo estímulo:

- a) el ser suscitante de una respuesta y
- b) el estar estimulado, afectado el viviente por tal estímulo.

Este segundo momento es tan o más importante que el anterior, dado que es posible aprehender un estímulo (Zubiri habla del dolor de muelas) sin que el aprehensor esté realmente padeciendo tal afección. Es necesario, pues, que la estimulación sea sentida por el viviente.

Pues bien, la afección estímúlica es propia de todo ser vivo aunque el sentir admite diversas modalidades según sea el viviente de que se trate. No está de más añadir que el estímulo se agota en este afectar al sentiente de modo que tan sólo se limita a determinar el proceso de respuesta.

Dentro del fenómeno de la afección encontramos una notable diferenciación.

90 Ibid., pág. 48.

91 Ibid.

92 Zubiri, X.: SE, pág. 119.

93 Ibid.

Por ahora, tan sólo nos referiremos a la afección estímúlica. De ella surge el concepto de *aprehensión estímúlica*. Así nos dice, Zubiri, lo siguiente: “cuando esta afección estímúlica es ‘meramente’ estímúlica, esto es cuando no consiste sino en ser suscitante, entonces esta afección constituye lo que llamaré afección del mero estímulo en cuanto tal. Es lo que llamo aprehender el estímulo *estímúlicamente*”<sup>94</sup>. En este ejemplo, clarificaremos la idea. Dice Zubiri: “Cuando se aprehende el calor *tan sólo* como algo calentante, diremos que se ha aprehendido el calor como mero estímulo, esto es como algo que es tan sólo determinante térmico de una respuesta”<sup>95</sup>. Es decir, es posible una aprehensión meramente estímúlica. No es la única forma, de aprehender algo, por cierto, pero es de la que estamos hablando.

Pasemos al segundo momento de la impresión.

### *La alteridad*

La impresión es también alteridad. Sin embargo, como ya hemos definido este concepto, podemos preguntarnos qué papel juega ésta en la aprehensión estímúlica o ‘meramente’ estímúlica. Nos dice Zubiri: “En la afección meramente estímúlica se hace presente la nota aprehendida pero como ‘otra’ que la afección misma, se hace presente su formalidad propia”<sup>96</sup>. Pues bien, preguntamos ahora ¿qué significa la palabra ‘otra’ en este contexto? Es la pregunta por la *formalidad de estimulidad*. Es la formalidad de alteridad del estímulo en tanto que mero estímulo: “La nota aprehendida como ‘otra’ pero en tanto en cuanto su alteridad consiste solamente en suscitar una determinada respuesta, constituye lo que llamo *signo*. La formalidad de estimulidad consiste precisamente en *formalidad de signitividad*”<sup>97</sup>.

Ahora bien, para evitar equívocos, diremos que el signo ni señala ni significa. Tan sólo signa. La signitividad pertenece a la nota aprehendida misma, de modo intrínseco y formal. De ahí que signo se diferencia tajantemente de señal. “Una señal es algo cuyo contenido es aprehendido por sí mismo y que ‘además’, por tanto extrínsecamente, ‘señaliza’”<sup>98</sup>.

Pero hemos dicho que el signo tampoco significa. Claro está que la significación va unida indisolublemente al lenguaje y este es propio del hombre. En el lenguaje, “la significación está añadida (...) a algunos sonidos (no a todos)”<sup>99</sup>. Pero el signo, en cambio, “no está añadido a nada sino que es la nota en el modo mismo de presentarse tal nota”<sup>100</sup>.

La diferencia entre el hombre y el animal es, desde esta perspectiva, inmensa. “Sólo el animal tiene signos, y sólo el hombre tiene significaciones. En cambio el animal y el hombre tienen ambos señales, pero de carácter distinto”<sup>101</sup>. En el animal tan sólo se dan señales signitivas. Usa notas-signo como señales las cuales se erigen en fundamento de todo posible

94 Zubiri, X.: IS, págs. 48-49.

95 Ibid., pág. 49.

96 Ibid.

97 Ibid.

98 Ibid., págs. 49-50.

99 Ibid., pág. 50.

100 Ibid.

101 Ibid.

aprendizaje. Las señales para el hombre, y esto consignémoslo en seguida, son realidades señalizantes. Se trata, sin embargo, de las notas y hemos hablado de ellas en función de señales. Preguntamos, pues, qué es signo. La respuesta nos la da el mismo Zubiri “Algo es formalmente signo y no simple señal cuando aquello a lo que el signo lleva es una respuesta animal. Signo consiste en ser *un* modo de formalidad del contenido: la formalidad de determinar una respuesta. Y la signación consiste en mera determinación signitativa de esta respuesta. Pero además, en segundo lugar, no se trata de ‘conocimiento’, sino de ‘sentir’, de aprehender impresivamente: es sentir algo como signante”<sup>102</sup>. Para mayor claridad, valgan estas otras definiciones: “Signo es, pues, la formalidad de alteridad del mero estímulo de respuesta. Es el modo como lo sentientemente aprehendido queda como mero suscitante: es la signitividad”<sup>103</sup>. Para la noción de signar, dice Zubiri: “es determinar sentientemente de un modo intrínseco y formal una respuesta”<sup>104</sup>. Por último, sobre la aprehensión de estimulación, nos dice: “Y aprehender algo en mera alteridad signante o signitativa, es en esto en lo que consiste la aprehensión de estimulación”<sup>105</sup>.

Vamos al tercer momento de la impresión.

### *La fuerza de imposición*

Lo primero que debemos decir del signo, en cuanto posee una independencia puramente signitativa, es que es un *signo objetivo*. En este contexto, *objetivo* es tan sólo “la mera alteridad signitativa respecto al aprehensor en cuanto se impone a éste”<sup>106</sup>. El signo, pues, se impone al animal como signo objetivo. Es esa objetividad misma lo que hace que el signo se imponga al animal. La vida animal, es, entonces, vida en signos objetivos. Y este sentir de signos objetivos es lo que Zubiri denomina *puro sentir*. Así nos lo dice: “Las impresiones del animal son meros *signos objetivos* de respuesta. Aprehenderlos como tales es lo que llamo *puro sentir*, puro sentir consiste en aprehender algo como mero suscitante objetivo del proceso sentiente. En el puro sentir, la impresión sensible es, pues, *impresión de estimulación*. En ella, aunque la nota sea un *alter*, es un *alter* cuya alteridad misma consiste en pertenecer signantemente al proceso sentiente y, por tanto, en agotarse en él”<sup>107</sup>.

De este modo se ha caracterizado la vida animal en lo que respecta a su habitud, pero hemos de decir todavía algunas cosas más.

### *Los grados diferenciales de la estimulación*

El ser afectado por estímulos es propio de todo ser vivo. A esto le llamaremos susceptibilidad. Es un grado diferencial de la estimulación. El más elemental, por cierto. Veamos los

---

102 Ibid., pág. 51.

103 Ibid., págs. 51-52.

104 Ibid., pág. 52.

105 Ibid.

106 Ibid.

107 Ibid., págs. 52-53.

demás. Para ello es preciso volver a los momentos de la estimulación. Son tres: un tono vital donde recae el estímulo, una agresión del estímulo y una respuesta efectora con la que el ser vivo responde a la alteración que se le ha producido. Zubiri nos confirma que en toda célula se efectúa este proceso. Sin embargo, el animal ha hecho de la estimulación una función especial, diferencial. Tal cosa ocurre con las *células nerviosas*. La célula nerviosa está especializada en estimular; “esto es, confiere una cierta autonomía a la función estimulante dentro del animal, una autonomía por la que su tono vital cobra un carácter en cierto modo distinto del del vegetal, y por la que transmite con gran rapidez el impulso estimulante. Es lo que he solido llamar “liberación biológica del estímulo”<sup>108</sup>. A esta liberación biológica del estímulo es a lo que Zubiri designa con el nombre de *sentir*. Es esta una primera definición de sentir que tendrá que ser completada más adelante. Es importante, además, hacer notar que la célula nerviosa no crea la función de sentir, sino que, como hemos dicho, se ha especializado en ello solamente. Al sentir en cuanto tal, en forma estricta, no pertenece el nivel de la *susceptibilidad*, pero sí el de la *sentiscencia* y el de la *sensibilidad*. La *sentiscencia* constituye un grado elemental. Es una especie de sensibilidad difusa propia de animales poco desarrollados. No ocurre lo mismo con la sensibilidad que es propia de animales desarrollados, poseedores de un sistema nervioso más o menos central, en centralización creciente.

Se dan, pues, tres grados diferenciales de la estimulación:

- a) Susceptibilidad.
- b) Sentiscencia.
- c) Sensibilidad.

El sentir, propiamente tal, lo constituyen los dos últimos.

Ahora bien, Zubiri nos dice que todo sistema nervioso mantiene en unidad los tres momentos constitutivos de toda estimulación los cuales son alteración del tono vital, recepción y afección. Y es justamente en la unidad intrínseca y radical de estos momentos en la que consiste el fenómeno del sentir. Esta unidad del sentir se va modulando en la escala zoológica ascendente, con lo cual se va perfeccionando y enriqueciendo el psiquismo animal. Esta modulación o complicación se escinde en dos vertientes: por un lado, los receptores y efectores se van especificando en cada especie (‘no todos los animales tienen los mismos sentidos’). Por otro, “se va produciendo un incremento (que llega a ser enorme) no precisamente en la cualidad de las estimulaciones, pero sí en lo que he llamado su unidad formal”<sup>109</sup>. X. Zubiri alude a un incremento en la función de formalización: “En el incremento de esta función de formalización es donde se halla la riqueza de la vida ‘psíquica’ del animal”<sup>110</sup>. Tenemos que detenernos en esta idea de formalización todavía un poco más.

Digamos que la formalización concierne al proceso sentiente entero. La índole de lo aprehendido determinará la índole del proceso sentiente mismo. Los momentos del proceso sentiente ya los hemos enumerado y explicados. No está de más recordarlos.

Dijimos que son tres: suscitación, alteración del tono vital y respuesta.

Ahora bien, hemos visto la noción de formalización cuando tratamos la suscitación. La formalización, entonces, se manifestaba en el momento de alteridad por el cual un con-

108 Zubiri, X.: HRP, pág. 14.

109 Ibid., pág. 15.

110 Ibid.

tenido *quedaba* frente al viviente como *algo otro* e independiente de la afección misma. Pero hubimos de completar esta primera idea. Dijimos, pues, que la formalización más que una acción encarnaba un *mero quedar* del contenido de una nota, en una u otra forma, en una cierta formalidad. *Formalización*, luego, estaba constituido por la unidad de contenido y formalidad. Consistía en un mero quedar en una formalidad propia. Así se mostraba la formalización en el caso de la suscitación.

Veámosla, ahora, al nivel de la respuesta.

La capacidad de coordinar movimientos en un animal superior es producto de una formalización. “La lesión, de la índole que fuere, que en un animal superior como el hombre produce alteraciones de coordinación, no produce una parálisis. No todos los animales tienen una misma estructura de formalización motora”<sup>111</sup>. La formalización también se da de cara al tono vital. Así, el bienestar o malestar generales, cobran por formalización matices propios, un modo de sentir determinado, en una u otra dirección, etc. Concluye, Zubiri: “La formalización concierne, pues, al sentir entero en cuanto suscitación, en cuanto modificación del tono vital y en cuanto respuesta”<sup>112</sup>.

Hemos dicho que por razón de la formalización un contenido queda en un cierto respecto frente al viviente, en una cierta formalidad que es la que decide sobre la totalidad del proceso sentiente. Pero hemos visto además que la formalización está presente en todo el proceso. Ahora bien, cuando hablamos de alteridad, dijimos que lo *otro* de la impresión quedaba como algo *autónomo* respecto del sentiente. Sin embargo, tal autonomía lo es de modo relativo. Dependerá mucho del nivel o grado de esa autonomía el grado de variedad en la respuesta animal. La mayor o menor alteridad (autonomía) de lo aprehendido produce un mayor o menor despegamiento del animal frente a los estímulos. Este mayor despegamiento (por incremento de la función de formalización) ocasiona la riqueza de la vida toda del animal, pues, abre una mayor cantidad de posibles respuestas.

La formalización permite autonomizar los tres momentos del proceso sentiente entre sí. Permite, por lo tanto, hablar de los tres momentos por sí mismos, sin embargo, tal autonomización no llega a destruir tal unidad momentual del proceso de sentir. Para el animal, por mucha autonomía que haya, propiciada por la formalización, siempre tendrá ante sí signos objetivos y nada más. Esto lo veremos a continuación.

Hemos tratado en estas líneas la aprehensión estímúlica en el animal y hemos visto cómo, a pesar de toda la riqueza animal, éste está moviéndose siempre entre signos objetivos y le es imposible cruzar ese umbral.

Pero, preguntamos: ¿es también este el caso del hombre?, ¿es la aprehensión humana meramente estímúlica? Cierto es que el hombre también aprehende estímulos, pero la pregunta es ¿aprehende solamente estímulos?, ¿se conduce por la vida igual que el animal? Debemos, si queremos ser honestos, responder negativamente. No. El hombre tiene otro modo de conducirse. Las cosas para el ya no son signo, sino realidades. El mismo estímulo para el hombre es algo más que objetividad, es realidad. Realidad es un concepto que aún no hemos definido. Llegaremos a él. Lo cierto es que entre el animal y el hombre hay una distancia que es preciso especificar.

111 Zubiri, X.: IS, pág. 40.

112 Ibid., pág. 41.

## 2

## EL SENTIR INTELECTIVO

## 2.1. LA IDEA DE HIPER-FORMALIZACIÓN

Comienza Zubiri arriesgando una hipótesis: “A lo largo de la serie zoológica, gracias a la formalización, el animal va sintiendo sus estímulos como ‘nota-signo’, cada vez más independientes del animal mismo; esto es, siente el estímulo como algo que va estando cada vez más despegado del aprehensor. Pero esta formalización llega a un punto por así decirlo extremo. El estímulo se ha ido presentando finalmente como algo tan independiente del animal, tan alejado de él, que acaba por ‘quedar’ totalmente despegado de la formalización se ha trocado en *hiper-formalización*. El hombre es este animal hiperformalizado”<sup>113</sup>. Las consecuencias derivadas de esta transformación o ‘despegamiento’ son fácilmente previsibles.

En primer lugar, el estímulo deja de ser un signo objetivo, ya que “ser signo consiste en ser algo signitivamente pegado al animal”<sup>114</sup>. Ahora bien, este despegamiento hace que se produzca una *distancia* entre el hombre y las cosas que le rodean. Por ello dice Zubiri: “El hombre es el animal de distanciamiento”<sup>115</sup>. Pero se trata de un distanciamiento en las cosas. No es alejamiento. Así nos lo dice: “Distanciamiento no es alejamiento; esto sería imposible. No es alejamiento ‘de’ las cosas, sino distanciamiento ‘en’ ellas. ‘Distanciamiento’ es un modo de estar en las cosas. Por ello al hombre le puede suceder lo que nunca puede suceder a un animal: sentirse perdido en las cosas”<sup>116</sup>.

En segundo lugar, se produce a causa de este despegamiento una quiebra, en la unidad propia de estimulidad, lo que produce una apertura. “La hiperformalización ha abierto la clausura de los estímulos a una formalidad no estimúllica”<sup>117</sup>.

Una tercera consecuencia es sumamente fundamental, pues se trata del tránsito del mero estímulo a la realidad. Dice Zubiri que el estímulo “al dejar de ser un signo, se presenta en una formalidad distinta: la ruptura de la signitividad es la presencia de algo ‘en propio’. Es lo que he llamado reidad. La nueva formalidad ya no es independencia objetiva sino reidad. El estímulo mismo ya no es ‘nota-signo’, sino ‘nota-real’. Es una diferencia no gradual sino esencial. La hiperformalización es el paso de la independencia objetiva a la reidad”<sup>118</sup>. Si utiliza Zubiri este término es para diferenciarlo de aquel concepto de realidad por el cual se entiende lo real como aquello que está más allá de la aprehensión. No se trata de mentar la realidad en ese sentido sino en cuanto formalidad. Formalidad implica un quedar algo en la

---

113 Ibid., págs. 69-70.

114 Ibid., pág. 70.

115 Ibid.

116 Ibid.

117 Ibid., pág. 71.

118 Ibid.

aprehensión misma. En lo que a nosotros nos interesa se trata de realidad en este sentido de formalidad. *Reidad* es la nueva formalidad en que la cosa se manifiesta en lo que es, 'en propio'. Tan sólo por salvar el equívoco que puede surgir en el seno de este concepto de realidad es por lo que Zubiri introduce esta novedad. Por lo tanto, *reidad* es realidad en formalidad. Conforme a esta formalidad, el contenido queda presente en la impresión como algo anterior a la impresión misma. Sobre esto nos extenderemos más adelante.

Todavía otra consecuencia podemos advertir.

La respuesta del animal humano, por la hiperformalización, no asegura su adecuación, pues, para él los signos que provocaban la respuesta animal han dejado de tener validez. El hombre es un animal 'hiper-signitivo'<sup>119</sup>.

Por último, por la razón anterior el hombre debe determinar su respuesta "en función de la realidad misma del estímulo, de lo que ha aprehendido, y de su propia aprehensión real. El hombre *elige intelectivamente* su respuesta. Elegir es determinar una respuesta en la realidad y según la realidad: es, si se quiere, selección no 'signitiva' sino 'real'<sup>120</sup>. Con esto queda claro que libertad propiamente tal es un concepto solamente aplicable al hombre, pues, sólo en él es posible la elección en la determinación de su conducta. Zubiri quiere dejar bien presente que la hiperformalización es un principio estructural y, por lo tanto, es una estructura del animal humano entero afectándole también orgánicamente y es la resultante de un proceso de índole morfogénica: "Este proceso no constituye la aprehensión de realidad, pero es lo que intrínsecamente y formalmente abre el ámbito de esta aprehensión. La aprehensión así hiperformalizada es justo la impresión de realidad"<sup>121</sup>.

Habíamos dicho y ahora lo hemos reiterado que, para Zubiri, el cerebro es principalmente el 'órgano de la formalización'. Trabajaremos un poco esta idea en lo que sigue.

## 2.2. EL CEREBRO HUMANO

Sobre la formalización y la hiperformalización ya hemos hablado. Veamos ahora en qué relación se encuentra el cerebro con este proceso formalizador. Una vez más en este estudio vemos cómo para Zubiri los logros científicos son importantes. Esta idea de la hiperformalización y de la formalización encuentran una base fisiológica indiscutible. La inteligencia misma surge de la hiperformalización cerebral, por lo que posee primariamente también una función biológica que es la de sostener al hombre en la existencia.

Hemos visto cómo la formalización se encuentra en todos los momentos del proceso sentiente y que también pende de estructuras nerviosas. Luego también la formalización así como la especificación de los receptores consiste en una función fisiológica: "ciertas áreas corticales del cerebro son simplemente formalizadoras, por ejemplo, las áreas motrices frontales"<sup>122</sup>. Los actuales estudios de fisiología que tratan el tema del cerebro aceptan de buen grado la innovación zubiriana. Así, por tomar un caso, haciendo un análisis del

---

119 Ibid., pág. 72.

120 Ibid.

121 Ibid., págs. 73-74.

122 Zubiri, X.: HRP, pág. 17.

significado psicológico del cerebro es posible llegar a las siguientes conclusiones:

a) “el cerebro es un órgano intrínsecamente activo, y no un sistema reactivo tan sólo”<sup>123</sup>. La inmensa cantidad de descargas tónicas que generan las neuronas así como también aquellas otras que en parte son generadas por los propios sentidos hacen decir a este autor: “El *dinamismo interno* es, pues, la primera nota radical que caracteriza al órgano básico del psiquismo”<sup>124</sup>.

b) “La actividad cerebral tiene una actividad *retroactiva* apropiada de sí misma”<sup>125</sup>. Esto a nosotros nos interesa mucho más. Cito el párrafo entero: “Luego, como ha señalado Sherrington, su función es indiscutiblemente integradora o unificadora. Si el cerebro desempeña un cometido notorio es, por supuesto, este de conferir el carácter de *totalidad* bien integrada a un conjunto de elementos tan astronómicamente diversos y numerosos que sólo así, bajo la forma de sistema hiperformalizado (Zubiri), pueden coexistir en unidad”<sup>126</sup>.

c) La plasticidad cerebral, capaz de sistematizar 10.000 millones de neuronas y la flexibilidad para crear configuraciones funcionales que el organismo pueda necesitar en un momento dado: “La equipotencialidad es, entendida así, otra de las notas distintivas de la actividad cerebral”<sup>127</sup>.

d) Se trata de una equipotencialidad selectiva que se actualiza en función de las necesidades del organismo en un momento dado. “La plasticidad del cerebro opera al servicio de unos fines vitales, esto es, en forma de *equifinalidad*. Lo cual equivale a declarar que la *propositividad* (...) constituye otro de los atributos, quizá el más radical, de la función del cerebro. Adecuar respuestas a estímulos *para* cumplir unos fines supervivenciales o de desarrollo de la calidad vital es lo que, en última instancia, hace en realidad el cerebro”<sup>128</sup>.

e) “Por último, esta función presenta la peculiaridad de ser consciente; la *conciencia* es, efectivamente, la propiedad que remata y confiere a todas las notas anteriores su calidad psíquica más señera” (...) “Inmersa, desde luego, en el seno de la historia, esta conciencia es la forma suprema que alcanza el proceso de subjetivación que el cerebro del hombre hace posible pero no agota. Fundada en él, pero abierta a la cultura, la conciencia humana presenta la peculiaridad de conocer su origen y a la vez de saberse en cierto modo inderivable y sustantiva, esto es, relativamente absoluta y capaz de reobrar sobre sus propios fundamentos, como *conciencia personal*”<sup>129</sup>. Hasta aquí estas citas.

No deja de ser interesante destacar como este autor ha asimilado alguno de los conceptos típicamente zubirianos (el hombre como ser relativamente absoluto); sin embargo, para lo que nos interesa, confirmado está por la ciencia el vocablo de formalización e hiperformalización.

Un estudio profundo sobre estos conceptos los ha llevado a cabo Ignacio Ellacuría en

---

123 J. L. Pinillos: *Principios de psicología* [PP], pág. 104.

124 Ibid.

125 Ibid.

126 Ibid.

127 Ibid.

128 Ibid.

129 Ibid., pág. 105.

su artículo ‘Biología e Inteligencia’<sup>130</sup>. En él, este autor ha hecho una enumeración de nueve características estructurales de la formalización. Tales son: 1) unidad formal, 2) con figura propia, 3) clausura propia, 4) unidad autónoma, 5) que puede vagar de una situación a otras, 6) presupone articulación de impresiones, 7) posibilita un comportamiento unitario, 8) despliega esa unidad de diversos momentos enriquecidos, 9) permite no quedar sumergido en la pura fuerza inmediata del impulso”<sup>131</sup>. Estas características han sido desarrolladas por el mismo autor en otro artículo suyo denominado ‘La idea de estructura en la filosofía de Zubiri’<sup>132</sup>. Allí plantea temas que ya hemos tratado, pero enfocados desde una óptica más específica. Así por ejemplo, cuando trata de la presencia de la formalización en los momentos del proceso sentiente. Ellacuría enfoca esta problemática desde la función cerebral, netamente formalizadora. Desde esta perspectiva, lo que este autor hace es completar la idea de lo que viene a ser el cerebro para Zubiri.

El cerebro humano abre la posibilidad de un campo al amplificar el sistema de organización de los receptores. Este sistema de organización es justo la formalización. Esta formalización a nivel de la percepción actúa del siguiente modo: “En la corteza cerebral los impulsos van a centralizarse de modo que constituyen una percepción sistemática, es decir, algo de carácter concluso y total. Se acota el campo perceptivo y se logra una constelación específica. Hay ya una cierta formalización fija dada por las estructuras anatómicas y fisiológicas, pero en despliegue temporal la estricta formalización supera en sistematismo al sistema de constelaciones inmediatamente recogidas. Más aún, la formalización no es tal de una vez por todas, sino que el animal tiene que construir para cada caso y situación una constelación unitaria. En este sentido, la formalización expresa el máximo de individualización de los estados sensitivos del animal, y no puede explicarse por mera asociación”<sup>133</sup>.

En el campo motor, el cerebro produce una ampliación que conlleva la esquematización del movimiento. Esta esquematización “permite la acomodación progresiva, pues está comprobado que la corticalización creciente posibilita una mayor esquematización del movimiento. Si en la percepción la obra del cerebro consiste, sobre todo, en formalizar el contenido de la estimulación; por lo que toca a la respuesta motriz formaliza mediante una esquematización motriz”<sup>134</sup>.

Por último, el tono biológico, formalizado en la corteza, puede plasmarse en tonos distintos dando lugar a los afectos del animal. Estos afectos constituyen la formalización del tono vital. También el cerebro cumple un papel importante en este momento: “Respecto del tono vital, el cerebro complica las diferencias, las estabiliza e integra, de suerte que las distintas fluctuaciones no alteren su estructura básica. Especifica también en unidades distintas los diferentes estados afectivos. Es en concreto el lóbulo frontal quien formaliza una cierta estabilidad del tono vital, lo cual permite organizar el carácter protentivo de la serie

130 En *Realitas III-IV*, págs. 281-335.

131 Ellacuría, I.: BI, págs. 301-302.

132 En *Realitas I*, págs. 71-139.

133 Ellacuría, I.: IEFZ, p. 74.

134 Ibid., págs. 74-75.

de movimientos que constituyen la conducta. Si esto se rompiera, el animal se perdería en la versatilidad<sup>135</sup>.

Estos tres niveles entendidos como una unidad, nos llevan a una idea que ya hemos mencionados anteriormente y es aquella que afirma que a mayor formalización, mayor es la cantidad de respuestas posibles por parte del animal.

Estas ideas, en su mayoría expuestas en un curso que realizó Zubiri entre los años 1950-1951 llamado 'Cuerpo y Alma', fueron completadas en sus obras posteriores, pero es importante señalar como ya en esta época estos temas preocupaban a nuestro filósofo.

La conducta del animal está totalmente determinada por el grado de formalización de que aquel es capaz. El problema de la formalización, ya lo hemos dicho, es puramente fisiológico. Así, respecto de ésta, se nos dice: "esta función es puramente fisiológica, tan fisiológica como cualquier otra función nerviosa y, por tanto, nada 'mental' en sí misma. El grado de formalización es algo que en principio depende del desarrollo del sistema nervioso y, en particular, del cerebro"<sup>136</sup>.

La pregunta que ahora tenemos que hacernos es ¿de qué modo se efectúa la aparición del cerebro dentro de la totalidad fisiológica del organismo? Incluso la pregunta puede revestir un carácter más radical: ¿Cómo la aparición del cerebro hace entrar en juego la psique como elemento constitutivo de la totalidad psico-fisiológica del organismo?

Zubiri en 1950-1951 se aproximó a este problema desde la perspectiva ontogenética. Sin embargo, antes de penetrar en este problema es menester hacer algunas recapitulaciones sobre lo ya dicho, para retener ciertas ideas de vital importancia en orden a lo que viene.

Tratamos de la idea de *formalización* y dijimos entonces que ella mentaba *un modo de quedar* de lo dado en la impresión. Dijimos también que de este modo de quedar dependía el proceso sentiente entero del animal. Podía ser este modo de quedar un hacerse presente lo dado en forma puramente estímulo que fue lo que llamamos la *aprehensión de estimulidad*. Este tipo de aprehensión es una modalidad de la *aprehensión sensible*, no la única, por cierto. Hay otra en que lo dado ya no se presenta en la impresión de modo puramente estímulo. Merced a un proceso de índole morfogenética se va produciendo un progresivo despegamiento del estímulo respecto del aprehensor que culmina con la sustitución de la nota-signo por una nota real. *Reidad* es, pues, una nueva formalidad: la aprehensión de lo *en propio* como tal. Lo que se aprehende entonces en esta nueva formalidad ya no es mera independencia objetiva sino reidad, lo dado como algo *en propio*. Este salto, dijimos, no es de índole gradual sino esencial y marca la distancia insalvable que separa al hombre del animal. A este proceso dinámico que lleva desde la aprehensión estímulo a la impresión de realidad o reidad, que por ahora consideraremos sinónimas, es a lo que mentamos con la palabra *hiper-formalización*. Por la hiperformalización el hombre no queda unívocamente determinado por sus estímulos, sino que al quedar tan despegado de ellos le es posible enfrentarse a ellos desde sí mismo. Lo dado en la impresión al hombre ya no son solamente estímulos, pues, merced a la distancia que le separa de ellos, su aprehensión sensible es aprehensión de *cosas, realidades* en el lenguaje zubiriano.

Pues bien, a esta aprehensión de las cosas como reales es a lo que Zubiri denominó

---

135 Ibid., pág. 75.

136 Ellacuría, I.: BI, pág. 302.

intelección. Intelección es también un modo de sentir, pero se trata de un sentir la cosa como real. Por ello no es posible entender estos conceptos de sentir e inteligir como conceptos opuestos y distantes. Todo inteligir para el hombre es sentir y todo sentir es también, para él, inteligir. La impresión de realidad es lo que caracteriza al hombre de todos los demás animales y fue por lo mismo por lo que Zubiri denominó al hombre ‘animal de realidades’. Ya tendremos ocasión de volver sobre esto mucho más detenidamente en el transcurso de este trabajo.’

Lo que para nosotros es de interés en todo lo dicho en estas líneas es la importancia que Zubiri le atribuye al cerebro como órgano formalizador. Él es el órgano que con su aparición permitirá la accionalidad de la psique en la totalidad psico-fisiológica del hombre de un modo dominante. Comprender bien esto es esencial para el correcto entendimiento de lo que viene. Por ello, es necesario detenernos aunque sea sólo un momento en esta idea.

Vamos a comenzar citando un texto, aunque extenso, bastante revelador de lo que implica esta idea de la hiperformalización.

Dice así: “Cuando la formalización se convierte en hiperformalización, el elenco de respuestas queda indeterminado por su misma complejidad, con lo cual el hiper-animal no encuentra, por su misma riqueza, la respuesta adecuada; pierde viabilidad biológica. Queda así exigida una nueva función, la función de inteligir, que deja situado al animal ante la ‘realidad’ del estímulo; con ella el animal inteligente puede hacerse cargo de la situación de otra manera, al enfrentarse no con los ‘meros’ estímulos, sino con los estímulos ‘reales’. La función de inteligir, la inteligencia propiamente tal, aparece así, primeramente, como una función biológica y seguirá siendo siempre una función biológica, pero esta función deja al animal situado en el ámbito de la realidad; con lo cual, a diferencia de lo que acontece con el animal, la vida del hombre no es una vida enclavada, sino constitutivamente abierta”<sup>137</sup>. En esta cita, los conceptos de inteligir, hiperformalización, estar en realidad y apertura como condición de su posibilidad logran una especial unidad. Enfatizaremos una vez más la importante función cerebral por la que la inteligencia humana es capaz de habérselas con lo real.

Ontogenéticamente es el hombre una estructura constituida por dos notas esencialmente coimplicadas: *organismo* y *psique*. Ahora bien, desde el primer momento de la concepción, el hombre, reducido a una mera ‘célula germinal’ posee ya en sí todas sus estructuras fundamentales, sus notas constitutivas por lo que tal germen es de por sí ya una *realidad humana*. (Las consecuencias éticas de esta postura, en lo que no vamos a entrar ahora, son fácilmente previsibles). Tal germen es ya un hombre, sólo que un hombre germinante. Pues bien, en esta célula germinal se encuentran, como hemos dicho, todas las notas constitutivas de la sustantividad humana. Tenemos así, por un lado, la totalidad de notas fisicoquímicas y, por otro, las notas psíquicas constitutivas que hacen de este germen un *plasma germinal*. Plasma germinal aquí debe entenderse como unidad sistemática de célula germinal y de psiquismo en germen.

Hay, pues, desde un principio, una sola actividad psico-orgánica en el plasma. Sin embargo, y en esto huelga enfatizar la originalidad del pensamiento zubiriano, tal actividad presenta un carácter especial. La define la noción de *dominancia*. Esta noción no se limita a fundar la relación alma-organismo, pero en ella establece su máxima primariedad. Implí-

137 Ellacuría, I.: IAZ, pág. 104.

citamente, Zubiri la señala, en estas líneas: “Desde el primer momento de su concepción, el plasma germinal lleva ‘en sí’ el alma entera. Y en su primera fase genética, es el plasma quien va determinando la *psyche*. Solamente en fases muy posteriores es el psiquismo ‘superior’ quien puede ir determinando al organismo. La función de formalización interviene en ese momento”<sup>138</sup>. Aunque más adelante trataremos esto con mayor atención, la noción de dominancia recién mentada puede servirnos para explicar cómo debemos entender, en una primera instancia, esta idea de actividad que le atribuimos al plasma germinal.

Es posible discernir en el plasma dos tipos de actividad; una dominante y otra pasiva aunque no por ello menos activa que la anterior. Sin embargo, durante el primer tiempo de vida del plasma la actividad físico-química resulta ser dominante sobre la actividad propiamente psíquica. Nos dice Ellacuría: “Ya en esta actividad germinal está presente lo psíquico, pero como actividad pasiva; esto es, conformándose activamente por su unidad estructural con las otras notas, de suerte que en el plasma germinal hay una única actividad accional-pasiva del sistema psico-orgánico. En el plasma germinal la psique no ejercita acto alguno, sino que va conformándose pasivamente, en cuanto que se va configurando el único sistema total”<sup>139</sup>.

Hay, pues, dos actividades que van a una en la conformación de la totalidad psico-orgánica: “Hay así una estricta morfogénesis de la psique correspondiente a la morfogénesis celular; por esto, no hay sino una morfogénesis de un sistema psico-*orgánico* entero y unitario”<sup>140</sup>. Luego, no podemos hablar de una ‘producción’ de la psique en un momento dado, sino que desde siempre acompaña al viviente a pesar de que en sus primeros tiempos su actividad sea puramente pasiva, de conformación de su propio sistema interno.

Todas estas breves anticipaciones, importantísimas para nuestro problema, permiten que comprendamos el proceso morfogenético en el cual hace su aparición el cerebro del viviente y, en nuestro caso, del hombre. El cerebro no crea la psique a pesar de que su aparición coincida con la accionalidad operativa de ella. Y es que el cerebro abre la entrada en acción de la psique, “El cerebro no es el órgano en que comienza el psiquismo, sino el órgano en que, por hiperformalización, comienza a ser accional el psiquismo; acción sin la cual, como en el caso del paso evolutivo del animal al hombre, la vida del hombre ya no seguiría siendo normalmente viable”<sup>141</sup>. Con el cerebro, aparece para el animal la pura sensibilidad y para el hombre la inteligencia. En el caso del hombre, la inteligencia, por razón de la hiperformalización, entra en juego para hacerse cargo de los estímulos como realidades, por la inteligencia estamos en realidad y tratamos con realidades. La hiperformalización cerebral trae a presencia de un modo exigitivo la inteligencia para sacar adelante la existencia del viviente abandonado de la seguridad del estímulo. La función primera de la inteligencia es, entonces, primariamente biológica como ya habíamos dicho en otro momento.

El nivel inferior de la vida humana sostiene al superior, exigiéndolo de modo que el hombre, siendo un ser naturalmente dotado, no es pura naturaleza. Hay en él algo que surge como exigencia de su propio organismo al mismo tiempo que le eleva sobre toda organi-

---

138 Zubiri, X.: HRP, pág. 25.

139 Ellacuría, I.: IAZ, pág. 105.

140 Ibid.

141 Ibid., pág. 106.

cidad. La especificidad propia de la *impresión de estímulo* y la inespecificidad propia de la *impresión de realidad* encuentran en el cerebro su correlato fisiológico, pues, en su corteza es posible aprehender también dos tipos de actividad: “una muy específica, por depender de fibras muy especializadas para la recepción, para la asociación, para la afección, etc.; otra, que depende de fibras no especializadas, por lo que es un tipo de actividad inespecializado, en el sentido de que lo que le es propio es producir y mantener la actividad de la corteza en su conjunto, gracias sobre todo al sistema reticular. De esta inespecificidad pende la riqueza de la vida del animal”<sup>142</sup>. Especificidad e inespecificidad son dos momentos perfectamente articulados, residiendo la formalización justamente en aquella articulación. Cuando en ella es más rico el momento de inespecificidad sobre la actividad específica surge lo que hemos llamado *hiperformalización*. Esta hiperformalización es “lo que abre la entrada en acción del hacerse cargo de la realidad, es decir, de la intelección”<sup>143</sup>.

Por último debemos agregar que, dado que la intelección se constituye en la inespecificidad de la impresión de realidad, tal inespecificidad está rigurosamente articulada con la inespecificidad de la actividad cerebral de que hablábamos. Inespecificidad intelectual e inespecificidad neuro-funcional, por lo tanto, se coimplican estructuralmente. Por ello agrega Ellacuría: “La hiperformalización es positiva apertura a la inespecificidad intelectual por lo que la inespecificidad neuro-funcional es un momento de la aprehensión del estímulo como realidad; el otro momento es el momento intelectual. Ambos constituyen una sola y misma actividad. El animal humano no puede actuar en forma adecuada, no está en capacidad de actuar neurofuncionalmente sino haciéndose cargo de la realidad; esto es, intelectivamente, y no puede hacerse cargo de la realidad sino neurofuncionalmente”<sup>144</sup>.

### 2.3. LA APREHENSIÓN DE REALIDAD

*En sus sentidos* posee el hombre otro modo de aprehensión. Se trata de una aprehensión sensible, de una aprehensión en impresión, pero de un *modo diferente* de impresión.

Una primera diferenciación entre esta aprehensión y aquella otra meramente estímulo reside en que lo que aprehende ésta ya no es mero signo objetivo sino lo que es ‘en propio’, ‘de suyo’.

En esto es, efectivamente, en lo que consiste lo real, y, por ser ‘de suyo’ en aprehensión, realidad significará solo *formalidad* de realidad o de reidad. Si Zubiri nos habla de *reidad* es precisamente porque sólo está aludiendo a lo real en la impresión como ‘de suyo’. *Reidad* implica un simple ser ‘de suyo’. “Es el ‘de suyo’ de lo que está presente en la aprehensión. Es el modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física”<sup>145</sup>. No se trata, pues, de ir más allá de lo aprehendido en la aprehensión. Se trata “del modo como lo aprehendido ‘queda’ en la aprehensión misma”<sup>146</sup>.

---

142 Ibid., pág. 107.

143 Ibid.

144 Ibid., págs. 107-108.

145 Zubiri, X.: IS, pág. 58.

146 Ibid.

En la aprehensión de realidad se aprehende la cosa *realmente*. La independencia signitativa de la que hemos hablado se ha trocado en independencia de realidad. “Realidad es formalmente el ‘de suyo’ de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad”<sup>147</sup>. De todo esto se desprende que el concepto de realidad que está manejando Zubiri no se identifica con el de realidad en sí como podría entenderlo un realismo ingenuo. Pero tampoco está refiriéndose a alguna presunta realidad en mí, subjetiva, sino que se inclina más, por decirlo así, a la realidad en cuanto sentida con aquel desdoblamiento del que anteriormente nos hablara: *en* mí, pero *de* la cosa, en donde ese *de* se asume en el momento más originario de tal desdoblamiento. Zubiri es reiterativo a la hora de acentuar el carácter formal de lo real: “realidad es aquí una formalidad de lo inmediatamente presente, el modo mismo de ‘quedar’ presente la nota”<sup>148</sup>.

La variedad de características que definen la realidad como formalidad son enumeradas por Zubiri en cuatro puntos de suma importancia:

- a) “Primordialmente realidad es formalidad”<sup>149</sup>.
- b) “la formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión. Es la cosa la que por ser real está presente como real. Realidad es el ‘de suyo’”<sup>150</sup>.
- c) “La formalidad es por un lado el modo de quedar en la aprehensión, pero es por otro el modo de quedar ‘en propio’, de ser ‘de suyo’. Esta estructura es justo lo que fuerza a hablar no sólo de mi aprehensión de lo real, sino de la realidad misma de lo aprehendido en mi aprehensión”<sup>151</sup>.
- d) “Esta formalidad de realidad es, pues, (...), lo que lleva de la realidad aprehendida a la realidad allende la aprehensión”<sup>152</sup>.

No se trata de un llevar desde lo *no real* (inmanente) a lo real (trascendente). Este llevar “es un llevar de la realidad aprehendida a la realidad no aprehendida. Es un movimiento dentro de la realidad misma de lo real”<sup>153</sup>.

En estas cuatro características quedan suficientemente reflejadas las dimensiones más importantes de la aprehensión de realidad. Hemos de añadir, por último, que la cosa aprehendida por este acto es lo que técnicamente Zubiri denomina *cosa real*. Entramos, con la dilucidación de este concepto, de lleno al problema de la *cosa* en Zubiri.

Cosa, hemos dicho, es cosa real. No es la única forma de ser cosa, pero cuando hablamos de realidad aprehendida en impresión nos estamos refiriendo a la cosa real. Ahora bien, cosa real es cosa física. La verdad es que afirmar de la realidad que sea física no pasa de ser, al pensar de Zubiri, un pleonasma que sólo mantiene en vistas de su utilidad. Desde hace siglos, el vocablo físico ha sido asignado unánimemente a los seres inanimados.

---

147 Ibid., pág. 57.

148 Ibid., pág. 58.

149 Ibid.

150 Ibid.

151 Ibid., págs. 58-59.

152 Ibid., pág. 59.

153 Ibid.

Todavía hoy se suele hablar de física en ese sentido. Sin embargo, el vocablo en su sentido más originario, tuvo un alcance mucho más amplio. Démosle una breve ojeada a sus raíces etimológicas.

Si nos remontamos a la filosofía antigua, por ejemplo, más que designar el vocablo ‘físico’ un círculo de cosas, apunta a un modo de ser. Etimológicamente, proviene del verbo *phyéin*, el cual significaba ‘nacer, crecer, brotar’. Así nos lo dice Zubiri: “Como modo de ser significa, pues, proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace o crece”<sup>154</sup>. De este modo lo físico se opone a lo artificial ya que este último obtiene su ser de un principio extrínseco: la inteligencia humana. ‘Físico’, pues, apuntaba a lo que era con exclusión de toda intervención humana, lo ‘natural’. Más adelante, este vocablo sufrió una transformación: “De aquí el vocablo vino a sustantivarse, y se llamó *physis*, naturaleza, al principio intrínseco mismo del que ‘físicamente’, esto es, ‘naturalmente’, procede la cosa, o al principio intrínseco de una cosa, del que proceden todas sus propiedades activas o pasivas. Es físico todo lo que pertenece a la cosa en esta forma”<sup>155</sup>. Así, en un principio, lo físico no sólo abarcó lo meramente material, sino también lo biológico y lo psíquico: “Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo físico en este estricto sentido”<sup>156</sup>. Del mismo modo, en lo que respecta al inteligir, concepto fundamental de la filosofía de Zubiri, también, en cuanto acto, es de índole física y no meramente conceptiva. Justo de esta contraposición entre lo físico y lo conceptivo surge la idea de entender lo físico como real. “Físico y real, en sentido estricto, son sinónimos”<sup>157</sup>. Sucede, sin embargo, que también el vocablo real está hoy teñido de las más variadas connotaciones. Es por ello y sólo por ello por lo que prefiere Zubiri hablar de ‘realidades físicas’ o cosas ‘físicamente reales’.

El vocablo *físico* ha orientado definitivamente el pensar de Zubiri por la senda del realismo. De ello da muestra el hecho relevante de no oponerse este concepto al de *espiritual*. Físico se define en contraposición a ‘meramente intencional’, ‘mero sentido’, ‘ideal’, ‘lógico’, ‘predicativo’, etc. La intención de Zubiri al introducir este término ha sido la de impedir que se ‘volatilizara’ lo espiritual y quedara desprovisto de toda significación: “Lo que Zubiri trata es de evitar que se consume el proceso de ‘volatilización’ del ser espiritual que P. Ebner, Th. Haecker y G. Marcel, entre otros, supieron denunciar enérgicamente a su debido tiempo”<sup>158</sup>.

Así, pues, lo que entienda Zubiri por ‘físico’ “debe ser juzgado sobre el fondo de su oposición al esquema *ideal-fáctico*, que convierte la esencia en *mero modelo* y la existencia en *mero acto* de éste, quedando ambas despojadas de su correspondiente peso ontológico”<sup>159</sup>. Sin embargo, hacer del ente algo físico, no significa en absoluto tratar de cosificarlo: “No se trata, pues, de ‘cosificar’ el ente, sino de tomarlo en todo su rigor de tal, es decir, en

154 Zubiri, X.: SE, pág. 15.

155 Ibid.

156 Ibid.

157 Ibid., pág. 16.

158 López Quintás, A.: *Pensadores cristianos contemporáneos* [PCC], pág. 340.

159 Ibid., pág. 341.

su *densidad de realidad*, y estudiar su interna estructura”<sup>160</sup>. De este modo, el pensamiento zubiriano se instala definitivamente en lo real, pero, sobre esto, ya habrá ocasión de referirnos más extensamente.

Se trata, pues, para Zubiri, de analizar lo real desde lo real mismo. Una vez más surge el implacable imperativo: ¡a las cosas mismas! Esta es la vía por la que nos vamos aproximando a la idea de *cosa*. Pero, ¿qué son las cosas aquí? No digamos demasiado todavía.

Cosa es, en principio, para Zubiri, *cosa real*. Ir a las cosas es aquí ir a la realidad misma, a las cosas como realidades. El primer imperativo es, entonces aquí, arraigarse en lo real, atenerse a las cosas mismas en su realidad.

Ahora bien, no está de más aquí establecer la siguiente aclaración: de ningún modo Zubiri se está refiriendo a una concepción *cosista* de realidad. Si habla de cosa real, esta cosa no se identifica con ningún cosismo. Las cosas no deben ser entendidas como meros objetos susceptibles de manipulación. Ya en *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri rechaza tajantemente la arbitraria reducción que llevó el primigenio significado de *cosa* por la senda positivista del *hecho* y del *dato sensible*, aptos para todo tipo de manipulación. “Las cosas no son meros hechos susceptibles de clasificación y análisis, sino realidades que en el mismo constituirse como tales se auto patentizan al hombre, y lo envuelven en un ámbito originario de realidad”<sup>161</sup>.

Bien. Decíamos que se trataba de arraigarse en lo real, de atenerse a las cosas mismas. ¿Qué implica este *arraigo*? Pues, compromete al hombre con todas las realidades que permiten su realización humana y personal: “Lo real no se reduce, según Zubiri, a lo *cósmico-material* (asible, mensurable, posible objeto de verificación y control), antes abarca todo cuanto actúa en virtud de las propiedades que posee *de suyo*. El arraigo afecta, por tanto, a las relaciones del hombre con el *entorno*, cosas, seres vivos, seres personales, con la *Historia*, vista como un entramado de campos de posibilidades que se van constituyendo al hilo del tiempo, y con *Dios*, como realidad sustentante de la persona humana en su despliegue auto-configurador”<sup>162</sup>. Atenerse a las cosas mismas (entendidas las cosas como ámbitos de realidad) implica entonces asumir una actitud típicamente *creadora* (no manipuladora) frente a lo real, ‘creadora de nuevos y más amplios ámbitos’<sup>163</sup>.

Hemos tenido por fuerza que adelantar algunos conceptos y retrotraernos a otros para, de este modo, configurar una serie de caracterizaciones que debemos tener siempre en cuenta.

Configuraremos, en lo que sigue, un primer acceso a la idea de *esencia*.

Yendo a la *realidad* se hace necesario preguntarnos por su *esencia*: ¿en qué consiste la esencia de lo real? Vamos por partes.

La *esencia* constituye, en una primera instancia, el *qué* de algo: “En sentido lato, el

---

160 Ibid.

161 López Quintás, A.: *Filosofía Española Contemporánea* [FEC], pág. 198.

162 Ibid., pág. 196.

163 Ibid., pág. 197.

qué de algo son todas sus notas, propiedades o caracteres (poco importa el vocablo)”<sup>164</sup>. Es preciso, ya que se están empleando conceptos nuevos, definirlos ahora mismo.

Veamos lo que nos dice Zubiri respecto de la idea de *nota*: “Para no inducir a falsas ideas que podrían llevar el problema por una línea distinta de la que vamos a seguir, digamos de una vez por todas que al hablar de ‘notas’ tomo el vocablo en toda su máxima generalidad”<sup>165</sup>. La noción de ‘nota’ aquí empleada trasciende lo que por ella se entendió en la filosofía tradicional: la noción de *propiedad*, algo que *tiene* la cosa. “Aquí, en cambio, al hablar de ‘notas’ me refiero no sólo a estas ‘propiedades’ de la cosa, sino a todos los momentos que posee, incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse ‘aparte’ de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las ‘facultades’ de su psiquismo, etc.”<sup>166</sup>. Advierte, Zubiri que, por comodidad de expresión, hablará indistintamente de nota o propiedad, pero siempre les estará asignando el sentido amplísimo de su etimología: “todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella ‘en propiedad’, como algo ‘suyo’”<sup>167</sup>.

Con esto es suficiente.

Volvamos nuevamente a la caracterización que Zubiri nos estaba haciendo de la esencia en este primer sentido. Nos decía que la esencia estaba constituida por el qué de algo y éste, a su vez, involucraba todas las notas de la cosa. Se trata, como podemos observar, siempre, de la *esencia de la cosa*. Atendamos ahora a la disposición de estas notas en las que consiste el *qué* ya mentado: “Estas notas no flotan cada una por su lado sino que constituyen una unidad, no por adición exterior, sino una unidad interna, esa unidad en virtud de la cual decimos que todas esas notas son de ‘la’ cosa, y recíprocamente que ‘la’ cosa posee tales o cuales notas. Las notas poseen, pues, unidad y unidad interna”<sup>168</sup>. Retengámonos, para lo que viene más adelante, esta idea de *unidad interna*. No se nos escapa, tampoco, de lo anterior, la *anterioridad* de esta unidad respecto de sus notas, aun cuando ésta se limite a ser *principio unificador* de aquellas.

El *qué*, pues, caracteriza primeramente la esencia, engloba la totalidad de la cosa: “En esta dimensión latísima, el ‘que’ significa todo aquello que de hecho es la cosa real en cuestión con la totalidad de notas que posee *hic et nunc*, incluyendo este mismo *hic* y este mismo *nunc*. Así es como toda cosa nos está presente en su aprehensión primera y es en ella término de la función deíctica, esto es, de mera indicación nominal: es ‘esto’”<sup>169</sup>. Queda de este modo caracterizada la esencia en este primer y lato sentido, como un *quid deíctico*. A partir de esta consideración, la esencia es aquello que hace que un ‘algo’ cualquiera sea un ‘esto’. Pero esto es tan sólo el resultado de una primera consideración.

El qué de que hablamos, puede tener un sentido más restringido. Así, nos dice Zubiri, que en la *aprehensión simple* (‘aquella que incluye la aprehensión de una cosa real en otras’) la cosa mentada “presenta notas que rápidamente cobran una función caracterizadora o

164 Zubiri, X.: SE, pág. 19.

165 Ibid., pág. 108. De igual modo definió en IS la idea de *cosa*.

166 Ibid.

167 Ibid.

168 Ibid., pág. 19.

169 Ibid., pág. 20.

distintiva suya, a diferencia de otras notas que ella posee por así decirlo indistintamente de un modo real pero indiferente<sup>170</sup>.

Un nuevo concepto resulta de esta constatación: es el de *mismidad*. De este modo se refiere a él, Zubiri: “Es una aprehensión de la cosa como siendo ‘la misma’ a pesar de que varíen esas notas indiferentes; más aún, aprehenderlas como una nueva ‘variación’ de la ‘misma’ cosa, es algo congénere a la aprehensión de las notas como características ‘suyas’<sup>171</sup>.”

Es interesante observar el rol que juega en Zubiri este concepto de tan honda raíz fenomenológica. Es uno de los tantos que, más o menos retocados, dieron el gigante salto desde el pensamiento husserliano hasta el de Zubiri. Dejemos esto solamente apuntado.

Pues bien, esta ‘mismidad’ de la que aquí tratamos puede ser tanto de *clase* como *individual*. Lo que a nosotros nos interesa es el cambio que ha experimentado el *qué* esencial. Ya no se trata de una deixis, sino de una denominación. El que ya no mienta tan sólo a un esto, sino que compromete al individuo o a la clase misma. Es, pues, un *qué* de otra índole: “Este *quid* no abarca la totalidad de las notas que la cosa comprende *hic et nunc*, sino tan sólo el conjunto de aquellas notas que posee como propiedad distintiva suya y que no le son indiferentes, sino que constituyen su característica mismidad<sup>172</sup>.” Este *qué* ya no cumple una función deíctica sino denominativa. Y a este *quid* denominativo debería también llamársele esencia, pues, es un importante intermediario para comprender el tránsito que va desde la acepción de esencia como *quid deíctico* a la definición de un tercer sentido de ella, la determinación del ‘qué esencial’ de algo. Se trata, de acercarse aún más a esta mismidad y delimitar con algún rigor el alcance de aquellas notas que la constituyen. “Tenemos necesidad de saber dónde empiezan y terminan aquellas notas características de la mismidad, es decir, cuáles son las notas que tomadas en y por sí mismas, no solo caracterizan más o menos a una cosa para no confundirlas con otras, sino que no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es. A estas notas es a las que en sentido estricto debe llamarse notas esenciales<sup>173</sup>.”

Tratando de delimitar, pues, el alcance de las notas propias de la mismidad hemos terminado definiéndolas como *notas esenciales*. Teniendo claro lo anterior, es posible definir, más exhaustivamente, la noción de esencia: “el conjunto unitario de todas estas notas esenciales es a lo que en sentido estricto llamaré esencia<sup>174</sup>.” La esencia constituye, entonces, la unidad interna como principio unificador de las notas esenciales que reviste la cosa. Ahora bien, esta unidad siendo *interna*, es por lo ya dicho, *primaria* y *radical*. De este modo, frente a la unidad esencial, las notas no son sino los momentos a través de los cuales esta unidad se despliega. Este despliegue es *manifestación*, *realización*. La unidad se manifiesta en sus notas y no hay que buscarla tras de ellas. Más allá de las notas mismas no hay nada. La esencia, pues, se manifiesta, se realiza en sus notas. Ya que ella se realiza en las notas todas de la cosa, es claro también que funciona como principio de la totalidad de las notas de la

---

170 Ibid.

171 Ibid.

172 Ibid., págs. 20-21.

173 Ibid., pág. 21.

174 Ibid.

cosa y ya no tan solo de las notas esenciales, Al menos, las determina en algún sentido que está por verse.

Ahora bien, *porque* ya tenemos de la esencia una denominación por la cual sabemos de qué cosa se trata, es por lo que podemos desde ella preguntarnos *conceptivamente* por su esencia. *Podemos, entonces, saber lo que la cosa es, sin comprender conceptivamente en qué reside su esencia.* La cosa misma fuerza a buscar el concepto de su esencia propia.

Es hora de hacerse rigurosamente la pregunta por la esencia que es, en el fondo, “la pregunta por la unidad principal de la cosa real”<sup>175</sup>.

Decíamos que la esencia era, en lo fundamental, *unidad interna*. Pues bien, esta unidad posee dos caracteres igualmente fundamentales: “En primer lugar, es una unidad primaria, porque en ella las diversas notas no son sino momentos abstractos en que se despliega aquella unidad originaria. En segundo lugar, como no todas las notas que una cosa real posee *hic et nunc* le son esenciales, resulta que la esencia, frente a todo lo demás que tiene o puede tener o no tener la cosa, constituye en su unidad la realidad verdadera y principal: he aquí, pues, los dos caracteres que, por lo pronto, posee la esencia como unidad interna de aquello que no puede faltar a la cosa, que compete necesariamente a ella”<sup>176</sup>. Pues bien, así queda la esencia, en cuanto unidad, doblemente caracterizada: es *unidad primaria*, por un lado, y realidad *verdadera y principal* por otra.

Zubiri resume en cinco puntos las ideas ya expresadas sobre la esencia:

“1°. La esencia es un momento de una cosa real.

2°. Este momento es unidad primaria de sus notas.

3°. Esta unidad es *intrínseca* a la cosa misma.

4°. Esta unidad es un principio en que se fundan las demás notas (necesarias o no) de la cosa.

5°. La esencia así entendida es, dentro de la cosa real, su verdad, la verdad de la realidad”<sup>177</sup>.

Zubiri ha desembocado en estas conclusiones tras enfrentarse con cuatro concepciones tradicionales de la esencia: Husserl, Hegel, el racionalismo moderno y Aristóteles. No podemos penetrar a fondo en esta polémica al hilo de la cual Zubiri fue afirmando su concepción propia. Sin embargo, sí es positivo recordar cómo se fue definiendo la esencia frente a cada una de ellas.

Así, frente a Husserl, Zubiri dice: “La unidad primaria, en efecto, no puede ser extrínseca a ella, de suerte que es inadmisibles interpretar la esencia como un ‘sentido’ que flotara sobre sí mismo, independiente de la realidad de hecho”<sup>178</sup>.

Frente a Hegel y al racionalismo, afirma: “como realidad verdadera, es la esencia la que ha de ser fundamento de todo concepto formal y objetivo, y no al revés; la esencia no es del concepto sino que el concepto es de la esencia”<sup>179</sup>.

---

175 Ibid., pág. 22.

176 Ibid., pág. 102.

177 Ibid.

178 Ibid., pág. 103.

179 Ibid.

Por último, frente a Aristóteles: “la esencia no es formalmente el principio de especificación expresado en una definición, sino que es un momento estructural físico de la cosa tomada en y por sí misma”<sup>180</sup>.

Pues bien, todas estas ideas han configurado un buen punto de partida en la medida en que en ellas han quedado planteadas las interrogantes fundamentales para acceder al problema de la esencia.

Solo resta comenzar.

La fidelidad de Zubiri por lo real insta a escrutar en la realidad misma lo que sea la esencia: “Enfrentados directamente con la realidad misma, es en ella donde ha de buscarse eso que es su esencia y cuál es la índole de aquellos cinco puntos, es decir, cuál es esa que llamaba ‘función especial’, que lo que designamos con el nombre de esencia, desempeña dentro de la cosa real misma y por lo que ella es en sí misma. Esta función es lo que constituye la esencia como momento estructural ‘físico’ de la cosa. He aquí lo que buscamos”<sup>181</sup>.

Algunas definiciones previas son necesarias.

En primer lugar, lo que Zubiri entiende por ‘lo esenciado’: “Entiendo por ‘esenciable’ el ámbito solo dentro del cual existen las cosas que poseen esencia, aunque no todas las que hay en él la posean”<sup>182</sup>.

En segundo lugar tenemos ‘lo esenciado’: “Llamo ‘esenciada’ a la cosa que dentro de ese ámbito posee propia y estrictamente esencia”<sup>183</sup>.

Dar una respuesta exhaustiva al problema de lo real, implica responder a todas las interrogantes que generan estos conceptos de lo *esenciable* y lo *esenciado*, como también a aquellas otras que emanan del propio concepto de *esencia*.

Analicemos, primeramente, el ámbito designado por lo *esenciable*. Aristóteles identificó este ámbito con la *naturaleza* y lo contrapuso al de la *tékhnē*. En principio *naturaleza* y *tékhnē* constituyeron para Aristóteles dos principios distintos de las cosas. La diferencia consistía en que mientras la naturaleza, es un principio intrínseco a las cosas, la *tékhnē* es de índole extrínseca.

Ahora bien, para este pensador, esta dualidad de principios determina una dualidad directa en la entidad de los entes principiados, esto es, de la naturaleza proviene lo natural, de la *tékhnē* lo artificial. Esto era así en tiempos de Aristóteles, pero, ¿lo es todavía hoy? Debemos responder negativamente. “Nuestra técnica no solo produce arte-factos, esto es, cosas que la naturaleza no produce, sino también las mismas cosas que la naturaleza produce y dotadas de idéntica actividad natural”<sup>184</sup>. Hoy en día es posible producir entes naturales. Este cambio cualitativo que ha acontecido en la técnica actual ha derribado completamente la concepción griega de lo esenciable. Lo natural puede, hoy, ser perfectamente el término de un acto productivo. Solo a modo de ilustración cito este extenso, pero sorprendente texto de Zubiri: “Un abismo separa nuestra técnica de la técnica antigua; no es sólo una diferencia

---

180 Ibid.

181 Ibid., pág. 104.

182 Ibid., pág. 105.

183 Ibid.

184 Ibid., pág. 88.

de grado, sino una diferencia fundamental, de incalculable alcance filosófico. Toda nuestra química es buena prueba de ello. En esta dimensión, nuestra técnica ha cobrado proporciones asombrosas, y se halla a punto de lograr resultados tenidos antes por imposibles. Produce no sólo los que se llamaron cuerpos compuestos, sino también elementos y hasta partículas elementales, idénticos a los cuerpos compuestos, a los elementos y a las partículas que emergen de la naturaleza. Produce sintéticamente moléculas esenciales a las estructuras de los seres vivos. Interviene prodigiosamente en zonas cada vez más amplias del ser vivo y es dable creer que no se halla muy remoto el día en que se produzca la síntesis de algún tipo de materia viva. En estas condiciones, la diferencia entre artefactos y entes naturales desaparece: *nuestra técnica produce artificialmente entes naturales*<sup>185</sup>. El ámbito de lo esencial, pues, no se identifica con la idea de naturaleza que postuló Aristóteles.

Para llegar a una delimitación estricta del ámbito de lo esencial es preciso definir otro concepto previamente: es el de *necesidad esencial*. Veamos qué nos dice Zubiri al respecto: “una nota es esencial a una cosa, cuando no puede faltarle, cuando la ‘ha de tener’ so pena de no ser tal cosa”<sup>186</sup>. Para obtener un concepto positivo de esta *necesidad*, es preciso reformular la definición anterior, enfatizando el ‘para que la cosa sea tal’ implícito en la proposición anterior. Pues bien, lo primero es dilucidar lo que se entiende por *cosa tal*: “esta cosa no es una cualquiera de las que llamamos cosas, sino una cosa formalmente real: la necesidad esencial es una necesidad formalmente real”<sup>187</sup>. Cosa es, pues, *cosa real*. Pero sigamos. La próxima pregunta que surge de esta, la estábamos aguardando: ¿qué se entiende por *realidad*? Esta pregunta apunta justo a la determinación del ámbito de lo esencial, pues, el ámbito de lo esencial es el ámbito de la realidad. Una primera definición de realidad ya nos la da Zubiri: “Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee”<sup>188</sup>. Esta definición delimita con rigurosidad el ámbito de lo real: “Los minerales, las montañas, las galaxias, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc., son cosas reales”<sup>189</sup>. Sin embargo, aquí Zubiri introduce una novedad extraída, claro está, de la definición anterior: “A estas cosas se contraponen otras, tales como una mesa, la hacienda agraria, etc. Estas últimas cosas son, ciertamente reales, pero lo son tan sólo por las propiedades o notas de peso, color, densidad, solidez, humedad, composición química, etcétera; por todas estas notas, en efecto, actúan sobre las demás notas, sobre el aire, sobre la luz, sobre los demás cuerpos, etc. En cambio, no actúan sobre las demás cosas por su carácter formal de mesa o de hacienda. Este carácter no es, pues, una propiedad real suya, no es un momento de su realidad”<sup>190</sup>. A estas nuevas cosas de que nos habla nuestro filósofo, en cuanto constituidas como tales a partir de su interacción con los hombres, las llama ‘*posibilidades de vida*’<sup>191</sup>.

---

185 Ibid., págs. 88-89.

186 Ibid., pág. 107.

187 Ibid.

188 Ibid., pág. 108.

189 Ibid., pág. 109.

190 Ibid.

191 Ibid.

Ahora bien, estas ‘posibilidades de vida’ ostentan, cómo no, propiedades reales y sólo no son ellas mismas reales en la medida en que el hombre las usa con algún propósito, en cuanto tienen algún *sentido* para la vida humana, en cuanto se constituyen en una posibilidad vital. A pesar que esto pueda ser en un principio desconcertante, Zubiri prontamente afirma: “posibilidad y nota real son dos dimensiones completamente distintas de la cosa”<sup>192</sup>, y más adelante, concluye: “Las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por esto ‘cosas-sentido’”<sup>193</sup>.

Más adelante, Zubiri volverá sobre esta misma idea. Procederá proponiendo el ejemplo de una casa en estos términos: “lo que es absolutamente intrínseco a la casa es serlo de ‘alguien’. Este alguien puede ser desconocido, puede incluso no ser de ‘nadie’. Pero el ‘nadie’ es, explícita y formalmente, una versión a un viviente humano. Y esta versión a un viviente humano es absolutamente intrínseca a la casa en cuanto tal. Sin ella no sería formalmente casa. Esta versión de las cosas al viviente humano es lo que hace de ellas ‘cosas-sentido’”<sup>194</sup>. También propondrá el ejemplo de la silla: “Los efectos de una silla real son reales; no hay la menor duda. Pero la silla *qua* silla no es real, porque ‘silla’ no es un carácter que le compete ‘de suyo’. Es ‘cosa-sentido’, pero no ‘cosa-realidad’”<sup>195</sup>. Una última aclaración: “Y esto no procede de que la silla sea artificial; una caverna no es artificial; sin embargo, el que sea ‘morada’ hace de ella una ‘cosa-sentido’”<sup>196</sup>.

Pues bien, vemos de este modo la distancia que separa a Aristóteles de Zubiri, en lo que respecta a la idea de cosa. Para aquel hay dos tipos de cosas, las naturales y las artificiales y son distintas tan sólo por razón de sus respectivos principios: *Physis* y *Tékhne*; para éste, la diferencia radica en ‘la índole formal de la cosa misma’. Si se quiere seguir usando el vocablo ‘naturaleza’ para denominar al ámbito de lo esencial, ésta tendrá que revestirse de un significado radicalmente distinto al empleado tanto por los griegos como al propio de la ciencia moderna desde Galileo. Frente a los griegos, ‘naturaleza’ ya no será *physis*: “Naturaleza, en efecto, no significa aquí *physis*, el principio intrínseco de donde nacen o brotan las cosas, es decir, un principio originario de ellas, sino su modo de existir y de actuar, una vez que han sido producidas”<sup>197</sup>. Tampoco es posible, en este sentido, identificar ‘naturaleza’ con el ‘sistema de leyes naturales’, según piensa la ciencia moderna: “Las leyes, en efecto, son meras relaciones funcionales, mientras que lo que en nuestro concepto importa no son las relaciones, sino las cosas mismas; y una cosa no es natural porque esté sometida a leyes naturales, sino que está sometida a leyes naturales porque es natural”<sup>198</sup>. Frente, pues, al concepto de naturaleza como ley, Zubiri postula el de naturaleza como cosa, y frente a los griegos “hay que propugnar el concepto de cosa que actúa formalmente por las propiedades

---

192 Ibid.

193 Ibid.

194 Ibid., pág. 295.

195 Ibid., pág. 406.

196 Ibid.

197 Ibid., pág. 110.

198 Ibid.

que posee, sea cualquiera su origen”<sup>199</sup>. Una conclusión fundamental salta a la vista: “sólo las cosas reales, entendidas en el sentido antes expuesto, pueden tener y tienen esencia. De las ‘cosas-sentidos’ hay concepto, pero no esencia”<sup>200</sup>. Sólo cuando se concibe una cosa real lo concebido puede tener esencia, pero no todo lo concebido es algo real. Ahora sí es posible definir lo que Zubiri entiende por el ámbito de lo esencial: “El ámbito de lo esencial es, pues, el ámbito de la realidad como conjunto de cosas que, dotadas de ciertas propiedades, actúan formalmente por éstas”<sup>201</sup>.

Así, pues, volviendo sobre la idea de ‘necesidad esencial’ debemos afirmar categóricamente que toda *necesidad esencial*, en el fondo es siempre, según lo ya dicho, *necesidad real*. La única razón que justifica el que veamos lo esencial en todas las cosas en forma indiscriminada es porque el hombre, por razón del efecto que las cosas producen, tiende a considerarlas a todas como reales. Una frase muy feliz y que se ha hecho bastante conocida de Zubiri, con la que éste sintetiza lo ya dicho, es la siguiente: “El hombre, en efecto, es el único ser que para ser plenamente real tiene que dar el rodeo ‘esencial’ de la irrealidad”<sup>202</sup>.

Pues bien, decíamos que lo aprehendido es siempre la cosa real. Ya sabemos lo que con esto queremos decir. Podemos entonces proseguir.

La cosa real aprehendida como algo *de suyo* no es la *cosa-sentido* sino la *cosa-realidad*. Realidad, muchas veces lo hemos dicho, es formalidad de realidad. El ‘de suyo’ es una formalidad de la impresión sentiente. Esta formalidad *modela los momentos de la impresión*. Veámoslo.

### *La afección*

Esta afección “no es afección estímulo, sino que el hombre siente que está afectado en realidad, que está afectado realmente, precisamente porque lo afectante no está aprehendido como mero estímulo sino como realidad: es realidad estimulante”<sup>203</sup>. Se ha producido, pues, una leve pero inmensamente significativa transformación en el seno mismo de la impresión. Constituye el salto a lo real por el cual el hombre queda distanciado del animal definitivamente. Se trata de un salto cualitativo. “No sentimos solamente las notas (calor, luz, sonido, aroma, etc.) afectantes, sino que nos sentimos afectados por ellas en realidad. Es afección real”<sup>204</sup>.

### *La alteridad*

“El contenido ‘queda’ como algo ‘en propio’ y no como signante”<sup>205</sup>. Este momento de alteridad es el más importante de todos y decide como muy original el planteamiento zubiriano.

---

199 Ibid., pág. 111.

200 Ibid.

201 Ibid.

202 Ibid., pág. 112.

203 Zubiri, X.: IS, pág. 60.

204 Ibid., pág. 61.

205 Ibid.

Todo el realismo de Zubiri descansa, en última instancia, en este concepto. Según éste: “al hombre le es presente la nota como real, lo presente mismo es algo que es aprehendido como siendo anterior a su presentarse. No es una anterioridad respecto de la respuesta, sino una anterioridad respecto de la aprehensión misma”<sup>206</sup>. Se trata de una anterioridad no temporal o cronológica, sino formal, esto es, la nota era ya real antes de la aprehensión, “el calor calienta porque es ‘ya’ caliente”<sup>207</sup>. A este momento de anterioridad le llamaremos ‘prius’. Prius es justo el *suyo* del *de suyo*. El acceso a esta formalidad es posibilitado por la hiperformalización del cerebro humano. Por ello, el hombre es el animal de realidades, está ya en realidad. Dice Zubiri: “La nota ‘queda’ como siendo nota en forma tal que su contenido ‘queda’ reposando como realidad sobre sí mismo y fundando formalmente su propia aprehensión. Entonces, según este carácter, lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido. Con lo cual queda abierto ante el hombre el camino de la realidad en y por sí misma. Estamos en lo aprehendido mismo en formalidad de realidad, formalización es autonomización. Y en el hombre asistimos a lo que llamo *hiperformalización*: la nota autonomizada es tan autónoma, que es más que signo, es realidad autónoma. No es autonomía de signitividad sino autonomía de realidad, es alteridad de realidad, es *altera realitas*”<sup>208</sup>.

### *La fuerza de imposición*

Es el último momento de la impresión. También aquí se ha producido un vuelco significativo. “Cuanto más perfecto, el animal es más perfectamente objetivo. Pero esto no es realidad. Realidad no es independencia objetiva sino ser ‘de suyo’. Entonces lo aprehendido se me impone con una fuerza nueva: no es la *fuerza de la estimulidad* sino la *fuerza de la realidad*. La riqueza de la vida animal es riqueza de signos objetivos. La riqueza de la vida humana es riqueza de realidades”<sup>209</sup>. Pues bien, esta impresión con ser de realidad sigue siendo impresión sensible ya que aprehende sensiblemente lo real. La *impresión de realidad* es un segundo modo de *aprehensión sensible*. La primera estaba adjudicada al animal y era mera *impresión de estimulidad*. La aprehensión humana es diferente: “El hombre aprehende en impresión la formalidad misma de realidad”<sup>210</sup>. Es por esto que la aprehensión humana es denominada *aprehensión primordial de realidad*. Queda caracterizada del siguiente modo: “En ella la formalidad de realidad está aprehendida *directamente*, no a través de representaciones o cosas semejantes. Está aprehendida *inmediatamente*, no en virtud de otros actos aprehensivos o de razonamientos del orden que fuere. Está aprehendida *unitariamente*; esto es, lo real, pudiendo tener y teniendo, como generalmente ocurre, una gran riqueza e incluso variabilidad de contenido, este contenido es, sin embargo, aprehendido unitariamente como formalidad de realidad pro indiviso, por así decirlo”<sup>211</sup>.

---

206 Ibid., pág. 62.

207 Ibid.

208 Ibid., págs. 62-63.

209 Ibid., pág. 63.

210 Ibid.

211 Ibid., pág. 65.

Hay, pues, en la aprehensión primordial de realidad una unidad constituida por tres aspectos: aprehensión simultáneamente *directa, inmediata y unitaria*. Por esta unidad es posible decir que la formalidad de lo real está aprehendida *en y por sí misma*. “En la aprehensión primordial de realidad, lo real está aprehendido en y por sí mismo. Por ser una aprehensión, en ella ‘estamos’ en la realidad. Y esta aprehensión es primordial porque toda otra aprehensión de realidad se funda constitutivamente en esta aprehensión primordial y la envuelve formalmente. Es la impresión que primaria y constitutivamente nos instala en lo real”<sup>212</sup>. Esta aseveración zubiriana de nuestra instalación en lo real es uno de los núcleos centrales de su filosofía. El papel que, por lo tanto, juega la *sensibilidad* en el pensamiento de Zubiri es fundamental en cuanto proporciona el primer fundamento de todo filosofar: *el estar en realidad*. La aprehensión primordial de realidad es el acto por el cual es posible la situación humana.

Por la *aprehensión primordial de realidad* o *impresión de realidad* el hombre está en realidad. He aquí lo que nunca podrá darnos el *puro sentir* animal. Impresión de estimulación e impresión de realidad son, pues, dos aprehensiones esencialmente distintas e irreducibles. El sentir humano es algo más que puro sentir, es impresión de realidad. Esta noción de *impresión de realidad* encuentra un lugar en casi toda la obra zubiriana de este período ya que constituye uno de los pilares centrales de toda la teoría de la sensibilidad y de la inteligencia de nuestro filósofo.

Por su interconexión con las otras ramas de este pensar, podemos decir que se trata de uno de esos conceptos que están en la base de la filosofía misma de Zubiri. La novedad que nos suministra es originalísima. Apunta poco más o menos a que el hombre, por su sensibilidad, está en realidad. La realidad ya no es entonces algo a alcanzar sino algo en lo que ya estamos y por lo que el hombre es, desde siempre, un *animal de realidades*, está sentientemente en realidad.

Pues bien, intentemos dilucidar la composición de esta impresión de realidad. Como es fácil constatar, esta impresión está compuesta por dos momentos fácilmente discernibles: el momento de impresión y el momento de realidad. Por el momento de impresión o impresivo enfatizamos el *sentir* propiamente tal. Hemos dicho ya, en otro momento, que sentir es *aprehender algo en impresión*.

Respecto del segundo momento de esta impresión que es el momento de *realidad* sentida debemos decir que es justamente éste el que califica al acto aprehensor como aprehensión de realidad. A este acto le llamamos *inteligir*. Inteligir no significa sino aprehender algo como real. La filosofía clásica se ha quedado en el análisis de algunos actos intelectivos, pero nada nos ha dicho sobre lo que sea el inteligir en cuanto tal. Tampoco la ciencia nos ha podido decir nada al respecto. Ya en una oportunidad Zubiri denunció este hecho al que tachó de escandaloso. En *Inteligencia Sentiente* le oímos decir: “La ciencia tiene que explicar no sólo lo que sea cósmicamente esto que en la percepción es color, sonido, olor, etc., sino que la ciencia tiene que explicar también el color en cuanto cualidad real percibida. Pero ni la física ni la química ni la fisiología ni la psicología nos dicen una sola palabra acerca de qué sean las cualidades sensibles percibidas, ni cómo los procesos físico-químicos y psico-fisio-

---

212 Ibid.

lógicos den lugar al color y al sonido, ni que sean estas cualidades en su realidad formal”<sup>213</sup>. Casi seguidamente concluye: “Es una situación que muchas veces he calificado de escandalosa el que se soslaye lo que al fin y al cabo es el fundamento de todo saber real”<sup>214</sup>.

La problemática de las cualidades sensibles que tiene su origen en la tesis doctoral de 1921, ocupa más sitio del que aquí disponemos por lo que nos limitamos, por ahora, a enfatizar este descuido atribuido ya no sólo a la ciencia, la cual siempre remite a la filosofía en última instancia cuando no es capaz de resolver un problema como éste, sino que ni siquiera la filosofía ha sido capaz de darle alguna solución. Es necesario, entonces, repensar una vez más este problema.

¿Qué queremos decir cuando hablamos de aprehensión de realidad?

Por lo pronto, algo distinto a lo que entendíamos por aprehensión de estimulidad. Después de todo, como ya se ha dicho, “estimulidad y realidad son dos formalidades distintas, y su distinción no es gradual, sino esencial”<sup>215</sup>. De esto se desprende que *realidad* es algo distinto de *signitividad*, diferencia que como vemos es esencial, ya que por muy formalizado que esté un conjunto de estímulos, siempre constituyen sólo un signo de respuesta. “Realidad es, pues, esencialmente distinto de signitividad. Aprender realidad es, por consiguiente, un acto esencialmente exclusivo de la inteligencia”<sup>216</sup>.

Tenemos, entonces, que *aprender realidad* es un acto *exclusivo* de la inteligencia, Pero eso no es todo. También es un acto *elemental* de ella, ya que todo otro acto intelectual “está constitutiva y esencialmente fundado en el acto de aprehensión de lo real como real”<sup>217</sup>. Por este acto elemental de la inteligencia, el hombre se encuentra instalado en lo real. Toda otra intelección supone a su base este acto. Por último, se trata de un acto *radical* de la inteligencia. La *autonomización* ha trocado, en el caso del hombre, el *signo* por la *realidad*. Las posibles respuestas frente a un estímulo son tantas que ésta queda indeterminada. Las estructuras sentientes del hombre ya no le aseguran una respuesta adecuada. Luego, fue preciso que surgiera un modo diferente de aprehensión. Así, el hombre surge con la capacidad de poder ‘suspender’ su respuesta cuando se encuentra ante estímulos insuficientes para responder adecuadamente. Este ‘suspender’ su respuesta no implica abandonar el estímulo, sino que, por el contrario, lo *conserva* y aprehende: “según él es en propio, como algo ‘de suyo’, como realidad estimulante; esto es, aprehende el estímulo, pero no estimúlicamente. Es el orto radical de la intelección. La intelección surge, precisa y formalmente en el momento de superación de la estimulidad, en el momento de aprehender algo como real al suspender el puro sentir”<sup>218</sup>. A partir de lo anterior ya nos es posible efectuar una conclusión general sobre la aprehensión de realidad. “Por tanto, la aprehensión de realidad es el acto exclusivo, es el acto elemental, y es el acto radical y primario del inteligir; es decir, la aprehensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del inteligir”<sup>219</sup>.

---

213 Ibid., págs. 176-177.

214 Ibid., pág. 177.

215 Ibid., pág. 77.

216 Ibid.

217 Ibid.

218 Ibid., pág. 78.

219 Ibid.

Volviendo a la noción de impresión de realidad, en cuanto acto aprehensor ‘uno’, podemos decir que por ser impresión es un acto de sentir, y por ser de realidad, es un acto de inteligir. *Sentir e inteligir* constituyen, pues, dos momentos de un único y unitario acto: la *impresión de realidad*.

Esclarecidos cada uno de estos momentos, es preciso acceder, ahora, a la índole formal de este acto.

La impresión de realidad, según hemos visto, constituye una unidad. Es la unidad formal de esta impresión. La denominamos *inteligencia sentiente*.

Algunas ideas sobre la índole formal del inteligir ya hemos mencionado. Bástenos con advertir una vez más que aprehender algo como real y aprehender algo en formalidad de realidad es lo mismo y que es precisamente esto lo que significa inteligir.

Veamos, sin embargo, lo que entendemos por *sentir*: “Sentir, en efecto, consiste en aprehender algo impresivamente. Pero sentir puede denotar ‘solo sentir’. El ‘solo’ no es una precisión conceptual meramente negativa, sino que es un modo positivo propio del sentir. El sentir aprehende algo impresivamente. El puro sentir aprehende este algo impresionante en formalidad de estimulidad. Por tanto, sentir no es formalmente idéntico a puro sentir. El puro sentir es tan sólo un modo del sentir en cuanto tal. De ahí que haya que distinguir cuidadosamente estos dos aspectos en eso que designamos con el único vocablo ‘sentir’: sentir en cuanto sentir y puro sentir”<sup>220</sup>. Sentir en cuanto sentir es sentir inteligente. Algo propio del hombre. Puro sentir es sentir estímulo. Algo propio del animal.

No significa esto, y es bueno que lo digamos ahora, que todo sentir sea en el hombre sentir intelectual. De hecho, el hombre también se enfrenta a estímulos estímulo, sobre todo en aquellas conductas reflejas de su organismo. Pero, además de estas aprehensiones estímulo se da en el hombre, y sólo en él, la aprehensión de realidad la cual se instaure en el momento mismo que surge la inteligencia como exigencia de su estructura hiperformalizada.

Pues bien, Zubiri nos repite a menudo que el gran error de toda la filosofía clásica fue el no reparar en el hecho de la impresión de realidad. Al no haber reparado en que consiste el hecho de inteligir, cayó en el error de oponer sentir e inteligir. Incluso cuando Kant intentó unificarlos la empresa fue igualmente infructuosa, ya que no se trata de unificación, sino de constatar la unidad estructural formal que ambos momentos constituyen. “Inteligir y sentir no se oponen. Los que se oponen son el puro sentir y el inteligir. El puro sentir siente lo aprehendido en formalidad de estimulidad; el inteligir aprehende lo inteligido en formalidad de realidad. Si de facultades quiere hablarse, habrá que decir que el puro sentir es la facultad de estimulidad, y que el inteligir es la facultad de realidad”<sup>221</sup>.

Sin embargo, hay un punto de contacto entre el puro sentir y el inteligir. Son dos modalidades de la aprehensión sensible, luego ambos se inscriben dentro del sentir. Se trata de dos modos de sentir, el sentir animal y el sentir humano que, evidentemente, no son idénticos. Toda la confusión que experimentó la filosofía clásica proviene de haber identificado sentir y puro sentir. De allí la oposición que ésta sostuvo, pero no hay oposición. “La prueba está en que hay impresión de realidad. Impresión de realidad en cuanto impresión

220 Ibid., pág. 79.

221 Ibid., pág. 80.

es sentir, pero por ser de realidad es inteligir. Impresión de realidad es formalmente sentir e inteligir. En la impresión de realidad sentir e inteligir no son sino dos momentos suyos. Es una superación radical y esencial del dualismo entre sentir e inteligir<sup>222</sup>. Inteligir y sentir constituyen una intrínseca y formal unidad.

La indisolubilidad de sentir e inteligir queda expresada en estas líneas: “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<sup>223</sup>. Pero, en todo caso, esta unidad de que aquí hablamos no es una síntesis como pudo pensar Kant: “La unidad en cuestión no es una *síntesis objetiva*, sino que es *unidad formalmente estructural*. Es esencial subrayarlo: es el sentir el que siente la realidad, y es el inteligir el que inteligir lo real impresivamente<sup>224</sup>.”

Ahora bien, Zubiri constantemente está afirmando el carácter de *hecho* de sus aseveraciones. En este caso, se trata de afirmar el hecho de la impresión de realidad. No es una mera conceptualización. Pero es un hecho positivo, pues constituye la superación del dualismo que la filosofía clásica defendió entre el sentir y el inteligir.

Las nociones de inteligir sentientemente y la de sentir intelectivamente sólo tienen sentido como visiones distintas sobre lo mismo. Se trata de la misma cosa ya sea enfocada desde el momento sentiente, ya sea desde el momento intelectual. La impresión de realidad puede ser concebida desde estos dos puntos de vista. Así, una descripción de esta impresión a partir de la impresión misma es posible en estos términos: ‘en’ esta impresión está el momento de realidad. Como impresión es lo que formalmente constituye el sentir, y realidad es lo que formalmente constituye el inteligir, resulta que decir que el momento de realidad está ‘en’ la impresión es lo mismo que decir que la intelección está estructuralmente ‘en’ el sentir: la impresión de realidad es *sentir intelectual*<sup>225</sup>. Por otra parte, esa misma descripción, pero enfocada desde el momento de realidad diría lo siguiente: “El momento de impresión está estructuralmente ‘en’ el momento de realidad<sup>226</sup>.” Con otras palabras: “El sentir está así ‘en’ el inteligir. En su virtud, esta intelección es *intelección sentiente*. En la impresión de realidad siento calor real (sentir intelectual), siento realidad caliente (intelección sentiente). La impresión de realidad es así sentir intelectual o intelección sentiente. Ambas fórmulas son idénticas<sup>227</sup>.”

De todo lo anterior, nos es posible entonces concluir que la aprehensión en cuanto es impresiva y de realidad constituye un acto de *inteligencia sentiente*. La unidad estructural de esta aprehensión está expresada en el ‘en’ al que antes aludimos.

---

222 Ibid.

223 Ibid., pág. 81.

224 Ibid.

225 Ibid., pág. 82.

226 Ibid., pág. 83.

227 Ibid.

*Inteligencia sentiente* es un concepto estrictamente zubiriano y es quizás el más importante de todos los que constituyen su filosofía. En él descansa al menos todo cuanto sostuvo durante su última etapa.

Inteligencia sentiente no es lo mismo que inteligencia sensible. Inteligencia sensible constituye el modo que tuvo la filosofía clásica de interpretar la realidad de la inteligencia. Para ella, según dijimos en anterior ocasión, los sentidos no hacían sino suministrar datos a la inteligencia que era la que, en última instancia, decidía sobre el ser de las cosas. Se trataba de una inteligencia de lo sensible. Pero esta ulterioridad de la intelección sobre la labor sensorial no se ajusta a los hechos. Los sentidos, dirá Zubiri, sienten lo sentido en la inteligencia y esto sólo significa que el modo mismo de inteligir es sentir realidad. El sentir es intelectual en cuanto sentir, la inteligencia es sentiente. Tenemos, pues, una definición de *Inteligencia Sentiente*. Así nos lo dice Zubiri: “Inteligencia sentiente consiste en que el inteligir mismo no es sino un momento de la impresión: el momento de la formalidad de su alteridad. Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente. La intelección no es intelección ‘de’ lo sensible, sino que es intelección ‘en’ el sentir mismo. Entonces, claro está, el sentir es inteligir: es sentir intelectual. Inteligir no es, pues, sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir). Este ‘otro modo’ concierne a la formalidad de lo sentido. La unidad de inteligencia y de sentir es la unidad misma de contenido y formalidad de realidad. Intelección sentiente es aprehensión impresiva de un contenido en formalidad de realidad: es justo la impresión de realidad. El acto formal de la intelección sentiente es, repito, aprehensión impresiva de realidad”<sup>228</sup>.

El papel que, por lo visto, le hace jugar Zubiri a la sensibilidad es una auténtica innovación en el pensar de nuestra época que arraiga de una vez el pensamiento humano en suelo firme.

La inteligencia sentiente, entonces, posee las siguientes cualidades que le diferencian radicalmente de toda inteligencia sensible:

a) tiene un objeto primario, adecuado y formal propio: la realidad. (No lo sensible de que hablaba el pensar tradicional).

b) Este objeto formal está dado por los sentidos en la inteligencia. (El objeto de la inteligencia concipiente está dado por los sentidos a la inteligencia).

c) El acto formal propio del inteligir es aprehender la realidad. (El acto propio de la inteligencia concipiente es concebir y juzgar lo dado a ella).

Dice Zubiri que la inteligencia concipiente es concipiente “no porque conceptúe y juzgue, sino porque conceptúa concipientemente, esto es, conceptúa lo dado por los sentidos ‘a’ la inteligencia”<sup>229</sup>.

El concebir y el juzgar son operaciones que una inteligencia debe desempeñar. De lo que se trata es que tal operación intelectual no es lo primario y fundamental. Inteligir es primaria y radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real. “Conceptuar es solamente un despliegue intelectual de la impresión de realidad, y por tanto no se trata de no conceptuar, sino de que los conceptos sean primariamente adecuados no a las cosas dadas

228 Ibid., pág. 84.

229 Ibid., pág. 87.

por los sentidos ‘a la inteligencia, sino que sean adecuados a los modos de sentir intelectivamente lo real dado ‘en’ la inteligencia”<sup>230</sup>. Seguidamente, Zubiri enfatiza: “Son necesarios los conceptos, pero han de ser conceptos de inteligencia sentiente y no conceptos de inteligencia concipiente”<sup>231</sup>. Se trata de la estructura de la *inteligencia sentiente*, ya que se hace cuestión por la estructura de la formalidad de realidad. Una vez más topamos con un concepto fundamental ya visto por nosotros: el de alteridad. La estructura de la alteridad de realidad consta de dos aspectos los cuales, en su unidad intrínseca, constituyen la estructura de la impresión de realidad. El primer momento es de índole modal: “la alteridad de realidad tiene distintos modos de estar impresivamente dada”<sup>232</sup>. El segundo momento tiene un carácter transcendental: la alteridad de realidad “es estructura transcendental”<sup>233</sup>.

Vamos en primer lugar a mostrar la estructura modal de la impresión de realidad.

La impresión de realidad nos la suministran los sentidos, por ellos hay lo que llamamos impresión. Pero los sentidos son distintos entre sí. Hay lo que Zubiri llama ‘la diversidad de los sentires’<sup>234</sup>. Este es el primer aspecto de la cuestión que trataremos.

La diversidad de sentires se especifica hoy en día por la distinción de los órganos receptores, más que por la riqueza de las cualidades sentidas como pensaba Aristóteles. A partir de aquella distinción los sentidos ya no son cinco sino ‘unos once’: “visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinesiología (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular), y la cenestesia o sensibilidad visceral”<sup>235</sup>. Cada uno de estos sentidos presenta la realidad de distinto modo por lo que hay no uno, sino *varios modos* de impresión de realidad, diversos modos de ella. La diversidad de sentires está fundada en la diversidad de modos de presentar la realidad de estos: “la diferencia radical de los sentires no está en las cualidades que nos ofrecen, no está en el contenido de la impresión, sino en la forma en que nos presentan la realidad”<sup>236</sup>. Si la filosofía tradicional ha pensado siempre que la cosa sentida está ‘delante’ del sujeto sentiente, Zubiri nos dirá que aquel es tan sólo un modo de presentación de lo real. Aparte de él hay otros, los cuales son también, por definición, diversos modos de intelecciones que pasaremos a examinar en lo que sigue. Es el tema del *sentir intelectual*.

Examinemos los sentidos uno por uno y mostremos en qué consiste la presentación de lo real en cada uno de ellos.

*La vista*: “aprehende la cosa real como algo que está ‘delante’, digamos que está ‘ante mí’. La cosa misma está ante mí según su propia configuración, según su *eídos*”<sup>237</sup>.

*El oído*: “en el sonido, la cosa sonora no está incluida en la audición, sino que el sonido nos remite a ella. Esta ‘remisión’, es lo que según la significación etimológica del vocablo

---

230 Ibid.

231 Ibid.

232 Ibid., pág. 99.

233 Ibid.

234 Ibid.

235 Ibid., pág. 100.

236 Ibid.

237 Ibid., pág. 101.

llamaré ‘noticia’. Lo real del sonido es un modo de presentación propia: presentación *notificante*<sup>238</sup>.

*El olfato*: “En el olfato, el olor está aprehendido inmediatamente como el color o como el sonido. (...) En el olfato, la realidad se nos presenta aprehendida en forma distinta: como *rastro*. El olfato es el sentido del rastreo”<sup>239</sup>.

*El gusto*: “En el gusto, por el contrario, la cosa está presente como *fruitable*. Es la realidad misma la que como tal realidad tiene un momento formal de fruición”<sup>240</sup>.

*El tacto*: “En el tacto (contacto y presión) la cosa está presente pero sin *éidos* ni gusto: es la *nuda presentación* de la realidad”<sup>241</sup>.

*La kinestesia*: “En la kinestesia ya no tengo presente la realidad, ni su noticia, etc. Sólo tengo la realidad como algo en ‘hacia’. No es un ‘hacia’ la realidad, sino la realidad misma como un ‘hacia’. Es un modo de *presentación direccional*”<sup>242</sup>.

*El calor y el frío*: “son la presentación primaria de la realidad como *temperante*”<sup>243</sup>.

*El dolor y el placer*: “Hay además la aprehensión de la realidad no simplemente como temperante sino también como *afectante*”<sup>244</sup>.

*La sensibilidad laberíntica y vestibular*: “la realidad como posición. (...) Según esto, yo aprehendo la realidad como algo *centrado*”<sup>245</sup>.

*La cenestesia*: “Gracias a este sentir, el hombre está en sí mismo. Es lo que llamamos intimidad. Intimidad significa pura y simplemente ‘realidad mía’”<sup>246</sup>.

Todas estas modalidades del sentir intelectual son equivalentes e igualmente válidas. En todas ellas hay una efectiva presentación de lo real. Hay realidades que no se hacen presente sino a determinado tipo de sentidos, pero no invalida esto a los demás. El rango de las realidades no está en directa proporción con la especificidad del sentido que la aprehende. Toda realidad dada a los sentidos es primeramente realidad y, en segundo lugar, realidad dada en una cierta formalidad.

Una advertencia nos hace Zubiri en este momento a partir de la distinción entre cualidad sensible y cosa. No se trata de mostrar esta distinción, sino de evitar el error tradicional de suponer una cosa más allá de las cualidades sensibles directamente mostradas. Las cualidades sensibles *no remiten* a una realidad que esté más allá de ellas. La cosa no está más allá de sus cualidades.

La cualidad sensible es un modo de presentación de la cosa misma, aunque ese modo no termine de agotar toda la realidad de la cosa. Ahora bien, por otro lado, ese modo particular de presentación de la cosa en sus cualidades no impide que éstas tengan

---

238 Ibid.

239 Ibid.

240 Ibid.

241 Ibid.

242 Ibid., págs. 101-102.

243 Ibid., pág. 102.

244 Ibid.

245 Ibid., pág. 103.

246 Ibid.

su propio modo de manifestarse, su propia modalidad de realidad. Las cualidades son reales con sus modalidades antes mencionadas. Sobre esto ya habrá ocasión de volver más adelante.

Ahora bien, si analizamos la misma cuestión desde el momento intelectual de la impresión tenemos el tema de la *intelección sentiente*. Lo primero que debemos decir al respecto es que *inteligencia sentiente* no es lo mismo que *inteligencia sensible*. De inteligencia sensible habló la tradición. Esta conceptualización de lo que la filosofía tradicional entendió por *inteligencia*, derivó de su dualismo de sentir e inteligir. Es menester que nos detengamos un momento en este problema. Algo ya hemos dicho al respecto.

El pensamiento occidental ya en sus orígenes escindió tajantemente el sentir del inteligir. El inteligir, en cuanto se constituyó en un saber que trascendía los meros datos sensibles en su afán por llegar a la cosa (substancia), se convirtió en un saber de ideas y no de impresiones poniendo de este modo las bases de todo lo que posteriormente sería el idealismo moderno. Toda la filosofía occidental fue, en el fondo, idealista en su base. Al menos hasta la modernidad. Conocer de este modo, consiste para toda esa filosofía, en saltar sobre los sentidos mediante una facultad suprasensible para apoderarse intelectivamente de su idea. El sentir, desde Parménides, se erigió en la vía del error. Sólo a través del inteligir el hombre puede acceder al auténtico ser de la cosa.

Veamos cómo se dio este dualismo en Platón y Aristóteles.

En Platón está el mundo sensible y el inteligible. Casi no hay comunicación entre ambos. Las *Ideas* o cosas inteligibles están más allá de lo sensible. Hay una ‘separación’ entre ambas. Esa ‘separación’ será lo que después se denominó *metá*. El problema para Platón consistía, en llegar a una intelección de las cosas sensibles desde la intelección de la *Idea*. Las cosas sensibles son, dirá Platón, ‘participación’ de la *Idea*. Pero, enfocando las cosas desde el punto de vista de la *Idea*, ésta está *presente* en las cosas además que es su *paradigma*. *Participación* (*Méthexis*), *presencia* (*parousía*), y *paradigma* (*parádeigma*) “son los tres aspectos de una sola estructura: la estructura conceptual de la separación”<sup>247</sup>.

Aristóteles, con su teoría de la sustancia, quiso sustraerse de la noción platónica de *separación* que no lograba jamás conciliar lo sensible con lo inteligible sino echando mano a artificios conceptuales. Sin embargo, a pesar de este empeño no logra tampoco Aristóteles desentenderse de los esquemas conceptuales de su maestro. El problema le tocó a Aristóteles en el momento mismo que constató la irreconciliabilidad entre las sustancias primera y segunda. Una vez más se hacían presentes los funestos logros del pensar dualista. Lo metafísico siguió entendiéndose en Aristóteles como ultra-físico, lo que está más allá de las cualidades sensibles. La sustancia (*sub-stare*) es algo sólo accesible a la mirada de la inteligencia, la cual si quiere llegar a ella debe trascender los datos sensibles. El *logos* será el instrumento merced al cual lo contingente quede superado y lo inmutable quede ganado. El *logos* será el instrumento fundamental para ganar lo inteligible tanto en Platón como en Aristóteles. En este último, por hallarse el *logos* en la cosa misma la intelección llegó a convertirse en declaración de lo que la cosa es. Aristóteles identificó intelección y *logos* predicativo. El *logos* llega a primar sobre la *physis* haciendo del ente un término de predicación. La filosofía medieval

---

247 Ibid., pág. 128.

no varió mucho las cosas, pues, también entendió la metafísica como trans-física, es decir, el estudio de algo allende lo físico<sup>248</sup>.

En la filosofía moderna ocurrió lo mismo: “Kant se movió siempre dentro de este dualismo entre lo que desde Leibniz se llamó mundo sensible y mundo inteligible”<sup>249</sup>. Kant constató los problemas que engendraba este dualismo y quiso unificar ambas instancias. Lo logró, pero en una línea distinta: la línea de la objetualidad. “Lo sensible y lo inteligible son para Kant los dos elementos (a posteriori y a priori) de una unidad primaria: la unidad del objeto. No hay dos objetos conocidos, uno sensible y otro inteligible, sino un solo objeto sensible-inteligible: el fenómeno. Lo que está fuera de esta unidad del objeto fenoménico es lo ultrafísico, noumeno. Y esto que está allende el fenómeno es precisamente por esto trascendente: es lo metafísico. Por tanto, la unidad kantiana del objeto está constituida en inteligencia sensible: es la unidad intrínseca de ser objeto de conocimiento”<sup>250</sup>.

Así, pues, desde los griegos hasta la madurez de la edad moderna, el esquema de pensamiento predominante estuvo siempre dominado por el dualismo sentir-inteligir y por la noción derivada de inteligencia sensible. Pero no se trata de esto. No importa, en la posición de Zubiri, la unidad del objeto, sino la unidad de lo real en la aprehensión de realidad.

Ha sido una constante en todo el pensamiento tradicional la postergación del momento sensible por el momento intelectual del conocer. Lo sensible a lo más estaba constituido en un mero dato nada suficiente por sí mismo. El momento decisivo estaba caracterizado por la intelección quien ordenaba esos datos y juzgaba sobre ellos. Dice Zubiri: “En la concepción de los dos actos, un acto de sentir y otro de inteligir, se piensa que lo aprehendido por el sentir, está dado ‘a’ la inteligencia para que ésta lo entienda. Enteligir sería así aprehender de nuevo lo dado por los sentidos a la inteligencia. El objeto primario de la inteligencia sería, por tanto, lo sensible, y por esto esta inteligencia, sería lo que yo llamo *inteligencia sensible*”<sup>251</sup>. Esta dación de lo sensible a la inteligencia, con este énfasis, marca lo decisivo de la visión dualista del saber. En este *a* se define de una vez la inteligencia como sensible y el pensar como dualista e idealista. De lo que no se enteró el pensar tradicional es que lo sensible no sólo es para la inteligencia, sino que es primariamente dato real y esto no es inteligencia sensible sino inteligencia sentiente.

Lo real está dado *en* la sensibilidad. Este *en* marca la superación radical del dualismo sentir-inteligir. Ya no hay dos actos sino uno solo: la *intelección sentiente*.

Veamos a continuación los modos de presentación de la realidad desde el inteligir sentiente. Enfatizamos ahora el momento intelectual.

Desde esta óptica hemos rechazado la idea de inteligencia sensible. Pero hay más. Es necesario dilucidar un segundo equívoco.

No es conveniente identificar sin más realidad con visualización. Existen de hecho realidades no visualizables como pasa con las partículas elementales de la física, pero tampoco es admisible esta identificación en el ámbito de la filosofía: “toda intelección es sen-

248 Ibid., págs. 128-129.

249 Ibid., pág. 129.

250 Ibid., págs. 129-130.

251 Ibid., pág. 82.

tiente y, por tanto, todo modo de aprehensión de lo real, aunque no sea ni visual ni visualizable, es verdadera intelección, y lo aprehendido en ella tiene su propia inteligibilidad”<sup>252</sup>.

Analicemos estos modos de intelección y de inteligibilidad según la diversidad de sentires antes mencionados.

*La vista:* Aquí “la intelección tiene ese carácter de aprehensión del *eídos*, que pudiéramos llamar *videncia*”<sup>253</sup>.

*El oído:* “En la audición, la intelección tiene un modo propio y peculiar: *inteligir* es *auscultar* (en la acepción etimológica del vocablo), es la intelección como *auscultación*”<sup>254</sup>.

*El gusto:* Ahora, “la intelección es aprehensión *fruitiva* (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el *fruir* mismo como modo de aprehensión de la realidad”<sup>255</sup>.

*El tacto:* Aquí “la intelección tiene una forma propia: es el palpar o lo que llamaremos quizá mejor el *tanteo*, yendo a *tientas*”<sup>256</sup>.

*El olfato:* “En el olfato tenemos un modo propio de intelección: el *rastreo*. Englobo en este concepto tanto el rastro propiamente dicho como la *huella*”<sup>257</sup>.

*La kinestesia:* Ahora “la intelección es una *tensión dinámica*. No es la tensión hacia la realidad, sino la realidad misma como un ‘*hacia*’ que nos tiene tensos. Es un modo de aprehensión intelectual en ‘*hacia*’”<sup>258</sup>.

*El calor y el frío:* Aquí la intelección se llama *atemperamiento*.

*El dolor y el Placer:* Esta aprehensión de realidad recibe el nombre de *afeccionamiento*.

*La sensibilidad laberíntica y vestibular:* Presenta la realidad como centrada, “la intelección es una orientación en la realidad”<sup>259</sup>.

*La cenestesia:* Se trata de “la intelección como intimación con lo real, como penetración íntima en lo real. No se trata de una intimación consecutiva a la aprehensión de la realidad, sino que la intimación misma es el modo de aprehender realidad”<sup>260</sup>.

La impresión de realidad, pues, según hemos visto, consta de una estructura perfectamente armoniosa en todas sus partes. Sus modos perfectamente estructurados además constituyen una unidad estructural que es lo que vemos a continuación.

Vamos a tocar el tema de la unidad de los sentires. Hemos dicho que lo que distingue a un sentido de otro es la forma en que se presenta la realidad en ellos. En cada uno de ellos la realidad queda en una formalidad específica. Pues bien, es importante decir ahora que tales sentidos no se ordenan por yuxtaposición, sino que hay una especie de *recubrimiento* merced al cual es posible que los diversos modos de sentir puedan entreverarse entre sí.

---

252 Ibid., pág. 105.

253 Ibid.

254 Ibid.

255 Ibid.

256 Ibid.

257 Ibid.

258 Ibid.

259 Ibid., pág. 106.

260 Ibid.

Este recubrimiento de los modos de presentación de lo real en los sentires permite una riqueza de aprehensión realmente considerable. Antes de continuar, veamos unos ejemplos que propone Zubiri: “la vista me da la realidad ‘ante’ mí. El tacto me da la ‘nuda’ realidad. El recubrimiento de los dos modos de presencia es obvio: tengo ‘ante mí la nuda realidad’. No se trata de una visión del *eídos* más un tacto de este *eídos*; esto es generalmente absurdo. Se trata de que lo real me esté presente ‘ante’ mí como ‘nuda’ realidad. El ‘ante’ mí es el modo propio de presentación de la real en la vista, y la ‘nuda’ realidad es el modo de presentación en el tacto. Estos dos modos de presentación son los que se recubren”<sup>261</sup>. De este modo es posible o, mejor dicho, se da un recubrimiento por parte de estos modos de presencia de lo real que posibilitan una ampliación de la experiencia humana en su trato con lo real.

Dentro de esta idea de recubrimiento es necesario destacar la asociación de dos modos específicos de presentación. Se trata del recubrimiento de la kinestesia y la cenestesia. Este recubrimiento da origen a la reflexión. Así nos lo dice Zubiri: “Recubriendo la sensibilidad cenestésica, el ‘hacia’ determina en ella una intelección sumamente importante. La cenestesia me da mi realidad como intimidad; esto es, me aprehendo como estando en mí. Pero con el recubrimiento del “hacia’, este estar en mí me lanza hacia dentro de mi propio estar en mí. Y esta intelección de mi propia intimidad en su ‘dentro’ es una intelección del “mí’ a través del ‘estar’: es justo la reflexión”<sup>262</sup>. Con esto, Zubiri termina con la idea de que la reflexión es el acto primario, inmediato y exclusivo de la intelección, según afirmaba la filosofía tradicional.

En primer lugar, la reflexión supone previamente un ‘estar en mí’. Este ‘estar en mí’ sí es un acto de estricta intelección sentiente y además primario, pero tampoco esta reflexión es un acto intelectual inmediato, pues, se funda en el ‘hacia’ de la propia intimidad. Por último, no es un acto exclusivo de la inteligencia y ajeno al sentir, ya que se trata de un acto de intelección sentiente. “Me aprehendo a mí mismo, y me vuelvo ‘hacia’ mí mismo, y me siento a mí mismo como realidad que vuelve hacia sí. Y estos tres momentos constituyen unitariamente la reflexión”<sup>263</sup>.

La unidad, pues, de los sentires apunta a los modos de presentación de lo real merced a la posibilidad del recubrimiento de todos ellos. La unidad radica en que son sentires de realidad. Luego, no se trata de una síntesis que la inteligencia efectuara sobre el sentir sino de una unidad primaria: “la física unidad de ser aprehensores de realidad”<sup>264</sup>. Sólo porque aprehender realidad es inteligir, la mentada unidad de los sentires radica en ser momentos de una misma intelección sentiente. Antes que síntesis es preferible hablar de análisis por el cual los diferentes sentires resultarían ser ‘analizadores’ de la aprehensión de realidad. Incluso en el caso del animal, no nos es posible hablar de una síntesis de los sentidos del animal. Sus sentidos son también analizadores de su puro sentir. La unidad de realidad que se da en la aprehensión humana es equivalente a la unidad de estimulación propia de la aprehensión animal.

---

261 Ibid., pág. 107.

262 Ibid., pág. 108.

263 Ibid., pág. 109.

264 Ibid., pág. 110.

Hemos alcanzado, de este modo, la estructura, precisa, que posee la impresión de realidad: la aprehensión simultánea de lo real a través de todos sus modos de presentación en los sentires. “Todos estos modos son justamente eso, ‘modos’ de presentación de lo real, que en su unidad primaria y radical constituyen los momentos modales de una sola estructura, y, por tanto, de un solo acto: la impresión de realidad”<sup>265</sup>.

La unidad primaria es inteligencia sentiente, vocablo en el que implícitamente se expresa, todo cuanto hemos dicho. Es merced a esta unidad primaria que en el hombre puede y tiene que haber recubrimiento. El recubrimiento, pues, si en una primera instancia parecía ser la condición de posibilidad de la unidad de la impresión, nos encontramos ahora, con que lo que de veras sucede es lo inverso; esto es, si hay recubrimiento es porque hay intelección sentiente, la que funciona como fundamento de aquella. Su anterioridad es también anterioridad fundamental. “El recubrimiento se funda en la unidad primaria de la inteligencia sentiente. Inteligencia sentiente no es, por tanto, un concepto más o menos vago, sino, como decía, algo dotado de una estructura propia. De suerte que sus diversos modos emergen de la unidad estructural de la inteligencia sentiente”<sup>266</sup>. De allí mismo procede la finitud de nuestra intelección, pues, por ser sentiente tan sólo nos *instala en lo real* y nos abre el ámbito de lo real con toda su inagotable riqueza. La limitación en que consiste nuestra instalación, por uno de sus lados, es intrínseca a esta instalación misma, es la propia finitud humana en cuanto animal situado. Esto que parece una seria objeción al optimismo gnoseológico, es en el fondo un elemento positivo que permite la vida humanamente vivida. Creer lo contrario es alejarse de la realidad y renegar de la condición misma del hombre “La intelección sentiente nos instala ya en la realidad misma, pero sus limitaciones son la raíz de todo el esfuerzo, de toda la posibilidad y de todo el problematismo de la intelección ulterior de realidad”<sup>267</sup>.

Respecto a nuestro segundo punto, es preciso que enfoquemos nuestra atención a la estructura transcendental de la impresión de realidad.

Veamos. El contenido cualitativo de cada uno de los sentires está bastante diferenciado y especificado de modo que podemos referirnos, por ejemplo, a ‘este color’, ‘este sonido’, etc. Sin embargo, el sentir, ya lo hemos visto, está constituido por la unidad de presentación de lo real y no por la variedad particular de sentires. A partir de ello, podemos decir que la impresión de realidad tiene dos momentos de los cuales uno es altamente específico dado por la variedad de sentires en razón de sus contenidos, y otro inespecífico fundado en la unidad del momento de formalidad. Por razón de su contenido la impresión de realidad es específica. Por su formalidad, en cambio, es inespecífica. Esa inespecificidad sólo quiere decir que *transciende* sus contenidos. Va al momento de realidad de la impresión. Por ello y sólo por ello decimos que la impresión de idealidad tiene una *estructura transcendental*.

La transcendentalidad es una estructura que pertenece a la realidad propiamente tal en su formalidad. Es la propia formalidad de realidad la que es transcendental. Es menester detenernos un momento en esta noción de transcendentalidad. Nos dice Zubiri: “Trans-

---

265 Ibid., pág. 112.

266 Ibid.

267 Ibid., pág. 113.

cidentalidad es el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo”<sup>268</sup>. Lo transcendental es la realidad, pero como ésta está aprehendida en impresión, lo transcendental, ese ‘algo’ de que hablábamos, es la realidad en impresión.

El *trans* de la transcendentalidad no implica en absoluto un estar allende la aprehensión misma, lo cual sería más bien impresión de lo transcendente, pero esto no es cierto. Si lo aprehendido en impresión resulta ser transcendente o no es otra cuestión. Eso es tema de una dilucidación posterior. Lo que no puede ser es que por ser aprehendido en impresión deba necesariamente seguir siendo, lo aprehendido, allende la impresión. Formalmente la alteridad de realidad no es transcendente. Lo ‘en propio’ aprehendido en impresión no implica que siga siendo ‘en propio’ allende la impresión. Para justificar esta afirmación es preciso justamente contar con la transcendentalidad y apoyarse en ella. Lo transcendente se funda en lo transcendental y no al revés. *Trans* dice Zubiri es ‘un carácter de la formalidad de alteridad’, carácter interno a lo aprehendido, que “nos sumerge en su realidad misma”<sup>269</sup>. La propia realidad en impresión, dice Zubiri, “rebaso el contenido, pero dentro de la formalidad misma de realidad”<sup>270</sup>. Se trata de un *rebasar intra-aprehensivo* y es en esto en lo que consiste la transcendentalidad. De lo mismo concluimos que la impresión de realidad, por razón de su formalidad, es transcendental. “El *trans* no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma, sino estar ‘en la aprehensión’, pero ‘rebasando’ su determinado contenido. Dicho en otros términos, lo aprehendido en impresión de realidad es, por ser real, y en tanto que realidad, ‘más’ que lo que es como coloreado, sonoro, caliente, etc. Toda la filosofía tradicional entendió este ‘más’, es decir, la transcendentalidad como aquello en que todas las cosas coinciden, esto es, el ser. Lo transcendental fue unívocamente el ser. Esta noción de transcendentalidad tiene su origen en la inteligencia sensible, concipiente. Poco importa para el caso que este ser haya sido en Platón comunidad como participación, en donde las cosas participan de este ser uno absoluto, y que Aristóteles lo haya pensado como un concepto, el más universal de todos, y que Kant lo haya conceptualizado como comunidad objetual. Siempre se entiende la transcendentalidad como un momento conceptivo “Lo transcendental es aquello en que coincide todo lo concebido (objeto o ser). Y su transcendentalidad misma consiste en comunidad universal de lo concebido. Es la transcendentalidad conceptualizada desde una inteligencia concipiente”<sup>271</sup>. Pero ya hemos visto las debilidades de tal concepción dualista del saber. De lo que se trata y tratará en lo que sigue es de afirmar este concepto de transcendentalidad desde una inteligencia sentiente y lo primero que desde ahora mismo ya podemos afirmar es que aquí transcendentalidad no apunta al ser sino a la realidad.

Desde esta perspectiva lo más importante a destacar es que la transcendentalidad significa transcendental en las realidades y no a las realidades. “Es la formalidad misma de realidad lo que es transcendental en sí misma. Y este ‘transcendental’ no ha de conceptualizarse en función de aquello hacia lo cual se trasciende, sino en función de aquello desde lo cual se

---

268 Ibid., pág. 114.

269 Ibid., pág. 115.

270 Ibid.

271 Ibid., pág. 117.

transciende”<sup>272</sup>. Por lo mismo, más que de comunidad aquí se trata de comunicación, aunque de una comunicación meramente formal. “La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente “ex-tensión”<sup>273</sup>. Se trata, pues, de una comunicación ex-tensiva real y no meramente conceptiva. Poder explicitar el contenido de este ‘ex’ implica detenernos un momento en los momentos de la trascendentalidad. Sus momentos son cuatro.

a) *El momento de apertura*: Retomamos una vieja noción, aunque en un sentido algo diferente. Se trata de la noción de *mismidad*. Esta mismidad es aquí mismidad numérica, por la cual el ‘de suyo’ de la impresión no cambia aun cuando sí lo haga lo que es ‘de suyo’, el contenido de la impresión. Esta formalidad de realidad, en mismidad numérica, *reifica* cuanto advenga como contenido: “Cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma. Es lo que constituye el primer momento de la trascendentalidad: la apertura. La formalidad de realidad es en sí misma, en cuanto ‘de realidad’, algo abierto. Por lo menos a su contenido”<sup>274</sup>. Esta apertura es, pues, la que significa, el *ex*, la propia formalidad de realidad es un *ex*. “Por ser abierta esta formalidad es por lo que la cosa real en cuanto real es ‘más’ que su contenido actual: es transcendental, transciende de su contenido. Realidad no es, pues, un carácter del contenido ya concluso, sino que es formalidad abierta”<sup>275</sup>.

b) Segundo momento: *la apertura respectiva es transcendental*.

No sólo la formalidad de realidad es abierta sino que es realidad en respectividad. Respectividad no es relación ya que toda relación la supone. Respectividad es un momento constitutivo de la formalidad misma de realidad. “Realidad es ‘de suyo’ y, por tanto, ser real es serlo respectivamente a aquello que es ‘de suyo’. Por su apertura, la formalidad de realidad es respectivamente transcendental”<sup>276</sup>. El *ex* de que hablábamos no es ya tan sólo apertura. Ahora es también respectividad. Aunque el momento de realidad sea más que el momento del contenido, lo cierto es que siempre la formalidad de realidad es respectiva a los contenidos.

c) Tercer momento: *la suidad*. Decimos que la formalidad de realidad está respectivamente abierta a su contenido. Este contenido es siempre ‘de suyo’, por lo que sus notas *son suyas*, le pertenecen. “El contenido es ‘su’ contenido”<sup>277</sup>. La formalidad de realidad no sólo reifica al contenido sino que lo hace *suyo*; es, en este sentido, *suificante*. La suidad es también un momento del *ex*.

d) Cuarto momento: *la formalidad de realidad es mundificante*. El contenido de la aprehensión de realidad, al ser reificado y suificado ya no es sólo realidad suya, sino que es real en ‘la’ realidad. “La formalidad de realidad está abierta a ser un momento del *mundo*, es una formalidad que al hacer que la cosa sea pura, y simplemente realidad, hace de su

---

272 Ibid., pág. 118.

273 Ibid.

274 Ibid., pág. 119.

275 Ibid.

276 Ibid., pág. 120.

277 Ibid., pág. 121.

realidad un momento de 'la' realidad; es decir, del mundo"<sup>278</sup>. ¿Qué entiende Zubiri por mundo? No se trata del conjunto de las cosas reales, porque es necesario previamente que algo 'conjunte' al conjunto. Este algo es un momento físico de las cosas reales, es su momento de realidad. Por el mero hecho de ser reales las cosas están abiertas y constituyen mundo. "El carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que es el mundo: es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real y la constituye en momento de 'la' realidad"<sup>279</sup>. Por ser real, la cosa está abierta a 'la realidad'. Esta apertura de la cosa a 'la' realidad hace de la cosa algo *mundanal*. Por ello, la cosa es, por su realidad transcendental, "tiene la unidad transcendental de ser momento del mundo"<sup>280</sup>. Este tránsito que lleva a la cosa desde su ser 'esta' cosa a ser *realidad mundanal* pasando por su momento *suificante* es justo la *ex-tensión* física de la formalidad de realidad. "Es la estructura transcendental del 'ex' el ser 'de suyo' se extiende a ser 'suyo', y por serlo se extiende a ser 'mundanal'"<sup>281</sup>.

Tres puntos caracterizan con precisión la transcendentalidad conceptuada en inteligencia, sentiente:

a) "Lo transcendental no es 'ser', sino 'realidad'"<sup>282</sup>.

b) "La transcendentalidad es precisa y formalmente apertura respectiva a la suidad mundanal"<sup>283</sup>.

c) "El trans mismo no es un carácter conceptivo de las cosas reales. (...) Es un momento físico de las cosas reales en cuanto sentidas en impresión de realidad. No es algo físico al modo como lo es su contenido, pero es, sin embargo, algo físico: es lo físico de la formalidad, esto es, la física del trans en cuanto tal"<sup>284</sup>.

Nos queda todavía una cuestión. La unidad de los dos momentos estructurales de la impresión de realidad. Para ello, es preciso retrotraernos al momento específico de la impresión. Por su contenido, decíamos, la impresión de realidad era de gran especificidad. Sin embargo, no pasa lo mismo con el momento de formalidad. Decíamos de éste que era inespecífico, pero mirado desde su ángulo positivo, era transcendental. Ahora bien, si atendemos a su contenido en cuanto algo 'de suyo' lo que aprehendemos no es, sin embargo, un mero contenido sino una cosa *tal, tal cosa*. A esto le llama, Zubiri, *talidad*. *Talidad* enfatiza el momento de la cosa por razón de su contenido, pero *talidad* no es mero contenido. Por la formalidad de realidad, la cosa, es *tal cosa, talifica* lo real. "Talidad es una determinación transcendental: es la *función talificante*"<sup>285</sup>. Pero, por otro lado, sin contenido no hay realidad. Realidad es siempre realidad tal en donde, desde puntos de vista diferentes podemos enfatizar el momento talitativo o el momento de realidad, cosa *tal* o *cosa tal*. "El contenido

---

278 Ibid.

279 Ibid., pág. 122.

280 Ibid.

281 Ibid.

282 Ibid., pág. 123.

283 Ibid.

284 Ibid.

285 Ibid., pág. 124.

es la determinación de la realidad misma. Es la *función transcendental*. Envuelve también el contenido, y no sólo de un modo abstracto, sino haciendo de él una forma y un modo de realidad<sup>286</sup>. La transcendentalidad de la formalidad de realidad viene determinada por el contenido de las cosas reales, el modo cómo éste *queda* en la aprehensión. Es una auténtica función transcendental, pero estas dos funciones (talificante y transcendental) más que funciones son dos momentos constitutivos de la unidad de la impresión de realidad. La formalidad envuelve al contenido haciendo de la cosa que sea tal *cosa*, y, viceversa, el contenido envuelve a la formalidad de realidad haciendo que esa cosa sea *cosa tal*. El contenido envuelve al momento de realidad talificándolo, la formalidad envuelve al momento del contenido transcendendiéndolo, asignándole una forma y un modo de realidad. “Talificación y transcendentalización son los dos aspectos inseparables de lo real. Constituyen la unidad estructural de la impresión de realidad”<sup>287</sup>.

Algunas últimas consideraciones sobre el concepto de transcendentalidad nos permitirán de una vez fijar conceptualmente esta noción. Hemos dicho que el momento de realidad y su transcendentalidad son estrictamente físicos y no conceptivos. Si queremos hablar de *metafísica* hemos de decir que la transcendentalidad de la impresión tiene un carácter metafísico sólo en cuanto su *trans* sea entendido física y no conceptivamente. Entonces, lo metafísico ya no es intelección de lo transcendente sino “aprehensión sentiente de la física transcendentalidad de lo real”<sup>288</sup>.

Otro carácter de la transcendentalidad que nos importa subrayar es su constitutiva apertura a lo que la realidad sea en cuanto tal.

No está dicha la última palabra sobre lo que sea lo real, pues, es posible que aparezcan nuevas realidades, nuevos tipos de realidad distintos a los ya conocidos. Con esto afirmamos que la transcendentalidad no solo está *fundada en las cosas* sino que además está *abierta* a nuevos tipos de realidad. Por último agregamos que se trata de una *apertura dinámica*. La aparición de nuevos tipos de realidad y de nuevos tipos de realidad en cuanto realidad se produce de modo dinámico. “Es la realidad misma como realidad la que desde la realidad de una cosa va abriéndose a otros tipos de realidad en cuanto realidad. Es la transcendentalidad dinámica, es el dinamismo transcendental de lo real”<sup>289</sup>. Esta idea de la transcendentalidad dinámica sólo apunta secundariamente al hecho de la evolución científica, pues, se trata de un dinamismo más originario que se encuentra en la base de toda evolución científica hasta el punto que puede darse, incluso sin ella. Es una evolución de

---

286 Ibid.

287 Ibid. pág. 125. I. Ellacuría se refiere a esta diferenciación efectuada en el seno de lo real como la ‘diferencia metafísica’ que no pretende, sin embargo, sustituir la diferencia ontológica heideggeriana. Se trata más bien de una escisión solamente momentual en la que el plano talitativo queda en tensión estructural frente al plano transcendental de lo real. En el estudio de lo real siempre lo talitativo (la realidad en cuanto tal realidad) constituirá el primer paso. Sólo esta consideración puede mostrarnos la realidad tal como es. Agrega Ellacuría: “No hay talidad sin el carácter físico del ‘de’ que es lo que hace aprehender la realidad como un ‘de’ suyo; pero tampoco hay realidad que no sea tal, y no sólo porque toda realidad concreta haya de tener determinados contenidos, sino porque toda realidad y la realidad toda es realidad modulada en cuanto realidad por su propia talidad. Esta mutua implicación de talidad y realidad constituye para Zubiri el estricto ‘en sí’” (IEFZ, pág. 124).

288 Ibid., pág. 130.

289 Ibid., pág. 131.

índole metafísica: “es que los distintos modos de realidad en cuanto tal van apareciendo no sólo sucesivamente sino fundados transcendental y dinámicamente los unos en los otros. Y esto no es sólo un hecho científico, sino algo primario y radical. Es la transcendentalidad dinámica”<sup>290</sup>.

---

290 Ibid., pág. 132.

## 3

## LA INTELECCIÓN SENTIENTE

Pasamos a revisar a continuación un tema fundamental: *La índole esencial de la intelección sentiente*.

Se trata de analizar la intelección sentiente no ya desde su estructura intrínseca sino desde la esencia formal de su acto. La pregunta que hemos de formular es ¿cuál es la esencia de la intelección sentiente? Para ello hemos de volver sobre ideas ya vistas de modo que quede el campo preparado para desarrollar la respuesta.

Lo esencial de la intelección es ser un acto de aprehensión. La aprehensión consiste en presentar a la inteligencia la cosa inteligida. Del estar presente la cosa de un modo sentiente ya nos hemos referido antes y le denominamos a ese acto aprehensión de realidad. Se trata de este ‘estar presente’ de la cosa en la inteligencia. Este ‘estar’ no se identifica ni con la idea de *posición* sustentada por Kant, ni con la idea de *intención* propugnada por Husserl, ni con la de *desvelación* usada por Heidegger ya que todas estas suponen este ‘estar’ previo de la cosa. “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 este ‘estar’?”<sup>291</sup>. He aquí la cuestión.

Lo primero que afirmamos es que este ‘estar’ es un momento de la cosa misma, pues, es ella la que está. La esencia de la intelección reside en la esencia de ese *estar* de la cosa. El estar presente de la cosa es un estar en *mera actualidad*. En esto, pues, consiste la esencia formal de la intelección sentiente: en ser mera actualidad de la cosa en la inteligencia.

La idea de actualidad ya la hemos tratado. Recordar ahora lo que hemos dicho es necesario para esclarecer esta esencialidad de la intelección. Actualidad es el carácter de algo que es actual. Se trata de un estar presente desde la propia realidad de lo presente. Pertenece, por tanto, a la realidad misma de lo actual. Con esto decimos que en ese estar presente, la cosa no modifica ni altera ninguna de sus notas. Destacaremos, en nuestro caso, ese estar presente de lo real *desde sí mismo*. Esto ya no es pura presentidad. Actualidad es el estar presente de algo *en cuanto está presente*. Lo presente en cuanto *está presente*: en eso consiste la actualidad. En la formalidad de realidad todo lo real está presente desde sí mismo, inexorablemente. Esto es actualidad. Frente a la filosofía clásica que enfatizó el ‘es’ para designar la realidad, Zubiri enfatiza el *estar*: lo real no es sino que está. Apunta con este vocablo a un carácter esencial de lo real. A partir de esto veamos el problema de la *actualidad como intelección*.

Intelección es actualidad. Es lo que hay que ver.

En la intelección lo inteligido *está presente* a la inteligencia. Este es el dato primario. Pues bien, justo este *estar presente* mienta la *actualidad*. Como lo inteligido es siempre *lo real* y es, a la vez, inteligido *como real*, esto es, como siendo real ya antes de ser inteligido, nos encontramos con los tres elementos estructurales de la intelección: actualidad, presen-

---

291 Ibid., pág. 136.

tividad, realidad. Un análisis de cada uno de estos momentos nos evitará posibles equívocos.

Respecto de la actualidad dijimos que era la presencia de lo real desde sí mismo en la inteligencia. Esto no es una relación sino algo previo. Es la posibilidad de toda relación. La actualidad se limita a proponer los relatos: la inteligencia y la cosa presente en ella. Más que relación hablamos aquí de respectividad. “Actualización, en efecto, es un tipo de *respectividad*. Nada es intelectivamente actual, sino respectivamente a una intelección. Y esta actualidad es respectividad, porque la formalidad es de realidad y, como hemos visto, esta formalidad es constitutivamente abierta en cuanto formalidad”<sup>292</sup>. Si hay actualidad intelectual es porque la formalidad misma de realidad es abierta. La actualidad intelectual está fundada en la apertura de lo real. Por ello, la intelección es respectividad; porque previamente es actualidad. La actualidad envuelve la formalidad como un modo de ella. En la formalidad de realidad, lo aprehendido *queda* en la inteligencia como algo ‘en propio’, y por ello hablamos de formalidad de realidad.

En la actualidad intelectual la cosa real *está* presente como real desde sí misma. El momento de actualidad lo constituye el *estar* del estar presente. ‘Presentidad es algo fundado en la actualidad’. La actualidad encuentra su fundamento en la realidad intelectivamente aprehendida ya que es lo real lo que se actualiza en la aprehensión. “La aprehensión intelectual es siempre y sólo actualidad ‘de’ la realidad, la realidad no está fundada en la actualidad, es decir, la realidad no es realidad de la actualidad, sino que la actualidad es actualidad de la realidad”<sup>293</sup>. La estructura, entonces, de la intelección como actualidad consiste en los dos siguientes hechos:

- a) la *realidad* está actualizada en la intelección y
- b) en su *actualidad* nos está *presente*.

*Actualidad, presentidad y realidad* son los tres momentos que constituyen la intelección como actualidad.

Veamos ahora la índole de la *actualidad intelectual*.

Lo real en su actualidad no hace más que actualizarse. Es lo que Zubiri llama ‘mera actualidad’. ¿En qué consiste? Es un carácter de lo real en la aprehensión. Lo real en la intelección sólo se actualiza, la intelección se limita a ‘hacerlo actual’ el contenido formalizado. Además, en segundo término, lo aprehendido en formalidad de realidad queda ‘en propio’. Se trata de un quedar siendo presente y tal como se presenta. En su actualización el contenido sólo queda en su actualidad en la inteligencia. No hay una actuación de este contenido. Ya hemos dicho que no es lo mismo actualidad que actualidad. La filosofía clásica sólo trata de este último concepto. Resbaló sobre el momento de actualidad. La realidad, al quedar en la actualidad, reposa sobre sí misma de modo que es realidad y nada más que realidad. Es la propia realidad como formalidad la que reposa sobre sí misma, descansa en su ser real, queda reposando como real. Esta mera actualidad de la que hablamos es lo propio de la intelección como actualidad; “lo formalmente propio de la actualidad intelectual en cuanto intelectual es ser ‘mera’ actualidad, esto es, tener por término la formalidad de realidad tal como ‘queda reposando’ sobre sí misma”<sup>294</sup>.

292 Ibid., pág. 143.

293 Ibid., pág. 146.

294 Ibid., pág. 149.

Tres ideas sobre lo inteligido culminan por aclararnos lo ya dicho:

- a) Lo inteligido *está* presente como real.
- b) Lo inteligido *sólo está* presente.
- c) Lo inteligido *sólo está* presente *en y por sí mismo*.

Una conclusión se desprende: “lo real es un momento intrínseco y formal de lo presente en cuanto tal, no es algo allende lo aprehendido; es su ‘quedar’ en propio”<sup>295</sup>.

Estos tres momentos de la intelección antes mentados son los que constituyen su propia índole como mera actualidad de lo real como real. Hemos visto la actualidad como intelección, la actualidad intelectual. Pero la intelección es siempre sentiente. El momento sentiente de la aprehensión de realidad es impresión.

Hay que ver ahora la *actualidad como impresión*.

El contenido de la impresión de realidad es realidad meramente actualizada. La aprehensión de cualidades sensibles es también, entonces, aprehensión de realidad, las cualidades sensibles son reales. En primer lugar son impresiones nuestras. En cuanto impresión posee un momento significativo que ya hemos tenido ocasión de ver: el momento de alteridad. Por éste en la impresión hay una presentación de algo *otro* en afección. Las cualidades sensibles en la impresión son justamente este *algo otro* que la impresión misma. Aparte del contenido toda impresión posee el momento de formalidad que puede ser estímulo o de realidad. En el caso del hombre se trata de una formalidad de realidad. En ésta lo aprehendido se presenta como algo ‘en propio’, *de suyo*, y esto es precisamente *realidad*, la formalidad del *de suyo*. Respecto de las cualidades sensibles decimos que son sensibles por ser dadas en impresión, pero son reales en cuanto son ‘de suyo’. “Sea cual fuere la estructura psico-orgánica de mis sensaciones y de mis percepciones, lo que en ellas me es presente está presente ‘de suyo’. Realidad, repito, es formalidad del ‘de suyo’. Por tanto, las cualidades son algo estricta y rigurosamente real”<sup>296</sup>. De este modo resulta fácilmente conciliable, el que algo sea una impresión nuestra y, a la vez, real, es la impresión de realidad.

Pero hay más. Hemos dicho que las cualidades sensibles con ser impresiones nuestras no son por eso menos reales, pues, entendemos por realidad la formalidad del ‘de suyo’. Ahora bien, esta realidad del ‘de suyo’ es mera actualidad. Si atendemos no tanto al proceso de sentir como al sentir mismo constatamos tan sólo la presencia de la cualidad, su actualidad en la inteligencia. “Ser sentido no consiste sino en estar presente en la visión”<sup>297</sup>, si pensamos en una cualidad visual. Las cualidades no se actualizan sino como reales lo que implica que es real no la percepción sino su formal contenido cualitativo. Este comporta la característica formal de todo lo real: el ser ‘de suyo’. Realidad no es otra cosa que formalidad. No se trata de una zona de cosas residiendo más allá de nuestra impresión. Realidad es mera formalidad. La única distinción que nos es lícita hacer es la de lo real *en* la impresión y la de lo real *allende* la impresión. Son dos cosas distintas, dos maneras distintas de ser de lo real que siguen poseyendo la cualidad de toda realidad: su ser ‘de suyo’.

Respecto de lo real *en* la impresión, *puede* no ser real más que en impresión. Pero en ella sí es real. Las cualidades sensibles son reales en impresión y desaparecerían si desapare-

---

295 Ibid.

296 Ibid., pág. 151.

297 Ibid.

cieran los seres capaces de aprehenderlas. Tratándose, sin embargo, de otras realidades esto podría no suceder. Hay algo que unifica estos dos modos de realidad y es el que ambos sean reales, evidentemente; es decir, en ambos se da la formalidad del ‘de suyo’. Esta unidad no es de índole coincidental sino *real*. Esto quiere decir que no los une un concepto sino lo real propiamente tal. Tiene la impresión de realidad un modo de formalidad que es el ‘hacia’, de modo que es la misma aprehensión de realidad la que nos lleva desde lo inteligido en impresión ‘hacia’ lo ‘allende’ la percepción. Nos mantenemos, pues, siempre en la realidad yendo desde la realidad de lo percibido a la realidad de lo ‘allende’ la percepción. El término del ‘hacia’ es, en principio, problemático, pero aún en el caso en que fuere un término vacío, este vacío estaría también inteligido en el momento mismo de realidad en ‘hacia’. La distinción entre lo real *en* impresión y lo real *allende* la impresión es una distinción dentro de lo real mismo. Puede ser que lo *allende* no corresponda a lo dado en la impresión, pero ello no le quita realidad a esto dado.

El punto de partida para acceder a lo *allende* es el análisis de la impresión de realidad. A ella (lo real en impresión) debemos acudir siempre en cada caso. La intelección sentiente es siempre mera actualización de realidad. Incluso la ciencia cuando habla de las cualidades sensibles como impresiones apunta tan sólo al momento de afección de toda impresión, pero olvida el de *alteridad* que es con todo el más importante de los tres. Este olvido le lleva a decir que tales cualidades no pasan de ser representaciones del sujeto, algo subjetivo. Pero esto no es así. El que algo sea representación nuestra sólo significa que se trata de realidad impresivamente inteligida, pero realidad al fin y al cabo. La correspondencia, si la hubiere, entre lo dado impresivamente en la intelección y lo real *allende* es algo que la ciencia tiene que averiguar. Su punto de inicio, sin embargo, será la realidad *en* impresión. La intelección es mera actualidad de lo aprehendido como real. Esta actualidad justamente constituye la unidad formal del acto de intelección sentiente. La unidad de actualidad es lo que tenemos que analizar ahora.

Lo primero que diremos es algo que ya sabemos. En la actualidad de lo real lo inteligido está presente desde sí mismo, pero esto no es todo, simultáneamente me aprehendo a mí mismo aprehendiendo lo real. Hay una actualidad de la intelección idéntica a la actualidad de lo inteligido: “La actualidad en inteligencia sentiente es, pues, ‘a una’ actualidad de lo inteligido y de la intelección. Es una misma actualidad”<sup>298</sup>. Se trata, entonces, de *una* actualidad común a lo inteligido y a la intelección. Esta comunidad es de índole *numérica* de modo que es posible decir que hay dos cosas actuales en *una misma* actualización. Además es una *comunidad* de mera actualidad lo cual es menester subrayarlo para evitar el equívoco de considerar como *lo mismo* lo inteligido y la intelección, lo que es falso. Tampoco se trata de una acción común de la cosa y la inteligencia lo que sería, más bien, comunidad de actualidad.

Aquí no hablamos de actualidad común sino de *actualidad común*. Accedemos así a una completa descripción de la esencia de la intelección sentiente: “en la mera actualidad de la cosa y del inteligir se actualizan, por la identidad numérica de su actualidad, la intelección y lo inteligido como dos realidades distintas”<sup>299</sup>. La idea de *actualización común de lo real*

298 Ibid., pág. 155.

299 Ibid., pág. 156.

implica que *a una* se actualiza la realidad de las cosas y la idealidad de mi propia intelección como acto mío. “Mi propio acto de intelección sentiente es un acto real, es una realidad. Y esta realidad está actualizada con la realidad de la cosa en la misma actualidad que ésta”<sup>300</sup>.

Esta idea de actualidad común, sin embargo, todavía requiere de más consideraciones más que nada para evitar posibles equívocos que pueden brotar de lo dicho.

Por la actualidad común de lo inteligido y de mi intelección yo *estoy en mí*. Este *estar en mí* es sentiente por ambos momentos. De hecho, el *mí* es sentido como realidad merced a la cenestesia. Importa más ahora el segundo momento del *estar*. Al sentir lo real lo estoy *sintiendo*, y lo *estoy sintiendo* de un modo *real*. Estoy, entonces, inteligiendo realmente lo inteligido en su realidad. Dice Zubiri: “Estoy en mí sentientemente”<sup>301</sup>. La conciencia de este acto de estar en mí, por decirlo de algún modo, no es un logro obtenido a partir de la aprehensión de lo real. No se trata de un volver a mí como un estar, sino que ya estoy en mí por lo que puedo volver a mí. “Estoy ya en mí por estar inteligiendo sentientemente la cosa. Recíprocamente, nunca puedo estar en mí si no es estando en la cosa. De ahí que estar en mí tenga la misma actualidad que el estar en la cosa: es la común actualidad de realidad. Inteligir sentientemente algo es estar inteligiendo sentientemente la propia realidad de mi acto”<sup>302</sup>. Toda posibilidad de introspección y de extrospección se funda en este *estar* primario. Cabe todavía decir algo sobre la estructura propia de esta actualidad común. Por la actualidad común, hemos dicho anteriormente, se actualizan ‘a una’ dos realidades distintas. Esta dualidad de realidades tiene una estructura específica. Se trata, primeramente, de una *co-actualización*. Juntamente con el *sentir*, *estoy sintiendo*. Esta actualidad común tiene, pues, el carácter de ‘con’. En segundo lugar, tenemos el carácter del ‘en’. Según éste, tanto está la cosa *en* la intelección sentiente como la intelección sentiente *en* la cosa. Este ‘en’ es el mismo en ambos casos. La cosa está en mí del mismo modo que yo estoy en la cosa. Se dice ‘estar en la cosa’. Este acierto de Zubiri apunta una vez más al carácter realista de su pensamiento. Este estar ‘en’ las cosas nos instala de lleno en lo real, verdad que está como ya hemos dicho, en el punto de partida de todo el pensar de Zubiri, pues, desde los orígenes de su filosofar hemos podido percatarnos de este conato zubiriano por acceder a lo real.

Queda, sin embargo, todavía un tercer momento de este carácter estructural de la dualidad que yace en la actualidad común. Este carácter le viene sólo por ser actualidad. Se trata de la actualidad intelectual común la cual, en sus dos momentos enfatiza un ‘de’. Por ser toda actualidad, actualidad de lo real, “la actualidad intelectual común es actualidad ‘de’ la cosa, y la cosa es lo actualizante ‘de’ la intelección. En un mismo ‘de’”<sup>303</sup>. La comunidad misma de actualización, pues, está constituida por estos tres caracteres: el *con*, el *en* y el *de*. Un estricto orden regula esta diversidad: un orden de fundamentación. Así, el *con* está fundado en el *en* y éste está fundado en el *de*, ya que el *con* es *con* de un *en* y el *en* es *en* siendo *de*. Pero la inversa también es cierta: “La actualidad como un ‘de’ lo es precisamente por ser

---

300 Ibid., pág. 157.

301 Ibid.

302 Ibid., págs. 157-158.

303 Ibid., pág. 160.

actualidad ‘en’; y es ‘en’ precisamente por ser ‘con’<sup>304</sup>. Concluye Zubiri: “La unidad de estos tres aspectos es, repito, el constitutivo formal de la comunidad de actualización, esto es, la unidad formal misma de la intelección sentiente”<sup>305</sup>.

De cada uno de los momentos que configuran la estructura de la actualidad común pueden derivarse importantes observaciones. Un modesto análisis nos lo mostrará.

Veamos el momento del *con*: actualidad común es *co-actualidad*.

Usualmente se le llama al inteligir *scientia*, *ciencia*. Pues bien, por la actualidad común de la intelección en cuanto actualidad, la intelección común como actualidad no será ciencia sino *cum-scientia*; esto es, *conciencia*. Tenemos una definición: “Conciencia es co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección”<sup>306</sup>. La co-actualidad permite la aparición de lo consciente, pero vale aquí una salvedad: la intelección con ser siempre consciente no es conciencia. Además, como la intelección es sentiente la conciencia también lo es. La conciencia de que aquí hablamos no es introspección, pues, esta última es tan sólo ‘la conciencia del acto de entrar en sí mismo’ y esto es a lo sumo un modo de conciencia. Previo al entrar en sí mismo es menester el acto de estar en sí mismo que es lo que Zubiri denomina *intelección cenestésica*. Porque estoy en mí es que puedo entrar en mí. La conciencia introspectiva se funda, luego, en la conciencia primaria de co-actualidad. Hay también una segunda consideración y es que la filosofía moderna sustantivó la conciencia haciendo de todos los actos humanos actos de conciencia. Pero, Zubiri lo supo muy temprano, no hay tal. La conciencia como tal no existe, no es objeto de ninguna introspección. Lo único que constatamos cuando entramos en nosotros son actos conscientes y respecto a los intelectivos afirmamos, contra lo que pensaba el filósofo moderno, que son conscientes porque son intelectivos y lo contrario resulta inadmisibile.

Bien, pasemos al segundo momento de esta estructura: el momento del ‘en’. En el momento en que tengo co-intelección sentiente que es, en el fondo, conciencia sentiente, tengo conciencia de la intelección en la cosa. Estoy, de este modo, sentientemente en la cosa y en mi propia intelección. Se trata de un aspecto de la conciencia diferente del anterior: “Por ser actualidad común en carácter de ‘en’, al inteligir sentientemente mi estar en la cosa tengo conciencia sentiente de estar ‘en’ ella”<sup>307</sup>.

Todavía podemos dar un paso más. Es el momento del ‘de’. Por este ‘de’ la conciencia sufre una nueva ampliación. Ya no solo es *conciencia-en* sino *conciencia-de*. Es el carácter del ‘de’ como momento de la actualidad común intelectual en cuanto intelectual. La actualidad en ‘de’ pasa a ‘intelección-de’ y desde aquí a ‘conciencia-de’. Hay también un orden de fundamentación en estas modalidades de la conciencia. Toda ‘conciencia-de’ está fundada en una ‘conciencia-en’. “Sólo estando ‘en’ la cosa me doy cuenta ‘de’ ella. Este *estar* sentiente, esta ‘conciencia-en’ está, a su vez, fundada en el darse cuenta primario de la conciencia.

Las conclusiones que emanan de lo que hemos dicho pueden resumirse en las siguientes:

---

304 Ibid.

305 Ibid.

306 Ibid., pág. 161.

307 Ibid., pág. 162.

- a) conciencia no es intelección.
- b) conciencia no es sin más 'conciencia-de'.

La filosofía moderna comenzó considerando a la conciencia como conciencia-de. Fue el principio de la fenomenología. En algún momento de su andadura filosófica, Zubiri también adhirió a este postulado, pero ahora, en su período de madurez, las cosas han cambiado. Ahora conciencia no es conciencia-de. Conciencia es *conciencia* primariamente. En un segundo momento es *conciencia-en* y muy derivadamente es *conciencia-de*. La filosofía moderna también identifica conciencia con intelección dándole a esta última el carácter de un 'darme-cuenta-de' y esto es falso. Conciencia hay *porque* hay actualidad común, co-actualidad y la actualidad es el carácter formal constitutivo de la intelección. Conciencia e intelección son cosas diferentes y la primera está fundada en la segunda.

Con el *puro sentir* pasa algo análogo. El animal siente y se siente a la vez. No es un co-inteligir, pero sí un co-sentir estimúlico. A este co-sentir estimúlico del animal le llamamos *conciencia sensitiva* del animal. Esto trae consigo una crítica radical a aquella tradición que hablaba de diferencias meramente graduales entre el sentir animal y humano. Son cosas radicalmente distintas. "El sentir humano es co-actualización de realidad; en este 'con' de realidad se funda la conciencia humana. El sentir animal es co-estimulidad signitiva; este 'con' de signo es la conciencia sensitiva del animal"<sup>308</sup>.

De la actualidad común deriva, además de la conciencia, una nueva noción de objetividad y subjetividad.

La actualidad común, hemos dicho, es actualidad de lo inteligido en la intelección y de la intelección en lo inteligido. Las nociones de *sujeto* y *objeto* encuentran, de un modo novedoso, su fundamento en esta co-actualidad: "En cuanto actualidad de lo inteligido, esta actualidad conduce a una conceptuación y a un descubrimiento más pleno de lo que tan impropriamente suele llamarse 'objeto'. En cuanto actualidad de la intelección, es esta actualidad la que conducirá después a descubrir y conceptuar la inteligencia misma, y en general a todo lo que con la misma impropiedad suele llamarse 'sujeto'"<sup>309</sup>. La noción de *subjetividad* brota de la coactualidad y no al revés. La esencia de la subjetividad consiste en *ser mí*, cosa muy distinta a ser un sujeto de propiedades como se pensaba desde una conciencia conciente. Es el carácter de algo que es *mí* ya sea como propiedad mía o como algo de la cosa cuyo mí lo es precisamente porque lo es de la cosa en cuanto de ella depende. Por la intelección sentiente se abre el ámbito del mí que es la auténtica subjetividad. Lo mismo pasa con la objetividad de modo que antes que hablar de una integración de la inteligencia sentiente por el sujeto y el objeto, debemos hablar de una 'desintegración' de la inteligencia sentiente en sujeto y objeto. Sujeto y objeto encuentran su origen al igual que la noción de conciencia en la actualidad común de la intelección sentiente.

Ahora bien, la actualidad común posee otro carácter en el que debemos detenernos un momento: es su *transcendentalidad*.

Dijimos que la impresión es actualidad abierta, apertura respectiva, transcendentalidad. Lo real determina la actualidad como algo estructuralmente abierto. Por ello, la actualidad común es también transcendental ya que su transcendentalidad le viene dada por

308 Ibid., pág. 164.

309 Ibid., pág. 165.

la trascendentalidad de la realidad de lo real. “La *actualidad común* es formalmente *actualidad trascendental* porque lo es la impresión de realidad, esto es porque la impresión es *sentiente*”<sup>310</sup>. Kant llevó el concepto de trascendentalidad por un cauce erróneo, puramente conceptivo. No es la estructura del entendimiento la que dota de carácter trascendental a lo entendido por él, por dos razones. La primera es que la trascendentalidad no es un carácter del entendimiento sino de la inteligencia sentiente. En segundo lugar, si la intelección es trascendental es porque está determinada por lo real mismo que se actualiza en ella. “La comunidad de la actualidad es una comunidad en la que la intelección sentiente está respectivamente abierta a lo real impresivamente inteligido. Y por esto es por lo que la intelección sentiente misma es trascendental”<sup>311</sup>. En este afán casi obsesivo por clarificar una y otra vez sus razonamientos, Zubiri invierte gran parte de sus energías. Casi al hilo de lo anterior, refiriéndose a la intelección sentiente, nos dice: “Es trascendental porque, por ser actualidad común, la inteligencia sentiente queda abierta a la realidad en la misma apertura según la cual lo real mismo es abierto en cuanto realidad. Es la apertura de la realidad la que determina la apertura misma de la intelección sentiente. Y por esto, repito, es por lo que la intelección sentiente misma es trascendental”<sup>312</sup>. Esta es la razón por la cual la intelección puede estar abierta a otras intelecciones. Es que la actualidad común es ella misma apertura. Cualesquiera sean los modos que adopte esta actualidad, en razón de su apertura cada uno de ellos está necesariamente abierto a los demás. En este hecho radica el fundamento trascendental de todo el pensar lógico. Pero de ello hablaremos más adelante.

Zubiri ha hecho un alto en el camino, para hablarnos sobre el polémico problema de las cualidades sensibles. Aprovecharemos también nosotros esta interrupción para mostrar al hilo de las etapas de nuestro filósofo, cómo se fue configurando esta tan original idea que ahora sostiene sobre tales cualidades.

En 1921, en la elaboración de su segunda obra filosófica tras su tesina de licenciatura, ya Zubiri muestra su interés por este tema. En otra parte así lo hemos expuesto. Es ocasión de volver una vez más sobre esto.

En su tesis doctoral, como lo hemos hecho ver, el tema de la ‘subjetividad’ de las cualidades sensibles fue directamente abordado por Zubiri. ¿De dónde viene eso que dicen de las cualidades sensibles que son subjetivas? El psicologismo pretendía reducir las cualidades sensibles a meras sensaciones apoyándose para ello en la ciencia. El prestigio de la ciencia parecía ser un aliado seguro al psicologismo. Pero Zubiri conoce bien el alcance exacto de los logros científicos y por ninguna parte ha encontrado algo parecido a lo que argumenta el psicologismo. Analiza tal problema en la física clásica y concluye que ésta daba por supuesto tal subjetividad de las cualidades sensibles. Era la conclusión propia a que llegaba partiendo como ella lo hacía, desde el dualismo sentir-inteligir del que tanta mención hemos hecho. Respecto de la física moderna, atendida principalmente a los datos de índole cuantitativos, ella pretende mostrar cómo es posible efectuar una reducción del mundo, y las cualidades con él, a leyes cuantificables, pero esta reducción no sostiene en su base que las cosas sean *sólo* aquellos datos. Recordemos el siguiente texto: “Pero si la física demuestra que el mundo

---

310 Ibid., pág. 166.

311 Ibid.

312 Ibid., págs. 166-167.

*es eso*, no demuestra ni puede demostrar que el mundo *no es más que eso*, porque el determinismo matemático no excluye la objetividad de las cualidades. Este determinismo dirá que la aparición de las cualidades está condicionada por leyes matemáticas, lo cual no dice ni una palabra respecto de la subjetividad ni de la objetividad de las cualidades”. Nótese que Zubiri en este período va tras la afirmación de la *objetividad* de las cualidades sensibles. Casi en el primer momento de su reflexión ya Zubiri está caminando hacia la realidad. Hay muchos párrafos en esta obra que aluden directamente a la *realidad misma* por lo que jamás el objetivismo de Zubiri en esta temprana etapa deja de ser, en el fondo, ambiguo. Pero hay más. El tema de la *sensación* fue tocado en esta obra en los siguientes términos: “La sensación es el acto de sentir la luz y el sonido, etc.; pero la luz, el calor y el sonido por mí sentidos no son, ni pueden ser nunca sensaciones. En efecto, la sensación es un acto del sujeto y, por tanto un aporte real de él, porque llamamos sujeto precisamente a la unidad sintética de los actos psíquicos”. La distinción aquí hecha entre lo sentido y la sensación propiamente dicha es importantísima. De inmediato libra a las cualidades sensibles del dominio subjetivista. El subjetivismo corre por cuenta de la sensación, el objetivismo por cuenta de lo sentido. Zubiri reconoce en Lipps esta valiosa distinción a la que él adhiere totalmente. El ‘sensible’ y la ‘sensación’ serían para este Zubiri dos elementos irreductibles. Es importante señalar cómo Zubiri quiere mantenerse lo más distanciado posible del subjetivismo e idealismo vigente.

Zubiri vio en ellos toda la catástrofe espiritual de nuestro tiempo, la “banarrota de la modernidad”. Todas estas ideas agrupadas en torno a la noción de *sensibilidad* no fueron abandonadas por Zubiri, antes bien, fueron re-pensadas en varias ocasiones dando lugar, al menos, a dos consideraciones complementarias a esta *objetivista*: una *ontológica* cuyo centro lo constituye *Naturaleza, Historia, Dios, y otra metafísica* instaurada con su obra *Sobre la esencia* y continuada en todas las restantes obras de este postrer período.

Comentando el segundo período o etapa ontológica de Zubiri hice algunas alusiones a la tesis doctoral para destacar lo que fue un sorprendente texto de Zubiri: “los sentidos no hacen más que constatar realidades físicas”. Estos primeros escritos de Zubiri son testimonio fehaciente de su inclinación *positiva* hacia un pensamiento superador y realizador de los anhelos de toda la filosofía contemporánea. Si hablo de una inclinación *positiva* es porque pienso que no sólo animó la búsqueda filosófica de Zubiri el intento por escapar a posiciones psicologistas o subjetivistas o idealistas.

No fue sólo un escapar de algo, sino un dirigirse decididamente a otra cosa. Ahora bien, si ambos momentos estuvieron siempre presentes en la trayectoria intelectual de nuestro filósofo podemos pensar que en su primera etapa dominaba más el momento de refutación y escape a posturas idealistas. Pero *ya* estaba pensando una nueva filosofía. Hay que reconocer, en todo caso, el carácter altamente polémico de la primera etapa. La segunda etapa es un período de transición en donde casi la totalidad de los conceptos de la filosofía zubiriana encuentran su origen. El período de madurez es la realización de lo que ya estaba en ciernes en los anteriores. El pensar para Zubiri fue primordialmente búsqueda. Zubiri buscó incluso en el ardor de la polémica. Esto es lo importante.

La noción de *impresión de realidad*, quizá uno de los primeros hallazgos en el buscar zubiriano (no olvidemos que al menos en su forma lo encontramos ya en la tesis doctoral), marca cada uno de los estadios del itinerario filosófico de Zubiri. No por nada es el concepto fundamental de la filosofía de Zubiri. Veamos cómo fue pensando Zubiri esta idea. El

ejemplo tan venido a cuenta del bastón ‘quebrado’ en la percepción es un ejemplo notable. Tanto en 1921 como en 1934 llega Zubiri a conclusiones similares. En 1921 dice: “los sentidos no hacen más que constatar realidades físicas”. De más está decir el parecido que esta frase tiene con muchas extraídas de su último tiempo. En 1934 dice: “la visión de un bastón sumergido en el agua no es menos real que la que de él tenemos cuando está fuera del agua”. La idea sigue presente. Lo dado en la percepción es real. En ambos casos se omite la palabra *ilusión*. La verdad que transluce esta idea de impresión no fue desechada por Zubiri en ningún momento. Pero esta idea va completándose y perfeccionándose en forma vertiginosa. Así en 1935 ya está casi acabada. Sentir es, desde una de sus perspectivas, un *sentirse*, digo, interpretando algunos textos zubirianos de esta etapa. Y hay más. En el mismo año, leemos: “El sentir, como realidad, es la patencia ‘real’ de algo. En su virtud, podemos decir que el sentir es ser de veras; esto es, el sentir es la primaria realidad de la verdad. Cómo nos hemos acercado a la posición madura. Los conceptos de *realidad*, *verdad*, *sentir* encuentran en este espléndido texto la conciliación que les unirá definitivamente. Pero otra frase resulta todavía más sorprendente: “Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independiente de su sentir. Pero la ilusión y la irrealidad sólo pueden darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente la idealidad; la ilusión consistirá en tomar por *real* una *cosa* que no lo es. Dicho en términos más precisos: la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad *sentida* en nuestro sentir. Y el problema será ahora escindir, dentro de esta verdad, la realidad, la cosa realmente verdadera, y la realidad verdadera de la cosa. Estos tres términos se hallan así constitutivamente unidos: realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera”. Las nociones ya vistas de realidad *en* impresión y realidad *allende* la impresión encuentran aquí un antecedente inequívoco. La verdad que comporta la realidad sentida es otro elemento importantísimo. Por último, los conceptos de realidad verdadera, verdad de la realidad y realidad de la verdad también nos remitirán a su etapa de madurez. Tantos otros a los que me he referido a lo largo de estas páginas confirman aquella idea por la cual Zubiri habría ido buscando su filosofía usando para ello los sistemas filosóficos más relevantes de su tiempo. Adhirió a ellos, pero con mil reservas. Era demasiado inquieto y creativo.

Bueno, intentábamos realizar un itinerario que nos llevara a buscar los elementos germinales del pensar maduro de Zubiri. La noción de *impresión de realidad* nos había servido como modélica de la *evolución* del pensamiento zubiriano, inmensamente *unitaria* si, como lo hemos hecho, se analiza entre líneas con algún espíritu crítico.

Pasando ahora a tratar en forma ya definitiva el problema de las cualidades sensibles dejamos constancia de todo lo dicho anteriormente, pues, sólo se llegará a una total comprensión de las directrices del pensar de Zubiri si se logra completar lo ya dicho con lo que viene a continuación. Una vez más, enfoca Zubiri el problema de las cualidades sensibles desde la perspectiva científica, desde los logros de la ciencia moderna para ser más exactos. Las cualidades, nos dice esta ciencia, son impresiones subjetivas, pues, no están en las cosas. Con la desaparición de los seres dotados de visión desaparecerían también todos los colores. Desde esa aseveración la filosofía dedujo la existencia de las cosas a partir de un razonamiento causal. Las cosas serían las que *producen* estas impresiones nuestras. Lo pensó Kant. Dos críticas hace Zubiri en este punto. Una va dirigida al subjetivismo de la ciencia; la otra, al realismo crítico de la filosofía cuyas raíces están en Kant.

Veamos el problema de la ciencia.

Ya hemos dicho en otra ocasión la relación que establece Zubiri con la ciencia, la cual, sin duda, es muy estrecha. Zubiri obtiene una gran formación científica que le permite utilizar los conceptos de la ciencia y sus logros los cuales reportaron muchos beneficios a su filosofía.

Pues bien, Zubiri reconoce los méritos de la actividad científica por lo que entiende que no puede haber contradicción entre lo que postula la filosofía y lo que afirma la ciencia. Efectivamente, el problema radica fundamentalmente en la comprensión de los conceptos. ¿Entiende por *realidad* lo mismo la ciencia y la filosofía? Pues no. Realidad para la ciencia es lo que existe con independencia de nuestra percepción, más allá de ella. Pero nosotros entendemos por realidad otra cosa. Es la formalidad del ‘de suyo’, como ya tantas veces lo hemos establecido. Por lo mismo, más que de realidad es mejor hablar de *reidad*, realidad en formalidad, y de *reísmo*, porque desde la reidad es posible hablar no de uno sino de muchos tipos diferentes de realidad. Realidad y realismo son conceptos de inteligencia concipiente por lo que están cargados de una connotación equívoca. En cambio, *reidad* y *reísmo* expresan con justeza esta nueva noción zubiriana de lo real en formalidad en toda su intrínseca variedad. Si hemos de seguir llamando realidad, por razón del hábito o de lo que sea, a esta formalidad, es preciso definir lo real como “formalidad de reidad impresivamente aprehendida en intelección sentiente”<sup>313</sup>.

Si hemos entendido bien la unidad de la impresión de realidad en sus tres momentos, la conclusión, adelantada además por los antecedentes antes mencionados, es ya conocida por nosotros: “digo que las cualidades sensibles aprehendidas en intelección sentiente son reales, esto es, lo presente en ellas lo es siendo ellas ‘de suyo’ tal o cual cualidad; y que esta su realidad no hace sino estar actualizada en nuestra intelección sentiente”<sup>314</sup>.

La realidad de las cualidades sensibles ha sido una constante del pensamiento de Zubiri. Todo esto nos dice algo importante. Dado que esta verdad emana de su concepción tardía de lo real por la que lo real es ‘de suyo’, lo que es, debemos, sin mucha imaginación, pensar que Zubiri *ya* tenía alguna intuición al respecto en su primer pensamiento. Esto es mucho decir, pero todo hace suponer que la noción de realidad estuviese cuestionada por Zubiri antes de lo que nos pueda parecer. Por lo demás es posible encontrar alguna indicación sobre este cuestionamiento en su segunda etapa.

Ahora bien, lo real tanto si es allende la impresión como si lo es en la impresión se caracteriza por poseer sus notas ‘de suyo’. Esto es lo único importante ahora. Y como realidad es, para nosotros, *reidad*, realidad en formalidad, debemos afirmar que, como actualización, las cualidades sensibles son reales y no son subjetivas. Se trata de demostrar ambas cosas a pesar que la respuesta a ambas cuestiones esté ya implícitamente en la propia impresión de realidad. Pero hay que explicarlo.

a) *Las cualidades sensibles son reales*: incluso la ciencia está de acuerdo, en este punto, con Zubiri. A lo más la ciencia sostiene que no son reales allende la impresión, pero ese no es nuestro problema. Se trata tan sólo de saber si en la impresión son o no reales y, efectivamente, lo son. La ciencia se enfrenta al problema del siguiente modo: las cualidades sensi-

313 Ibid., pág. 173.

314 Ibid., pág. 174.

bles son la *manera real* como las cosas allende la percepción son realidad *en* ella. Los colores “son presentes en su propia realidad en la percepción”<sup>315</sup>. La actuación de las cosas reales sobre los órganos de los sentidos es tan real como el órgano mismo, luego, lo percibido también lo es. “Por tanto, desde el punto de vista de la ciencia también es real lo percibido por esta actuación: las cualidades son reales en la percepción. Las cualidades sensibles así producidas, según la ciencia, en la actuación de las cosas sobre los órganos, y de éstos sobre aquéllas, son aprehendidas como realidades de suyo en un acto de intelección sentiente que es mera actualización. Que esas cualidades sean resultado de una actuación, es algo perfectamente indiferente para la intelección en cuanto tal. La intelección es mera actualización aunque lo actualizado proceda de una actuación”<sup>316</sup>. Estas palabras de Zubiri culminan un largo proceso de afirmación de la realidad de las cualidades sensibles. Lo real en impresión es uno de los conceptos más importantes de la filosofía zubiriana.

Con esta innovación, la filosofía zubiriana se aleja tajantemente de las connotaciones de *realismo ingenuo* con que algunos tacharon esta filosofía. Un poco a modo de respuesta, Zubiri pronuncia las siguientes palabras: “Por tanto, afirmar que las cualidades sensibles son reales no es realismo ingenuo; sería realismo ingenuo afirmar que las cualidades sensibles son reales allende la percepción y fuera de ella. Lo que sucede es que la ciencia se ha desentendido de la explicación de las cualidades sensibles”<sup>317</sup>.

Con esto, el polémico problema de las cualidades sensibles, problema que tanto preocupó a Zubiri en otros tiempos, queda totalmente zanjado.

b) *Las cualidades sensibles no son subjetivas*: La ciencia ha afirmado la subjetividad de las cualidades sensibles. Es lo que hay que refutar ahora.

Se ha pensado que las cualidades subjetivas no pertenecen a las cosas reales allende la percepción. Luego, se ha concluido, son subjetivas. Esto, piensa Zubiri, es *subjetivismo ingenuo*. La crítica a esta posición la hace Zubiri con la misma energía con que se le acusó de realista ingenuo. La hace en estos términos: “Si es un realismo ingenuo, y lo es, hacer de las cualidades sensibles propiedades de las cosas fuera de la percepción, es un subjetivismo ingenuo declararlas simplemente subjetivas. Se parte de las cosas reales de la zona allende la percepción, y se acantona el resto en la zona de lo subjetivo. ‘Subjetivo’ es el cajón de sastre de todo lo que la ciencia no conceptúa en este problema. El ciencismo y el realismo crítico son subjetivismo ingenuo”<sup>318</sup>.

La pregunta que le hace Zubiri a este subjetivismo es ¿cómo podemos saltar a lo real si no estamos ya de alguna manera en él? Lo que quiere decir que si no estamos ya en lo real, jamás podremos llegar a él. Pero, ya nos había dicho Zubiri que la realidad no es una zona de cosas a la que hay que ir sino que estamos ya y desde siempre en la realidad.

El racionalismo pensó otra cosa. El salto que va desde la subjetividad a la realidad es posible, dice éste, merced al concepto, pues, sólo éste me dice lo que la cosa es. Esto es un error, piensa Zubiri. Lo es, porque todo concepto es sólo concepto objetivo mirado al con-

---

315 Ibid., pág. 175.

316 Ibid., pág. 175-176.

317 Ibid., pág. 176.

318 Ibid., pág. 178.

cepto en sí mismo. Realidad es algo totalmente diferente a objetividad. Un concepto para ser de realidad debe sustentarse en una experiencia efectiva de lo real, pero esta experiencia es posible en el hombre por su intelección. Luego, el concepto es válido sólo porque tras él hay una efectiva experiencia con lo real: la experiencia de la intelección sentiente. De otro modo nos quedamos sin las realidades necesarias para la conceptualización. Un concepto supone la realidad de la intelección sentiente. Luego, de todo esto se desprende que no es el concepto el vehículo que nos traslada a lo real, sino que supone en su base ya esa experiencia intelectual con lo real. Por lo mismo, no existe ninguna correspondencia entre la percepción llamada subjetiva y la realidad allende esta impresión. Y, evidentemente, el abismo generado entre ambas no logrará ser salvado por ningún concepto. Se piensa, además, que obedeciendo al principio de causalidad, la razón busca la *causa* exterior de mis impresiones ‘subjetivas’. Pero esto no hace sino presuponer la realidad de la impresión. Ahora bien, en tanto que realidad las impresiones no pueden ser subjetivas ni desde el punto de vista de lo percibido ni del momento percipiente propiamente tal. Desde el punto de vista de lo percibido las cualidades no pueden ser subjetivas, pues, no son propias de mi sujeto. Esto equivaldría a decir que la intelección es ella misma caliente, sonora, etc. Respecto al segundo punto, el acto percipiente antes que subjetivo es subjetual, algo muy distinto. La crítica a la causalidad propugnada por Zubiri es aquí implacable: “El razonamiento causal nos llevaría de lo subjetivamente coloreado al concepto de un sujeto coloreado distinto del mío, pero jamás de un sujeto a una realidad. La causalidad no parte solamente de las impresiones subjetivas de realidad, sino que tiene que apoyarse en lo percibido mismo. Y si lo percibido es formalmente subjetivo, entonces la causalidad cae en el vacío. No hay causalidad ninguna que pueda llevar de lo puramente subjetivo, esto es, de las impresiones subjetivas, a lo real. Este realismo crítico es, en todas sus formas, una concepción pseudo-realista<sup>319</sup>.”

Respecto al propio concepto de subjetividad existen también entre la ciencia y la filosofía de Zubiri algunas importantes distinciones. Llama *subjetivo* la ciencia a lo relativo a un sujeto, a lo que de él depende. Pero esto, al pensar de Zubiri, nada tiene que ver con subjetividad: “Subjetividad no es ser propiedad de un sujeto sino simplemente ser ‘mío’, aunque sea mío por ser de la cualidad real, esto es, por ser esta realidad ‘de suyo’<sup>320</sup>.”

El concepto de subjetividad, si quiere significar algo, debe ser pensado desde una inteligencia sentiente. Entonces nos percatamos que lo fugaz, variable y relativo son más bien notas de la *unicidad*, pero no de la *subjetividad*. La unicidad es el carácter de lo real en cuanto realidad única. En la impresión hay una actuación de la cosa sobre los órganos sensoriales, actuación que es respectiva al sujeto y variable de un sujeto a otro, en un mismo sujeto e incluso en una misma percepción. Pero los órganos al igual que la interacción efectuada son reales. Los estados fisiológicos son todos reales. Cuando obran sobre los órganos de los sentidos *individualizan* lo aprehendido por ellos lo cual no quita realidad a esto aprehendido. Lo que pasa es que la realidad en tanto individualizada es única. Lo real en impresión es único, pero no subjetivo. “La impresión de realidad propia de las cualidades es una mera actualización impresiva ‘única’, pero no ‘subjetiva’ en la acepción que tiene este vocablo en la ciencia. Afirmar que lo único, por ser fugaz y relativo, es subjetivo, es tan falso como afir-

319 Ibid., págs. 179-180.

320 Ibid., pág. 180.

mar que sólo es real lo que está allende la percepción. Es que, en definitiva, la ciencia no se ha hecho cuestión de que sea la subjetividad<sup>321</sup>. Todavía hay un prejuicio incoado tras esta aserción científica. Se refiere a la idea que la ciencia tiene de *sentir*. Sentir no es, como puede suponerlo la ciencia, una relación entre un sujeto y un objeto. Lo que une al hombre con lo real es la *intelección* y ésta no es ni relación ni correlación: es pura *actualidad respectiva*. La importancia de este tema obliga a una mayor consideración. Se trata de la *articulación del problema de las cualidades sensibles*.

Hay dos zonas de cosas reales: lo real en la percepción y lo real allende la percepción. Ambas son zonas de realidad en sentido estricto, ya que realidad, como hemos insistido majaderamente, es la formalidad del ‘de suyo’, es reidad. Lo que establece un distingo entre estas dos zonas de realidad es la índole del contenido. Lo allende de la percepción puede tener distinto contenido de lo aprehendido en la percepción. Lo actualizado en impresión es realidad insuficiente en la línea de las realidades, razón por la cual nos vemos impulsados desde ella a la realidad allende la percepción. “La insuficiencia de la realidad en la percepción es lo que distingue a ambas zonas de la realidad, y lo que de la realidad percibida nos lleva a la realidad allende la percepción, por esto, la zona allende la percepción es siempre problemática<sup>322</sup>. La articulación de estas dos zonas de realidad viene, entonces, dada por el modo de sentir en ‘hacia’. Se trata de un ‘hacia’ direccional o, mejor dicho, un sentir la realidad misma en dirección o, también, la dirección como modo de realidad sentida. Este ‘hacia’, pues, se mueve dentro de la realidad, pero transita entre las dos esferas de realidad; nos lleva desde la realidad sentida a la realidad allende el sentir. La dirección de este sentir está, en principio, determinada por los sentires que se recubren con la kinestesia, por lo cual, en primer lugar, este sentir está recubriendo también las cualidades sensibles en sí mismas y, en segundo lugar, las direcciones que puede tener el ‘hacia’ al recubrir de este modo tales cualidades puede, a su vez, llevarnos ‘hacia’ otra cosa o ‘hacia’ la misma cosa pero en profundidad. Hay, sin embargo, una unidad más profunda entre estos tipos de realidad allende y lo inmediatamente presente: “Es posible, en efecto, que algo que se descubre como siendo ‘otro’ allende lo inmediato resulte ser el fondo mismo de lo inmediato, pero excediéndolo en profundidad. Con lo cual, el ‘allende’ es a la vez la misma cosa que lo inmediato, esto es, su fondo formal y, sin embargo, es cósmicamente otra cosa que esto meramente inmediato por exceder cósmicamente de ello. Una realidad que está en el fondo de la realidad formal de algo, pero que excede de este algo justamente por ser su fondo formal, no es pura y simplemente una realidad añadida a la primera. Es más bien la misma realidad en profundidad<sup>323</sup>. Esta unidad, entonces, es la unidad que se establece entre la cosa inmediatamente percibida y su momento fundamental allende la percepción. Hay algo más que una remisión causal que lleva de la cualidad a la cosa sino que la cualidad es de la cosa, es la cosa misma en su presentarse. Veámoslo con un poco más de detención.

En la percepción sólo estamos ante cualidades las cuales nos llevan inexorablemente hacia la realidad allende la percepción. Es justo este remitir el que nos muestra la radical insuficiencia de lo real en la percepción. Esa carencia se expresa en el *sólo* de cuando deci-

321 Ibid., pág. 181.

322 Ibid., pág. 183.

323 Ibid., págs. 184-185.

mos que se da ‘sólo en la percepción’. Ese *sólo* marca un límite que exige ser superado. La superación es el vuelco que va desde lo real *sólo* en impresión a lo real allende lo impresivo. Esta posibilidad de ir ‘hacia’ lo real allende, tarea propia de la ciencia, está fundada en el ‘hacia’ de la impresión y está apoyada en la realidad de las cualidades reales percibidas y viene exigida por la insuficiencia de la realidad de éstas. Las conectivas causales que llevan a la reflexión científica a lo real allende no implican necesariamente que se llegue a otra cosa. Es posible que se acceda al fundamento de la cosa en cuestión. La ciencia busca, en un cierto nivel, este fundamento si bien no alcanza el último fundamento. Con todo, el papel de la ciencia es de un valor incalculable: “La ciencia no es, pues, una ocurrencia caprichosa ni una arbitraria compleción de conceptos, sino que es algo inexorable sean cualesquiera sus modos. Tanto los modos del ‘hacia’ del hombre más primitivo como los nuestros propios, son modos de ‘ciencia’, esto es, modos de una marcha inexorable desde la realidad percibida hacia lo real allende la percepción”<sup>324</sup>. La ciencia, a la que tanto estima le tiene Zubiri como modo de saber, tiene una gran misión: *explicar* lo percibido en cuanto real *en* la percepción. Tiene también, por lo mismo, una gran responsabilidad, responsabilidad que no siempre ha sabido asumir. Es lo que ha pasado, por ejemplo, con las explicaciones que la ciencia nos da de lo realmente percibido. Si atendemos con un poco de rigurosidad al hecho de la percepción de las cualidades nos encontraremos con un hecho muy novedoso: que no hay una distancia física entre lo percibido y su causa sino que se trata de la *misma* realidad no actualizada en su total profundidad. Veamos cómo lo expresa Zubiri al referirse a la realidad de las cualidades visuales: “Las ondas electromagnéticas o sus fotones, por ejemplo, son necesarios para el color percibido. Pero son necesarios no sólo como causas productoras de la cualidad percibida, sino que, a mi modo de ver, son necesarios en un sentido más radical y hondo. Es que aquellas ondas y sus fotones no quedan ‘fuera’ de la cualidad percibida, sino que son la realidad de esta cualidad ‘dentro’ de ella: son un *momento formal* de su realidad en profundidad. El color no está producido por la onda (como afirma el realismo crítico), sino que, pienso, el color ‘es’ la onda percibida, “es la realidad perceptiva visual ‘de’ la onda misma. Por tanto, la percepción visual del color ‘es’ la onda electromagnética ‘en’ la percepción”<sup>325</sup>. Pasa lo mismo en el campo de las percepciones auditivas. En este caso, como vemos, el ‘hacia’ del sentir no nos lleva a otra realidad sino que hacemos fondo en la misma realidad de modo que no existe la cosa y su impresión como distintas. La única distinción posible se mide en términos de grados o, mejor dicho, en términos de zonas. Así, en la zona de lo real en impresión, onda y cualidad no son realidades diferentes: “Las cualidades sensibles son realidad en la percepción, son la realidad perceptiva de lo que cósmicamente excede de ellas”<sup>326</sup>. En el ámbito, por el contrario, de lo allende la impresión sí que cualidad y onda son cosas diferentes. Sin embargo queda una pregunta colgando: ¿cómo la realidad allende la percepción hace surgir en la percepción la cualidad real inmediatamente percibida?

Pero éste es un asunto de la ciencia. Es cuestión de ella, se trata de una explicación, y ella no lo ha respondido. Zubiri ha llamado a este hecho ‘el escándalo de nuestro saber’.

---

324 Ibid., págs. 185-186.

325 Ibid., pág. 186.

326 Ibid., pág. 187.

A esto nos referíamos cuando hablábamos de la responsabilidad no asumida de la ciencia, pero dejemos esto hasta aquí.

Queda otra interrogante: ¿Cuál es la estructura misma del ‘de suyo’? Porque este ‘de suyo’ se nos ha transformado en un problema.

Es posible que lo inmediatamente dado en la percepción al conducirnos a la realidad allende lo percibido queda anulado al constituirse en explicación de lo inmediatamente percibido una realidad no visualizable, pero necesaria para la explicación de lo percibido. Pero el análisis de esta realidad explicativa nos lleva ya no tan sólo a explicar lo inmediatamente percibido sino también la estructura de la realidad entera del cosmos. Es la misión de la ciencia. Conceptos, leyes y teorías son los instrumentos en que se apoya la ciencia para la realización de ese magno fin.

Se ha mostrado, de este modo, una amplia reflexión llevada a cabo por Zubiri sobre el problema de las cualidades sensibles. Las cualidades sensibles son reales y no subjetivas han sido las dos conclusiones más relevantes de esta reflexión. Una vez más, Zubiri ha fundado en la sensibilidad humana la instalación del hombre en lo real. Una vez más encuentra sentido esa frase de Zubiri: *el hombre es un animal de realidades*.

Habíamos dicho al principio de este apartado que la idea de realidad un poco brotaría del análisis pormenorizado de lo que Zubiri entendía por sentir e inteligir. Este análisis ya ha sido hecho, por lo cual ahora sí es posible redondear una idea de la realidad que ya en muchos puntos de estas líneas se ha hecho, aunque no de modo sistemático.

## 4

## LA REALIDAD

El análisis parte una vez más desde la *impresión de realidad*.

En toda impresión de realidad hay un momento de formalidad y otro de contenido. Por la formalidad de *realidad* el contenido se transforma en ‘cosa real’, es decir, ésta pasa a ser algo. *Realidad*, *real* y *ser* serán los temas a los que nos consagraremos en lo que sigue. Estas tres ideas denominadas ‘fronterizas’ por Zubiri constituyen tres momentos intrínsecos y formales de lo aprehendido. Por la actualidad común propia de la intelección y de lo inteligido, estas tres ideas pueden constituirse en los principios de una *filosofía de la inteligencia* en cuanto pertenecen a la realidad de la intelección misma; y en principios de una metafísica, en cuanto forman parte, por esa misma actualidad, de lo inteligido propiamente tal.

## 4.1. LA REALIDAD

Es formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente. Lo aprehendido queda, en esta formalidad, como un ‘de suyo’ o ‘en propio’. “Reidad o realidad es formalidad del ‘de suyo’”<sup>327</sup>. ‘De suyo’ implica que lo aprehendido tiene una anterioridad formal respecto a su estar aprehendido. Es ‘ya’ lo que está aprehendido. Es el ‘prius’ al que hemos hecho mención algunas páginas atrás. Dice Zubiri: “En su virtud, la formalidad de realidad nos instala en lo aprehendido como realidad en y por sí misma”<sup>328</sup>.

Como este concepto de realidad está elaborado desde una inteligencia sentiente es claro que deba poseer características ajenas al pensar tradicional emanado de una inteligencia concipiente.

Tales características son:

- a) Realidad es algo sentido.
- b) Su formalidad es el ‘de suyo’.
- c) El ‘de suyo’ es propiedad de la cosa misma tan sólo actualizado en la intelección.

Este último punto es el más importante para nosotros, pues, nos estamos refiriendo a la cosa en sí misma, en su realidad propia. En qué consiste esta realidad de la cosa, en sí misma, es lo que tenemos que ver.

Lo primero que tenemos que decir es que realidad no se identifica con existencia por mucho que en el lenguaje común se entiendan como sinónimos. Se dice que todo lo real existe y todo lo que existe es real. Pero la cuestión va por otro lado. La pregunta orientadora se formula del siguiente modo ¿es la cosa real por existir o existe porque es real?

Para ser real algo es preciso que exista, pero es preciso que tenga también ciertas notas determinadas. No es la existencia una nota más del contenido de algo como el color o el

---

327 Ibid., pág. 191.

328 Ibid.

sabor de algo, pero tampoco es un momento constitutivo de su realidad. Refiriéndose a la existencia, nos dice Zubiri: “aunque no sea una nota, la existencia es un momento que concierne formalmente al contenido de lo aprehendido, pero no es formalmente un momento de su realidad. Por lo mismo, el que este contenido sea real es algo ‘anterior’ a su existencia y a sus notas. Solo siendo real tiene la cosa existencia y notas”<sup>329</sup>.

Ahora bien, esta anterioridad que ostenta el momento de realidad sobre el contenido no es de índole temporal, por cierto, sino de índole fundamental. Es anterior en el orden de las fundamentaciones. Por ser real, pues, la cosa existe: “La existencia compete a la cosa ‘de suyo’; la cosa real es existente ‘de suyo’. Lo cual significa que en una cosa real su momento de existencia está fundado en su momento de realidad”<sup>330</sup>. Existencia sin realidad no es realidad sino *espectro de realidad*. La existencia, pues, no se identifica con la realidad. Una vez más Zubiri nos dice: “Existencia es tan solo un momento de la realidad, y no al revés como si algo fuera formalmente real por ser existente. Lo que constituye formalmente la realidad no es el existir, sino el modo de existir: existir ‘de suyo’”<sup>331</sup>.

Esta caracterización de la realidad es, para nosotros, suficiente. La existencia atañe al contenido de lo aprehendido sin llegar a ser lo que formalmente entendemos por nota, pero no es realidad que no es sino algo sentido como un ‘de suyo’ porque en sí mismo es ‘de suyo’: “realidad es algo intelectivamente sentido en las cosas: es ‘sentido’ y lo es ‘en’ la cosa. Lo así sentido ‘en’ ella es un ‘en’ prius; por tanto, esta prioridad intrínseca es el momento radical de la cosa misma”<sup>332</sup>.

El momento de la impresión de realidad desde donde se decide toda la elaboración conceptual que sobre la realidad se ha hecho consiste en el *momento de transcendentalidad*. Es, pues, preciso hacer algunas breves consideraciones sobre este concepto. Transcendentalidad es apertura de la formalidad de realidad, pero no se trata de una apertura conceptual sino física. Esta apertura es la instancia desde donde deriva el ‘más’ de la cosa que subordina el momento del contenido al momento de realidad. Si se analiza este ‘más’ en profundidad se verá que se trata de un momento constitutivo de la estructura propia de lo real, luego, es un momento fundado. La articulación física que se da entre el ‘de suyo’ y el ‘más’ es la *transcendentalidad*. La transcendentalidad de lo real es, por ende, también real: “La transcendentalidad es real: por ser real la cosa es ‘más’ que lo que es por ser caliente o sonora. Pero a su vez este ‘más’ es un ‘más’ de realidad; es, por tanto, algo que se inscribe en el ‘de suyo’ en cuanto tal. La transcendentalidad es la apertura misma de la formalidad de realidad en cuanto tal; por tanto, es ‘más’ que la realidad de cada cosa. Se funda así en el ‘de suyo’ y es un momento del “de suyo’ mismo pero sin ser una adición extrínseca a él”<sup>333</sup>.

La transcendentalidad, pues, en la filosofía de Zubiri no apunta al orden conceptual ya que aquí se habla de realidades y no de meros conceptos. Transcendentalidad es una dimensión física de la realidad, referida al carácter inespecífico de lo real, por lo que la trans-

---

329 Ibid., pág. 192.

330 Ibid.

331 Ibid., págs. 192-193.

332 Ibid., pág. 194.

333 Ibid., pág. 196.

cidentalidad es algo idéntico en cualquier realidad sea cual fuere su específica talidad. Si analizamos más a fondo esta estructura, notamos que merced a la formalidad abierta de realidad es posible la *respectividad* de lo real. Respectividad es justo la apertura de las cosas reales entre sí. Es el fundamento de toda relación como ya lo planteamos en otro lugar. Si es un hecho la conexión de las cosas, es una necesidad de estricta índole metafísica la respectividad. La fundación de este concepto nos lleva a otro: *la fuerza de las cosas*. Consiste ésta en la *forzosidad* o fuerza de imposición de las cosas. La fuerza de imposición de las cosas obedece al tercer momento de la impresión, luego, es también un momento sentiente. Esta fuerza de las cosas está fundada en la realidad misma y expresa justamente la transcendentalidad de las cosas. Esta forzosidad de lo real ha sido vivida y conceptuada de diversas formas.

La tragedia griega interpretó esta forzosidad como *destino, moira*. También se le entendió como *naturaleza* en la Grecia clásica. La ciencia moderna se refirió a esta idea con la noción de ley. En todos estos casos se trata de la constatación de la realidad como *fuerza*. “Esta fuerza, es un carácter transcendental de la apertura misma de la realidad como tal. Realidad no es fuerza, pero esta fuerza es siempre y sólo un momento transcendental de la realidad como realidad, un momento transcendental del ‘de suyo’<sup>334</sup>. La apertura transcendental, dijimos, por una de sus dimensiones es respectividad. Pero hay otra dimensión de ella. Desde ésta, la realidad se nos aparece como un *poder*. Este le viene de la *dominancia* de la formalidad de realidad por sobre el contenido: “Es que la formalidad de realidad es en sí misma un momento que tiene primacía sobre el contenido de cada cosa real. Este momento de realidad es, por ejemplo, según decía, un momento reificante; es además un momento suificante, un momento según el cual lo que es ‘de suyo’ es formalmente ‘suyo’ y hace ‘suyo’ todo cuanto adviene a la cosa; es suidad. Esta primacía tiene un nombre muy preciso: es el *poder*”<sup>335</sup>. Este poder no es fuerza, sino dominancia, dominancia de lo real en tanto que real. El poder de lo real conforma, junto a la fuerza de las cosas, las dos dimensiones de la impresión de realidad en cuánto respectividad. La impresión transcendental de realidad está constituida por ambas dimensiones suyas, las cuales, aunadas con el ‘de suyo’ constituyen los tres momentos principales de toda conceptualización ulterior de lo real. Sin embargo, es necesario hacer notar que de estos tres momentos el ‘de suyo’ es aquel en el que los demás se fundan: “La impresión de la formalidad de realidad es la impresión del ‘de suyo’ transcendentalmente abierto como fuerza y como poder”<sup>336</sup>. De este modo terminamos con estas consideraciones sobre la realidad. Nuestro segundo punto enfocará el tema de *lo real*.

#### 4.2. LO REAL

Lo real es lo aprehendido en formalidad de realidad. Hemos dicho de él que es ‘de suyo’, independiente y uno.

Es necesario revisar una vez más estos aspectos de lo real. Las notas aprehendidas en

---

334 Ibid., pág. 198.

335 Ibid.

336 Ibid., pág. 200.

la intelección sentiente por ser ‘de suyo’ independientes son *constitución*<sup>337</sup>. “Constitución es el momento según el cual las notas determinan la forma y el modo de lo real en cada caso. He aquí el primer carácter de lo real: ser constitucional”<sup>338</sup>. Esta capacidad de constitucional lleva un nombre: *suficiencia constitucional*. Lo real, en cuanto constitucionalmente suficiente, recibe a su vez el nombre de *realidad sustantiva* o *sustantividad*. Sobre este concepto ya hemos referido algunas palabras en el principio de esta exposición, pero no está de más completar aquellas ideas. Dice Zubiri: “Sustantividad es formalmente suficiencia constitucional, suficiencia para ser ‘de suyo’”<sup>339</sup>. Esta capacidad para ser ‘de suyo’ la tiene ya la nota aprehendida por lo que ya hay en ella suficiencia constitucional. A esta suficiencia de una sola nota en cuanto aprehendida como independiente le llama Zubiri *sustantividad elemental*: “Es la *sustantividad primaria* y radical, porque cada nota aprehendida provisionalmente en y por sí misma, es lo que nos da la impresión de realidad, esto es la formalidad misma de realidad”<sup>340</sup>. Pero lo que ocurre frecuentemente es que aprehendamos no una, sino una constelación de notas. Entonces esta constelación es reificada por el momento de formalidad que las unifica a todas pasando a ser real el conjunto entero. La suficiencia constitucional es, ahora, trasladada al conjunto, por lo que en esta instancia es sólo el conjunto poseedor de *sustantividad*. Pero esta *sustantividad*, así entendida, no es un mero conjunto. Aprehendida la constelación de notas como una totalidad sustantiva, cada nota pasa a ocupar una *posición* determinada en esa totalidad de modo que se constituye en *nota-de* un conjunto. “Toda nota en cuanto nota es entonces formalmente ‘de’. Es lo que llamo estado constructo”<sup>341</sup>. La nota queda cualificada como momento constructo ‘de’ el conjunto, por este ‘de’ cada nota es nota *de* las demás y es real sólo en la medida en que constituye unidad con las demás. Como vemos, ya no se trata cuando hablamos de *sustantividad* de un mero conjunto, pues, en él hay unidad posicional y constructa de sus notas: lo que Zubiri llama *sistema*. Dice Zubiri: “La formalización de lo sentido en el sentir es el momento impresivo de la intelección sentiente; en este caso la formalización consiste en constelación. Y lo así impresivamente inteligido es sistema. Es decir, cuando tiene la formalidad del ‘de suyo’, la formalización de las notas como constelaciones cobra el carácter de *sistema sustantivo* es una unidad de sistema”<sup>342</sup>.

Si examinamos la suficiencia constitucional de una nota y la de un sistema de notas veremos que la primera solo tiene, en principio, una *sustantividad* provisional referida tan solo a su actualidad intelectual. Pero a la hora de constituir un sistema sustantivo, es posible que un grupo de notas cualesquiera no logren componer una totalidad clausurada suficiente en el orden de la constitución. *Sustantividad* de notas no es lo mismo que *sustantividad* de sistemas o constelaciones de notas. Pero esto solo quiere decir que toda *sustantividad* tanto elemental como sistemática es provisional a excepción de una *sustantividad* estrictamente sistemática: la *sustantividad* del cosmos.

---

337 Ibid., pág. 201.

338 Ibid., págs. 201-202.

339 Ibid., pág. 202.

340 Ibid.

341 Ibid., pág. 203.

342 Ibid.

Pasemos a un segundo carácter de lo real.

El momento de realidad no es independiente, en lo real, al momento del contenido autonomizado. Esto es perfectamente visible en la sustantividad sistemática. La unidad del sistema constituye en esta sustantividad su *in*, su *intus* o *interioridad*. Esta interioridad es tan sólo la unidad del sistema de notas, el momento de *constructo* propiamente tal. Este concepto de interioridad está en estricta correspondencia formal con el de *exterioridad*. Esta exterioridad la constituyen las notas que son la proyección de la unidad misma. Interioridad y exterioridad son dos momentos de la sustantividad sistemática: mientras el primero enfatiza su carácter de unidad, el segundo insiste en lo unificado, las notas. Se trata de “dos momentos físicos, aprehensiblemente descritos, del constructo sentido”<sup>343</sup>. Respecto a la proyección de la unidad en sus notas es preciso decir que consta de dos aspectos: “Por un lado, es una *plasmación* de la unidad en sus notas, una plasmación de la interioridad: en este aspecto las notas son la *ex-structura* del constructo, son la estructura del *in*, pero por otro lado, esta interioridad, este *in*, está *actualizado* en las notas en que se plasma. No es lo mismo plasmación y actualización”<sup>344</sup>. El concepto de *dimensión* ha quedado reservado para denotar la actualidad de la interioridad del sistema en la exterioridad de su estructura. “Lo real es, pues, *sustantividad estructural y dimensional*”<sup>345</sup>. Esto que hemos hecho valer para la sustantividad sistemática es también perfectamente atribuible a la sustantividad elemental. También la nota tiene unidad numeral en este caso, y queda exteriorizada en la nota propiamente tal. Estas dimensiones son los principios que miden la sustantividad. Son tres: *totalidad*, *coherencia* y *duratividad*.

Toda aprehensión es aprehensión de una totalidad actualizada en la variedad de sus notas. Pero no se trata de una mera variedad, según lo hemos dicho anteriormente. Toda nota es *nota-de* las demás por lo que el conjunto es, en sí mismo, totalidad coherente. Esta coherencia, finalmente, es durable en el sentido de *estar siendo*. “La sustantividad tiene esta triple dimensión de totalidad, coherencia y duratividad. Lo real es ‘de suyo’ total, coherente, durable”<sup>346</sup>. Pero estas dimensiones no son el producto de un andamiaje puramente conceptual, especulativo. Por el contrario, son aprehensibles en cualquier aprehensión de realidad: “Totalidad, coherencia, duratividad, son tres momentos de lo aprehendido mismo en su primordial aprehensión”<sup>347</sup>. Desde la inteligencia sentiente toda sustantividad es dimensional en los tres sentidos antes mencionados. La filosofía tradicional entendió lo real como sustancial, substancia. Hemos mostrado las tajantes diferencias que separan a este concepto del de sustantividad.

Un paso más en este análisis y ya casi excedemos el campo de la intelección sentiente para entrar de lleno en una problemática de índole metafísica. Es el problema de *la realidad de lo real*. Las notas que constituyen las cosas tienen una unidad clausurada de índole sistemática común a toda aprehensión humana por lo que las cosas se manifiestan en la impresión de realidad dotadas de una cierta independencia que separa a unas de otras. Esta

---

343 Ibid., pág. 205.

344 Ibid.

345 Ibid.

346 Ibid., pág. 206.

347 Ibid.

formalidad común es posible por las estructuras sentientes del hombre. Esta formalidad común es denominada por Zubiri la *homogeneización de sistemas*. Por las estructuras de formalización vemos las mismas cosas en su independencia relativa. La homogeneización se refiere a las estructuras sentientes humanas. Estos sistemas ostentan una relativa invariancia por lo que aprehendemos las mismas cosas. No se trata de *constancia* de lo percibido, cosa que también posee el animal, sino de una singular aprehensión de la *mismidad*: “la mismidad es formalmente la identidad de realidad de un sistema aprehendida sentientemente en la estructura invariante de su sistema de notas”<sup>348</sup>. El sistema da notas en cuanto clausurado posee, entonces, dos caracteres constitutivos: *homogeneidad* y *mismidad*.

Por la independencia del sistema de notas lo real es relativamente independiente. Estos rangos de independencia de lo real califican a lo real según su constitución. Por esta constitución “cada nota o cada sistema de notas constituye una *forma de realidad*”<sup>349</sup>. Pero el contenido no sólo califica a lo real por constitución en forma de realidad sino también de *modo de realidad*. Tenemos, pues, por razón de la constitución, formas y modos de realidad.

*Formas de realidad* es una noción que apunta a la variedad de lo real según sus notas, su constitución. Astro, hierro, cobre, encina, perro, hombre, etc., son algunos ejemplos. *Modos de realidad*, sin embargo, señala una distinción entre lo real mucho más profunda. Lo real también difiere por el modo cómo la sustantividad hace *suyas* sus notas. Desde esta perspectiva hay, en primer lugar, un ‘mero tener en propio’ sus notas, lo real. Es un modo elemental. El hierro y el cobre son, por ejemplo, reales en este sentido. El concepto de ‘propiedad’ de origen conceptual, se apoya en esta caracterización de lo ‘en propio’ y no al revés. Pero hay otros modos de realidad. Es el caso de los animales. En ellos existe una cierta independencia, así como también un cierto control específico sobre el medio dado por el sentir. “En el sentir, el viviente animal se siente más o menos rudimentariamente como un *autós*. El animal tiene siempre cuando menos un *primordium*, cada vez más rico en la serie zoológica, de *autos*”<sup>350</sup>. A este modo de realidad le llamamos *vida*. Vida es “un modo de ‘auto-poseción’, esto es, ser en realidad y sentirse un *autós*”<sup>351</sup>. Sin embargo, hay todavía otro modo de realidad que alude directamente a la realidad humana. Es el estrato más profundo. “El hombre no es solamente algo que se posee, algo *autós*, sino que es *autós* de un modo distinto: siendo no solamente sustantividad propia, sino siendo su propia realidad en cuanto realidad. El simple *autós* consiste en pertenecerse por razón del sistematismo de sus notas. En el hombre se trata de un *autós* en que se pertenece no por el sistematismo de sus notas, sino formal y reduplicativamente por su carácter mismo de realidad. Se pertenece a sí mismo como realidad: es *persona*”<sup>352</sup>. Persona es, pues, un modo de realidad, el modo de la realidad humana en cuanto ésta se posee a sí misma en su carácter de realidad. Persona es formal y reduplicativa suidad real”<sup>353</sup>.

---

348 Ibid., pág. 210.

349 Ibid.

350 Ibid., pág. 211.

351 Ibid.

352 Ibid., págs. 211-212.

353 Ibid., pág. 212.

Los conceptos de forma de realidad y modo de realidad van, entonces, en líneas distintas de modo que muchas formas de realidad pueden tener el mismo modo de realidad. Los modos de realidad, por último, no son independientes entre sí, sino que cada uno se funda en el anterior como apoyo, o, al menos, le supone. Se trata de modos de realidad en una línea de mayor completitud. Siguiendo nuestro análisis es preciso todavía decir algo más al respecto.

Cada cosa real es un *momento* de la realidad propiamente tal. Por ello es real en el mundo, es mundanalmente real. La noción de *mundo* y *mundanidad* brotan como consecuencia del análisis de lo real en aprehensión. “Mundanidad es la apertura respectiva de la impresión de realidad en cuanto impresión de pura y simple realidad. Por ello inteligimos sentientemente lo real como instaurado en el mundo”<sup>354</sup>. En esta instauración en la realidad, las realidades se ordenan según el modo de realidad que ostentan. Las cosas en general están en el mundo en la figura de la *integración*. Están integradas en lo real. El hombre también lo está en cuanto es una realidad más, pero no se limita a ella por su modo de realidad, por su ser personal. No se limita a estar integrado, sino que se encuentra ‘frente’ a todo lo real. Ya hicimos referencia a esta instalación en lo real. Aquí se refiere a ésta en estos términos: “Es una especie de retracción en el mundo, pero frente al mundo, es una especie de enfrentamiento con el mundo, por tanto, se siente en la realidad como relativamente suelto de todo lo demás; esto es, como relativamente ‘absoluto’. No es parte del mundo, sino que está en él, pero replegándose en su propia realidad. La instauración del hombre como realidad personal en el mundo no es, pues, integración, sino *absolutización*, por así decirlo”<sup>355</sup>.

La integración en el hombre sólo afecta a su estructura corporal, pero el hombre no es solamente cuerpo. Es persona y esto actúa incluso sobre su propia corporeidad, de modo que ni por su cuerpo, en cuanto cuerpo personalizado, el hombre está integrado en lo real. El hombre es una realidad relativamente absoluta. *Absoluta* en cuanto el hombre está *ante* la realidad estando en ella, libre frente a ella, pero es *relativa*, en cuanto necesita de esa realidad para ser real. El carácter absoluto del hombre está fundado en una transcendencia, “en algo que partiendo (como organismo) del mundo, sin embargo está en él trascendiéndolo, esto es, teniendo un carácter de absoluto relativo”<sup>356</sup>. El hombre antes que integrable es relativamente inintegrable. La unidad entre los hombres tiene, entonces, un carácter distinto de la mera integración: “Los hombres pueden estar vertidos a los demás de un modo que pertenece solamente a los hombres, a saber, de un modo ‘impersonal’. Las demás realidades no son impersonales, sino ‘a-personales’, Sólo las personas pueden ser impersonales”<sup>357</sup>. La unidad habida entre los hombres no es, pues, unidad de integración, sino unidad de sociedad. *Sociedad* mienta la unidad entre los hombres impersonalmente tomados. Pero pueden alcanzar todavía una unidad superior, la *comunión personal* que es la unidad de las personas en cuanto que personas. Hemos de decir, finalmente, que este concepto de instauración es un concepto de inteligencia sentiente perfectamente aprehensible en la impresión de

---

354 Ibid.

355 Ibid., pág. 213.

356 Ibid.

357 Ibid.

realidad. Se trata, más que de un concepto, de un momento físico en el que el concepto se apoya. “Lo primario y radical es el ‘de suyo’ como momento de realidad en cuanto realidad. Y este momento es ‘instauración’ en la realidad, en el ‘de suyo’<sup>358</sup>. Para una inteligencia sentiente ser real es *estar instaurado* en lo real. Es la instalación de lo real en la realidad. En un principio, instalación es un concepto puramente atribuible al hombre, pero es la directa derivación de la instauración de lo real en realidad. La apertura de la formalidad de realidad permite las diversas figuras de instauración, y por ser esta apertura dinámica, es posible también advertir un *progreso* en esta instauración. Pero sobre la actual evolución de este progreso es algo a lo que no podemos referirnos aquí por exceder nuestra problemática.

Es hora de penetrar en la tercera idea que hemos planteado.

### 4.3. EL SER

Vamos a referirnos al ser de lo real, más específicamente, a *la diferencia entre realidad y ser*.

El ser, desde la inteligencia concipiente, ha estado siempre en exclusiva relación con el entendimiento, pues es éste el que es capaz de aprehenderlo. Sin embargo, desde una inteligencia sentiente las cosas son mucho más diferentes. El ser, desde ésta, no es algo entendido sino sentido. El principio de todo saber radica *en* la sensibilidad humana, el ser es objeto de una aprehensión sentiente. Dice Zubiri: “Realidad no es algo entendido, sino algo sentido: la formalidad del ‘de suyo’ como propia de lo inteligido en y por sí mismo con anterioridad a su estar impresivamente presente. Pues bien, antes de estar entendido en la cosa real, *el ser es aprehendido sentientemente* en ella<sup>359</sup>. Es justamente en esto en lo que vamos a reparar en lo que sigue.

Ser es, en primer lugar, *actualidad*.

Hay una *actualidad radical* que es aquella a que nos hemos referido a lo largo de estas páginas. Consiste en un *estar presente, desde sí mismo, en tanto que real*. Son tres los momentos que la constituyen. El lugar en que esta actualización ocurre es en la respectividad mundanal. Lo real está presente en el mundo, es actual en él. Ahora bien, tal actualidad de lo real en el mundo es justo lo que Zubiri entiende por ser. Ser no es sino actualidad mundanal. Por la instauración las cosas son en el mundo pura y simplemente reales. Pero esta instauración, por hacer que las cosas sean reales en el mundo, hace a su vez que las cosas *estén presentes* en el mundo. Este segundo hacer es un refluir de la instauración hacia la cosa, una determinación de actualidad. Este estar presente de las cosas por el refluir de la instauración, “es justo el ser. *La realidad tal* se convierte en *ser tal*. De igual modo afecta esta actualidad a la forma y al modo de realidad. Por aquel momento la forma de realidad se transforma en *ser forma* y el modo de realidad en *ser modo*. El ser, pues, en cuanto re-actualización, es un momento físico de actualidad, es el refluir de la instauración.

En el caso del hombre, por este refluir, su realidad personal se convierte en *yo*. “El ‘yo’ no es la realidad de la persona, sino su ser<sup>360</sup>. Más adelante, Zubiri vuelve sobre esta idea: “El ‘yo’ es la refluencia de la pura y simple realidad en la realidad personal instaurada

358 Ibid., pág. 214.

359 Ibid., pág. 218.

360 Ibid., pág. 220.

en aquella”<sup>361</sup>. Toda realidad tiene un ‘es así’ que le compete y que es justamente actualidad. Pero, en el hombre, este ‘es así’ es de gran importancia. La realidad personal se actualiza en el mundo como un ‘ser yo’, compete directamente a su realidad. “Por tanto –concluye Zubiri– ser es algo independiente de toda intelección. Aunque no hubiera intelección habría y hay ser”<sup>362</sup>.

Ahora bien, en segundo lugar, ser como actualidad es ulterior a lo real mismo. Zubiri le llama a esta caracterización *la ulterioridad del ser*. La estructura de esta ulterioridad es la temporeidad. La ulterioridad del ser es tempórea, su propia estructura es formalmente temporeidad. “Lo real ‘es’. Esta actualidad consiste en primer término en que la cosa ‘ya-es’ en el mundo; y en segundo término, en que la cosa ‘aún-es’ en el mundo. Por tanto, ‘ser’ es siempre ‘ya-es-aún’: he aquí la temporeidad”<sup>363</sup>. El ser, pues, *está siendo*, es en la forma del *mientras*. “Etimológicamente es un participio de presente: es el estar presente actualmente en el mundo. Su expresión adverbial es el ‘mientras’. Ser es siempre y sólo ser ‘mientras’”<sup>364</sup>.

Dos equívocos es menester denunciar. El primero de ellos dice relación con la ulterioridad del ser. Podría pensarse que tal ulterioridad es de índole cronológica, pero no es así. Se trata de una ulterioridad meramente formal que es pura temporeidad la cual, a su vez, es tan sólo *unidad modal* de tres facies. El otro equívoco es el que podría conducir a la idea de que el ser sea tan sólo un momento accidental de lo real lo cual tampoco es cierto. Ser es actualidad en el mundo y esta actualidad apunta de lleno al ‘de suyo’ de lo real. “Ulterioridad significa entonces simplemente que realidad no es formalmente ser, pero que, sin embargo, realidad es ‘de suyo’ ulteriormente ser. La ulterioridad pertenece a lo real ‘de suyo’. La mundanidad, en efecto, es una dimensión constitutiva, transcendental, de la impresión de realidad, según vimos; y por serlo, la actualidad en el mundo no es adventicia a la realidad”<sup>365</sup>. El ser es algo constitutivo del ‘de suyo’ justamente por serlo. Porque es real, es. Realidad no es ser, pero está siendo. Realidad más que ser *esse reale* es *realitas in essendo*.

El ser es algo propio de la realidad, pero como realidad es sustantividad, podemos decir que solo la sustantividad es, ‘ser es el ser de la sustantividad’. No hay *ser sustantivo*, pues, el ser no tiene sustantividad alguna. Sólo *hay ser de lo sustantivo*. Por ser el ser algo fundado en la realidad, no podemos hablar de la realidad como de un modo de ser. La ulterioridad del ser nos impide tal interpretación.

Hay todavía un tercer momento en esta caracterización del ser. Decíamos que el ser era aprehendido en un proceso sentiente. En tal aprehensión lo real aparece como siendo tal o cual cosa. La pregunta es qué se entiende por este ser sentido.

Pues bien. Hemos repetido reiterativamente que lo real es algo sentido como real, ¿Cómo al sentir la realidad estamos sintiendo el ser? Lo que se aprehende en impresión sentiente es siempre realidad. Se trata en este caso de una aprehensión directa. Pero como el ser es ulterioridad, es un momento ulterior al momento de realidad, al sentir lo real, estamos

---

361 Ibid.

362 Ibid.

363 Ibid., pág. 221.

364 Ibid.

365 Ibid., pág. 222.

co-sintiendo el ser. “Esta ulterioridad está, pues, ‘co-sentida’ al sentir la realidad. La manera de sentir intelectivamente la ulterioridad es ‘co-sentirla’. No está sentida directamente sino indirectamente. Si se quiere, la realidad está sentida en *modo recto*; la ulterioridad está sentida en *modo oblicuo*. Esta oblicuidad es justo lo que he llamado ‘co-sentir’. Al sentir lo real en y por sí mismo en modo recto, estoy co-sintiendo de un modo oblicuo su física y real ulterioridad. Lo co-sentido es ser. Por tanto, el ser está co-impresivamente sentido al sentir la realidad”<sup>366</sup>. Esta es una idea fundamental en el pensamiento de Zubiri. Basta tan sólo con echar una ojeada a lo que por ser entendió la filosofía clásica para notar el salto dado aquí por nuestro filósofo.

Desde una inteligencia concipiente el problema del ser se resuelve de modo muy distinto. Desde esta perspectiva, inteligir sería entender y entender sería inteligir que algo es. Con este lenguaje se inicia, en Occidente, la investigación filosófica. Parménides y Platón suscriben esta idea. Fue el inicio de lo que Zubiri denomina “la logificación de la intelección”<sup>367</sup>. Con esta logificación el término de todo acto intelectual es el ser y la realidad no sería sino un modo del ser, el modo del ser real. Realidad y entidad se identificarían en esta posición. Zubiri denomina a esta identificación ‘entificación de la realidad’. La ‘logificación de la intelección’ trae consigo la ‘entificación de la realidad’. “Logificación de la intelección y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el ‘es’ de la intelección consistiría en un ‘es’ afirmativo, y el ‘es’ inteligido sería de carácter entitativo”<sup>368</sup>. A resultado muy distinto se llega si en vez de conceptuar desde una inteligencia concipiente, se lo hiciera desde una inteligencia sentiente. Entonces el *logos* estaría fundado en la aprehensión sentiente de realidad. Esto conlleva un proceso opuesto: en vez de logificar la intelección lo que se hace es *inteligizar el logos* con lo cual el *logos* se constituye en un modo ulterior de la aprehensión primordial de realidad. Esto, por otra parte, también destruye la pretendida entificación de la realidad. No se trata tanto de *esse reale* como de *Realitas in essendo*. La realidad posee una ulterioridad entitativa: “La ulterioridad del *logos* va ‘a una’ con la ulterioridad del ser mismo”<sup>369</sup>.

El problema del ser ya desde Aristóteles se erigió en un problema ambiguo. Al hablarnos del *ente* nos dice tan sólo que tiene muchos sentidos, dieciocho en total, todos ellos son modos de entender el ser y están fundados en la idea de Parménides según la cual el ente es un *keímenon*, un *jectum*. Aristóteles, al logificar la intelección hace de este *jectum* un *sub-jectum*, *hipo-keímenon*. Así surge la idea del ser como substancia, como concepto, pero Aristóteles no fue más allá. Se llegó a pensar que no había un concepto unitario y preciso de ente. Así en la filosofía medieval que llegó a identificar realidad con existencia. Y esto no es cierto. Desde una inteligencia sentiente, ya lo hemos visto, realidad no es existencia sino la formalidad del ‘de suyo’. “Lo real es ‘de suyo’ existente, lo real es ‘de suyo’ apto para existir. Realidad es formalidad, y existencia concierne tan solo al contenido de lo real. Y entonces lo real no es ente, sino que es lo ‘de suyo’ en cuanto tal. Sólo siendo real tiene lo real una

---

366 Ibid., pág. 223.

367 Ibid., pág. 224.

368 Ibid., pág. 225.

369 Ibid.

ulterior actualidad en el mundo. Esta actualidad es el ser, y lo real en esta actualidad es el ente. Realidad no es ente; la realidad tiene ‘de suyo’ su entidad, pero la tiene tan sólo ulteriormente. Realidad no es formalmente entidad<sup>370</sup>.

La filosofía moderna y contemporánea, hasta bien entrado nuestro siglo, ha seguido por la senda de la inteligencia conciente haciendo del ente lo puesto ante la conciencia (*ob-jectum*) como en el caso de Kant. Pero realidad no es objeto sino actualidad en la intelección. Husserl habló de ente como lo entendido a la conciencia y Heidegger lo entendió como lo desvelado, sin embargo, lo entendido y lo desvelado son tan sólo modos del estar puesto. Es previo, pues, este estar que es actualidad de lo sentientemente inteligido.

Es necesario, por último, referirnos al ser como lo entendido según lo afirmaba la filosofía tradicional. Hemos visto como esto no es posible. Ser no es algo entendido sino algo oblicuamente sentido en la impresión de realidad. “El ser no es sino el momento oblicuo de lo aprehendido en impresión de realidad<sup>371</sup>. Una conclusión final para cerrar esta problemática: “Actualidad, ulterioridad, oblicuidad: he aquí los tres momentos estructurales del ser. El ser es así primaria y radicalmente sentido. Es la idea del ser desde la inteligencia sentiente<sup>372</sup>.”

Nos queda todavía tratar de un asunto de suma importancia en el pensamiento de Zubiri. Es el problema de la verdad.

#### 4.4. LA VERDAD REAL

Se trata de la realidad *en* la intelección sentiente. Es a este ‘en’ al que le dedicaremos nuestra atención en lo que sigue. Este ‘en’ suscita dos problemas diferentes pero complementarios. Uno de ellos dice relación directa con el problema de la verdad real; el otro trata sobre sus dimensiones.

Veamos el primero de ellos.

¿Qué se entiende por verdad? Esta es la cuestión.

Lo primero que se nos antoja decir es que es la cualidad de una afirmación, pero esto no es cierto. La afirmación es un modo de intelección, pero la intelección primariamente sólo consiste en actualidad de lo impresivamente inteligido, en la aprehensión del ‘de suyo’. Esta intelección tiene también su verdad: “verdad es la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real<sup>373</sup>”. La verdad añade a la realidad en las notas su actualización intelectual y nada más. No deforma lo real, sino que lo actualiza. La realidad tiene su verdad sólo en cuanto está actualizada. De esto se desprende que realidad y verdad no son idénticas, pero tampoco son correlativas, realidad no es el correlato de la verdad. Verdad es realidad actualizada por lo que toda verdad envuelve realidad. La contraria, sin embargo, no es cierta. Por ser la verdad realidad actualizada en la inteligencia, podemos afirmar que la realidad funda la verdad. “La realidad es lo que da verdad a la intelección, al estar meramente actua-

---

370 Ibid., pág. 226.

371 Ibid., pág. 227.

372 Ibid., pág. 224.

373 Ibid., pág. 230.

lizada en ésta. Y esta actualización es verdad porque envuelve la realidad. La realidad, pues, es lo que da verdad, y a este ‘dar verdad’ es a lo que he solido llamar ‘verdadear’. La realidad verdadea en intelección. Pues bien, el ‘en’ en que la actualidad intelectual consiste no es sino el verdadear<sup>374</sup>. Lo real actualizado verdadea en la intelección. Tenemos, pues, entonces la respuesta al primer problema. La verdad real ‘es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la realidad’<sup>375</sup>.

Kant habría afirmado que la verdad es conciencia objetiva. Esto es inexacto. Intelección no es acto de conciencia sino acto de aprehensión, además que lo inteligido no ostenta tan sólo independencia objetiva, sino real. Son dos aspectos que refutan de una vez la tesis kantiana que, por lo demás, es bastante más antigua.

Una segunda objeción a la posición de Zubiri puede ser aquella que piensa que hay intelecciones no verdaderas, a lo más, neutras. La intelección, desde este punto de vista, consistiría a lo sumo en la pretensión de verdad, pero no en la verdad sin más. Verdad y error entonces serían cualidades de la afirmación. Sin embargo, ya hemos dicho que hay una intelección previa a la afirmación. Es la aprehensión primordial de realidad. Todo análisis de la verdad y del error debe estar fundado en esta primaria y radical intelección. En toda aprehensión de realidad, aprehendemos al ‘de suyo’ como algo anterior a la impresión misma. Entonces decimos que el ‘de suyo’ en cuanto anterior a la aprehensión de realidad es realidad y en cuanto presente en la aprehensión es verdad. “Verdad es realidad presente en intelección en cuanto está realmente presente en ella”<sup>376</sup>. Verdad y realidad, pues, son cosas distintas, distinción que Zubiri enfatiza: “Por tanto, la verdad primaria y radical de la intelección sentiente no se identifica con la realidad, pero no añade a lo real nada distinto a su propia realidad. Lo que le atañe es esa especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma: es justo ratificación del ‘de suyo’, ratificación de la realidad propia. *Ratificación* es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo *verdad real*”<sup>377</sup>. *Verdad*, entonces, no es cualidad de la afirmación, sino cualidad de la intelección en cuanto lo real está presente en ella. Verdad real, pues, es ratificación de la realidad. Pero es una verdad *real* porque es justamente lo real lo que verdadea en ella: “lo real está ‘en’ la intelección, y este ‘en’ es ratificación. En la intelección sentiente la verdad se halla en esa primaria forma que es la impresión de realidad. La verdad de esta actualidad impresiva de lo real en y por sí misma es justo la verdad real”<sup>378</sup>. Se trata de una mera ratificación.

La idea clásica de verdad supone lo que Zubiri llama una ‘verdad dual’. Según ésta, la verdad es una referencia a algo real, desde lo que de ella se concibe o afirma. Pero verdad real es otra cosa. En ésta nos quedamos en la cosa real en y por sí misma. Aquí todavía no hay nada concebido ni nada juzgado. Hay simplemente lo real actualizado como tal y ratificado en su realidad. Por ser mera ratificación, la verdad real es *verdad simple*. Si hubié-

---

374 Ibid., pág. 231.

375 Ibid.

376 Ibid., pág. 233.

377 Ibid.

378 Ibid., pág. 234.

semos de hacer una enumeración, diríamos que la verdad simple es la más elemental de las verdades. En esta verdad real, no se sale de la realidad, es mera ratificación, como hemos dicho. Pero hay otras formas de verdad. Está, en un segundo momento, la *verdad dual*. En ésta sí se sale de la realidad para ir tras su concepto, afirmación o razón. Tres tipos de verdad se generan según la forma que adopte la verdad dual: “Si volvemos a la cosa real desde su concepto, es la verdad como *autenticidad*. Si volvemos a la cosa real desde una afirmación, es la verdad como *conformidad*. Si volvemos a la cosa real desde su razón, es la verdad como *cumplimiento*”<sup>379</sup>.

La verdad real se distingue de la verdad dual en que en la primera de éstas tan sólo hay un término y no dos, la pura cosa real en sus dos momentos de actualidad propia y propia ratificación. En la verdad dual, por el contrario, tenemos dos términos: la cosa real y su concepto, afirmación o razón. Por esta razón, decimos que toda verdad dual está fundada en la verdad simple o real. El verdadear de lo real, adopta, según el carácter y la forma de la verdad, una especial índole. Así, en la verdad real, lo real está *ratificando*. En la verdad de autenticidad, lo real está *autenticando*, en la de conformidad está *veridictando*, y en la de razón está *verificando*. “Autenticar, veridictar, verificar son tres formas de modalizar dualmente la verdad real, es decir, la ratificación”<sup>380</sup>.

Respecto a la noción del error del cual se decía, era una cualidad de la afirmación, es necesario decir que está absolutamente excluido de la aprehensión primordial de realidad: “Toda aprehensión primaria de realidad es ratificante de lo aprehendido y, por tanto, es siempre constitutivamente y formalmente verdad real. No hay posibilidad ninguna de error. La verdad es ratificación de lo real en su actualidad”<sup>381</sup>. Todo error emana de identificar lo real aprehendido con lo real allende la aprehensión. Nada es irreal en la aprehensión, aunque lo sea en el allende. Incluso en la ilusión hay un salir de la cosa aprehendida para ir allende lo aprehendido. Es, por lo tanto, un fenómeno de dualidad, “El error solo es posible saliéndonos de esta intelección y lanzándonos a una intelección dual allende la aprehensión”<sup>382</sup>.

Por último, ¿en qué consiste la simplicidad de la verdad real?

Es nuestra última cuestión antes de pasar al segundo punto.

Llamamos a la verdad real, *verdad simple* porque aprehende en forma unitaria toda la interna variedad de lo real sustantivo. Es simplicidad en el modo de aprehensión, aprehensión que es *directa, inmediata y unitaria*. Por esta aprehensión captamos cosas concretas y no puras variedades, por ser visión unitaria, también puede llamarsele *verdad elemental*.

Nuestro segundo problema hacía referencia a las dimensiones de lo real. Es lo que veremos ahora.

La realidad en su formalidad ostenta una estructura de tres dimensiones: totalidad, coherencia y duratividad. Ya lo vimos.

Pues bien, la ratificación de cada una de estas tres dimensiones es una dimensión de

---

379 Ibid., p. 235.

380 Ibid.

381 Ibid., pág. 236.

382 Ibid., pág. 237.

la verdad real. Estas dimensiones son momentos de la respectividad en la que consiste todo lo real. Lo real tiene la *dimensión de totalidad*. Ahora bien, actualizada la realidad como totalidad, queda ratificada como *riqueza*. *Riqueza*, en este sentido, no es riqueza de notas de lo real, sino la totalidad misma en cuanto ratificada. He aquí una dimensión de verdad real: dimensión de totalidad de lo real ratificada en intelección.

Respecto a la *dimensión de coherencia*. Esta coherencia, ratificada en la intelección, constituye la segunda dimensión de la verdad real: su *ser 'qué'*.

Por último, todo lo real es durable, es la *dimensión de duratividad*. Lo durable indica el ser duro de lo real, su dureza. Esta dureza en cuanto ratificada en la intelección sentiente constituye la tercera dimensión de la verdad real: la *estabilidad*. Estabilidad significa aquí el carácter de ser algo establecido. Estar establecido es la dimensión de la duratividad, del estar siendo de lo real, ratificada en la intelección<sup>383</sup>.

Sin embargo, la ratificación misma tiene sus modos propios a partir de los cuales cada dimensión de lo real queda ratificada en un sentido estricto. Así, la totalidad queda ratificada en riqueza según un modo propio de ratificación: la *manifestación*. Manifestación es un modo anterior de presencia que patentización. Lo patente está ya manifestado. Según este modo, la cosa manifiesta la riqueza de todas sus notas. Pero la realidad es también coherente. Se ratifica en un 'qué', según un modo propio de ratificación: la *firmeza*. El 'qué' es lo que le da la firmeza a la cosa, lo real tiene la firmeza de ser un 'qué'. Por último, refiriéndonos a la *dimensión de la duratividad*. Ésta se ratifica como estabilidad en el modo propio de *constatación*. Constatación es un modo de ratificación, 'es la aprehensión del estar siendo'.

Esta idea de ratificación es de suma importancia y hace derivar de ella una de las conclusiones más sorprendentes como también originales del pensamiento de Zubiri.

Si recorrimos hacia atrás la senda que nos lleva a la aprehensión sentiente como tal, nos encontraríamos con los momentos que constituyen la impresión. Estos son afección, alteridad (contenido y formalidad) y fuerza de imposición. La intelección sentiente, en cuanto sentiente es impresión, luego, también es posible en ella advertir estos momentos. Su alteridad consiste en aprehender lo real como 'de suyo'. Esta realidad aprehendida, en cuanto ratificada en la impresión, es verdad real. Ratificación, por consiguiente, es "la fuerza de imposición de la impresión de realidad"<sup>384</sup>. Ratificación "es la fuerza de la realidad en la intelección. Y como esta intelección impresiva es mera actualización, resulta que no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad"<sup>385</sup>. El valor de esta conclusión sólo es aquilatable si se comprende al hilo de su artículo de 1942, 'Nuestra situación intelectual'. En este escrito Zubiri utiliza la dicotomía 'poseer la verdad-dejarse poseer por la verdad'. Esta disyuntiva se inclina hacia el momento de *dejarse poseer por la verdad*, único *telos* al que el hombre debe tender. Cómo era posible esto es algo que quedó relativamente aclarado cuando estudiamos aquella etapa de Zubiri. Lo importante de lo que nos dice ahora es que estamos realmente poseídos por la verdad. Es posible el arraigo, porque previamente estamos en lo real, en las manos de la

383 Ibid., pág. 240.

384 Ibid., pág. 241.

385 Ibid., págs. 241-242.

verdad. Pero esto no es todo. Ahora da otro paso más. “Toda forma de intelección ulterior a la intelección primaria y radical está determinada por lo real mismo: la determinación es entonces un arrastre. Estamos poseídos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones”<sup>386</sup>. El camino hacia el saber viene, pues, impulsado por la verdad real, por la realidad misma en su verdad. Es ella también la que nos impulsa hacia la realidad verdadera. De la verdad real vamos hacia la realidad verdadera. Esto es producto, en todo caso, de ulteriores intelecciones que no son sino modalizaciones de la intelección sentiente en cuanto tal. La estructura, de la intelección sentiente, propiamente dicha, en su estructura formal, ya ha sido analizada. Era el fin esencial de este apartado.

---

386 Ibid., pág. 242.

## 5

## LOS MODOS ULTERIORES DE INTELECCIÓN

Es preciso, como recapitulación de lo ya visto e introducción a lo por ver, que volvamos una vez más a la idea de intelección tal como la hemos estado entendiendo hasta ahora.

Dijimos hace un momento que inteligir no es entender. Es una de las cosas que deben quedarnos bien claras.

*Entender* es un acto especial de intelección por el cual preguntamos por el cómo y por qué las cosas son realmente como son. Sin embargo, para poder plantear siquiera esta interrogante es preciso que las cosas estén de algún modo ante nosotros. Es esto último en lo que consiste propiamente hablando el inteligir. Dos cosas son importantes de retener:

a) “Que entender consiste por lo pronto en subvenir a un déficit de aprehensión de realidad”<sup>387</sup>. Esto quiere decir que por el inteligir las cosas sólo nos están dadas como un ‘de suyo’ a la inteligencia. Tan sólo se muestran como reales en la impresión. Luego, nada nos dice sobre lo que ellas realmente son. Ni el *cómo* ni el *por qué* nos son dados en la aprehensión primordial de realidad. El entender es, pues, un momento necesario, pero ulterior a la intelección sentiente. De aquí deriva nuestro segundo punto.

b) “que la esencia del entender está en inteligir, y no al revés como si la esencia del inteligir fuera el entender”<sup>388</sup>. La inteligencia es primariamente aprehensión de realidad. “Las grandes inteligencias son las grandes capacidades de tener desplegado lo real ante nuestra inteligencia, las grandes capacidades de aprehender lo real. Inteligir algo es aprehender su realidad; intelección es aprehensión de realidad”<sup>389</sup>. Pero, ¿qué es aquí *realidad*?

Significa aquí al menos dos cosas. Por un lado, realidad designa el objeto formal propio del inteligir. Por otro, mienta la índole estructural del acto mismo de inteligir, su versión a lo real. La unidad, pues, que se establece entre inteligencia y realidad es mera *respectividad*. Esta respectividad de lo real apunta al ‘estar’ aprehensivamente en lo real, y este ‘estar’ se delinea conforme a tres momentos:

a) Estamos en la realidad sentientemente. Esto significa que sentimos lo sentido como ‘de suyo’, por lo que es mejor designar la realidad como *sentible*.

b) Por este ‘estar’ estamos actualizando lo aprehendido en que ya estamos. ‘Estar’ es, entonces, mera actualización.

c) Por esta actualización *estamos instalados* en la realidad. La instalación de que nos habla Zubiri encuentra en esta idea su plena concreción y fundamento. La realidad no es algo a lo que haya que ir, estamos desde siempre en ella. Si tuviésemos que llegar a ella no llegaríamos nunca. “Al aprehender sentientemente una cosa real estamos ya intelectivamen-

---

387 Ibid., pág. 249.

388 Ibid.

389 Ibid.

te instalados en la realidad. Entender es estar aprehensivamente en la realidad, en lo que las cosas son ‘de suyo’<sup>390</sup>.

*Instalación* significa dos cosas, o, mejor dicho, ostenta dos vertientes de comprensión. De una parte, instalación es estar instalado en una cosa real. Pero hemos visto que la impresión de realidad es transcendentamente abierta. Luego, “al entender una cosa real aquello en que estamos instalados no es solamente esta cosa real, sino que es también la pura y simple realidad”<sup>391</sup>. En esta segunda vertiente, pues, estamos instalados en la realidad misma. Estos dos momentos propios de la instalación están articulados mediante la transcendentalidad de lo real. Merced a ella al instalarnos en una cosa real cualesquiera donde estamos instalados es en la realidad pura y simple. “Al aprehender una cosa real, su fuerza de imposición es como vimos ratificación. Pues bien, esta ratificación, esta fuerza de imposición no es sólo la fuerza con que se nos impone esta cosa real, sino que es también la fuerza con que en ella se nos impone transcendentamente la pura y simple realidad”<sup>392</sup>.

Cabe, por último, destacar el carácter físico y real de esta instalación, ya que la transcendentalidad, que es su momento fundante, es también física y real. Esta es la que unifica la intelección de la cosa real con la instalación del hombre en lo real, unificación que adopta esta forma: “Al aprehender sentientemente una cosa como real, estamos *con* la cosa real, pero aquello en que con esa cosa estamos, es *en* la realidad”<sup>393</sup>. La realidad es, pues, algo sentientemente aprehendido. Por ello, no hace falta justificarla.

La pregunta de la filosofía crítica de si podemos o no conocer lo real, aquí no tiene sentido alguno. La realidad es lo inmediata y constitutivamente aprehendido en un acto de intelección. Concluye, Zubiri: “La unidad intrínseca y formal de aquellos tres momentos (sentir lo real, mera actualización, instalación) es lo que constituye la inteligencia sentiente. La realidad sensible es aprehendida en inteligencia sentiente, y su aprehensión es una mera actualización que nos instala aprehensivamente en la realidad. Estamos instalados en la realidad por el sentir, y por esto sentir lo real es estar ya entendiendo”<sup>394</sup>.

### *La modalización del entender*

Entender es actualizar lo real como real. Pero hay otros *modos de actualización*. Hemos dicho que lo real es respectivo no sólo al entender sino también a las demás cosas reales. Realidad es formalidad transcendentamente abierta. Ahora bien. Lo real tiene, por esto, distintas respectividades reales. Cada una de ellas está fundada en la estructura misma de cada cosa real. Es así que la intelección, al actualizar la cosa real, actualiza la cosa con sus distintos respectos formales. Esta diversidad de respectos de la cosa puede afectar la actualización intelectual misma creando una diversidad de actualizaciones de lo real. Es justamente a esta diversidad de actualizaciones provocada, a su vez, por la diversidad de respectos formales de las cosas reales, lo que Zubiri denominará *modos de intelección*.

---

390 Ibid., pág. 250.

391 Ibid., pág. 251.

392 Ibid.

393 Ibid., pág. 252.

394 Ibid.

La realidad es apertura. En primer lugar, apertura de lo real con respecto a su propio contenido. Pero, y 'a una' con esta, es apertura a la realidad de las demás cosas. Inteligir una cosa en cuanto respectiva a otras es la intelección de lo que la cosa real es 'en realidad'. A la cosa real en cuanto es 'en realidad' no se llega mediante una simple aprehensión de realidad. Por ésta tan sólo aprehendemos la cosa en su realidad, no 'en realidad'. Dice Zubiri: "Lo aprehendido en y por sí mismo es siempre real, pero aprehendido respecto de otras cosas reales determina la pregunta de lo que aquella cosa real sea 'en realidad'. Aprehender lo que algo es en realidad implica ya la aprehensión de que este algo es real, y que esa su realidad está determinada respecto de otras realidades"<sup>395</sup>. Esta modalidad de la intelección, por tanto, está fundada en la aprehensión primordial de realidad por la que ya estamos instalados en la realidad. Ahora bien, ya instalados, podemos movernos dentro de ella con libertad. No se trata, y es bueno advertirlo, de dos intelecciones diferentes y distintas, sino más bien de una sola; como tampoco se trata, lo que en el fondo es lo mismo, de dos actualizaciones sino de modalidades de una misma actualización. La diferencia habida se encuentra en el seno de la misma actualidad, no en otra distinta. Es modalización. "Inteligir lo que una cosa es *en realidad* es otro modo de inteligir lo ya inteligido en y por sí mismo *como realidad*. Esta es, pues, la estructura formal básica: la aprehensión de algo 'como realidad'. El 'en realidad' es una modalización del 'como realidad'"<sup>396</sup>. El fundamento de esta modalización viene dado por el 'hacia' como modo de sentir lo real. Cuando lo real transcendentamente abierto es sentido en 'hacia' brotan los diversos modos de intelección. "La cosa real como transcendentamente abierta hacia otra cosa real es justo lo que determina la intelección de lo que aquella cosa real es en realidad"<sup>397</sup>. La intelección que nos da la cosa como 'en realidad' es una modalización de aquella otra que se limita solamente a aprehender lo real *como real*. A esta primera intelección le llamamos *aprehensión primordial de realidad*. Toda otra intelección es un modo ulterior y distinto de la misma intelección. Aprehensión primordial de realidad, impresión de realidad, intelección de lo real en y por sí mismo mientras lo mismo, son conceptos idénticos. Si una distinción entre ellos cabe es la que permite discernir los momentos formal y modal de la intelección primaria. *Formal*, dado en la actualización impresiva de lo real en y por sí mismo. *Modal*, es lo que tenemos que ver con mayor detención.

Volvamos una vez más a la aprehensión primordial de realidad. La intelección es, dijimos, aprehensión directa, inmediata y unitaria. Esto es preciso que lo retengamos. Por esta aprehensión lo aprehendido queda actualizado en y por sí mismo. La unitariedad de esta aprehensión no dice relación con la simplicidad de notas de lo aprehendido, sino, más bien, al contrario. Lo aprehendido suele tener, por lo general, una real diversidad de notas. Además estas notas pueden ser variables. Lo aprehendido en y por sí mismo tiene también este contenido de variedad y variabilidad en sus notas. Esta es una intelección primaria de lo real. Sobre esta se montan todas las demás intelecciones. Pero esta intelección de que hablamos está modalizada, esto es, tiene un carácter modal propio, una modalidad primor-

---

395 Ibid., pág. 254.

396 Ibid., pág. 255.

397 Ibid.

dial: “la aprehensión de algo en y por sí mismo es modalmente aprehensión primordial de realidad”<sup>398</sup>.

La intelección que *solamente* se limita a aprehender algo en y por sí mismo, constituye un *modo primario* de intelección. Pero esta intelección puede, por otra parte, constituirse en base de otras intelecciones ulteriores. Aquellas otras intelecciones son también modalizaciones de la intelección. La modalidad es, en definitiva, esencial a la intelección. Entender la índole de esta modalización implica detenernos un momento en el análisis del acto constitutivo de la aprehensión primordial de realidad y en el de la índole intelectual propia de lo aprehendido en aquel acto. El acto constitutivo de la aprehensión primordial. Este es nuestro primer problema.

Se trata más bien de *un modo del acto de intelección*. Este modo es *fijación*. Yo puedo fijarme en una nota, en varias o en el sistema entero en toda su complejidad. Esta fijación “en cuanto acto modal intelectual propio, o mejor dicho, como modalidad primaria del acto intelectual, es *atención*”<sup>399</sup>. La atención no es ‘simple’ fijación sino más bien el modo según el cual me fijo ‘solamente’ en lo aprehendido en y por sí mismo. Se trata de una intelección atenta y posee dos momentos. Uno es el momento de *centración*. Es aquel por el cual me centro en lo aprehendido. El otro es el momento de *precisión*. Por éste, lo que no está aprehendido como centro queda marginado de la aprehensión, esto es, no queda atentivamente fijado. Por estos dos momentos de centración y precisión, lo aprehendido queda aprehendido precisivamente, o sea, solamente en y por sí mismo. A esto es a lo que con términos rigurosos llamamos ‘aprehensión primordial de realidad’. “La aprehensión primordial de realidad no es lo que formalmente constituye la intelección, sino que es la modalidad primaria de la intelección de lo real en y por sí mismo. Esta modalidad consiste en que lo aprehendido lo es precisivamente en intelección atenta”<sup>400</sup>.

Nuestro segundo problema dice: ¿cuál es la índole intelectual propia de lo aprehendido en el acto constitutivo de la aprehensión primordial de realidad, es decir, en el acto atento?

Pues bien, la variedad de modos de actualidad de lo real en respectividad determina a la vez que funda diversos modos de intelección. A los modos de actualidad de lo real corresponden los modos de inteligir lo que una cosa es ‘en realidad’. A la intelección de lo real como real en y por sí mismo, en cuanto *solamente* en y por sí mismo corresponde un modo de actualidad que llamamos *retención*. “La cosa real en y por sí misma, solamente como real en y por sí misma, es algo cuya actualidad reposa ‘solamente’ en la cosa real en y por sí misma. Y este modo de actualidad es justamente lo que llamo *retinencia* de su propia realidad. La actualidad en modo de ‘solamente’ es una actualidad que retiene su propia realidad y que, por tanto, nos retiene en su aprehensión”<sup>401</sup>. Retinencia es, pues, un modo positivo y primario de actualidad. A la aprehensión primordial de realidad le debemos, pues, agregar otro carácter: “En la aprehensión primordial de realidad quedamos, pues, atentivamente

---

398 Ibid., pág. 258.

399 Ibid., pág. 260.

400 Ibid., pág. 261.

401 Ibid., pág. 262.

retenidos por lo real en su realidad propia: es la esencia completa de la aprehensión primordial de realidad”<sup>402</sup>.

La retinencia de que hablamos admite grados. La intelección atenta puede fijarse en lo real de un *modo indiferente*, “se entiende la realidad solamente en y por sí misma, pero como de paso”<sup>403</sup>. Puede también a veces esta intelección *detenerse* más o menos en la cosa. Indiferencia y detenimiento son grados en la línea modal de la intelección atenta. Pero todavía hay otro modo. Es el más importante: la *absorción*. “Quedamos en la cosa real como si no hubiera más que esta cosa. La intelección está entonces como vaciada completamente en lo aprehendido, tanto que ni siquiera aprehendemos que estamos entendiéndolo”<sup>404</sup>.

Indiferencia, detenimiento y absorción son cualidades intelectivas de la aprehensión primordial de realidad, luego, están lejos de ser meros estados psicológicos. Son cualidades modales de esta aprehensión que se dan dentro de esta aprehensión como modalidades suyas. “Son solamente grados del ejercicio del acto de intelección, pero no son grados de su estructura formal, de la misma manera que la vista, por ejemplo, tiene una estructura formal propia, siempre la misma, independientemente de que en el ejercicio de la visión pueda haber diferencias debidas a la mejor o peor vista”<sup>405</sup>.

Pues bien, con esto hemos hecho una caracterización detenida de la aprehensión primordial de realidad como modo primario de intelección. Pero como modalidad no es la única a pesar que todo otro modo de intelección esté necesariamente apoyado en éste. La aprehensión primordial de realidad es el modo primario de intelección.

De lo que se trata ahora es de hacer un recorrido, ya no tan exhaustivo, de los *modos ulteriores* de intelección. Lo primero será preguntarnos por la *ulterioridad* de que hacemos referencia.

¿Qué es ulterioridad? Zubiri ensaya una respuesta en el inicio mismo de esta problemática: “Ulterioridad consiste muy concretamente en entender qué es ‘en realidad’ lo ya aprehendido ‘como real’”<sup>406</sup>. En este mismo lugar tenemos que hacer un alcance que de algún modo determina nuestro propio estudio. Se trata de la asignación de valores a las diferentes modalidades de intelección. Esto podría llevar al error de pensar que la intelección propiamente tal está más bien caracterizada por los modos ulteriores de intelección. Pero esto no es cierto. Lo primario es siempre lo fundamental. Por lo primario, en este caso, es que estamos instalados en lo real. Y esto es lo decisivo. Esto que parece lo más modesto es, desde otra perspectiva, lo fundamental. La aprehensión primordial de realidad nos instala en lo real. No nos dice nada más, pero, por otro lado, nos lo dice todo. Nos lo dice todo en cuanto abre el ámbito de tal decir, posibilita toda inspección intelectual ulterior. Por ello, el valor de esta primaria intelección es inmensamente más grande que aquel que poseen los restantes modos ulteriores. “Necesarios, riquísimos, de perspectivas incalculables, los modos ulteriores de intelección no son, sin embargo, sino puro sucedáneo. Sólo porque es

---

402 Ibid.

403 Ibid.

404 Ibid., pág. 263.

405 Ibid.

406 Ibid., pág. 266.

insuficiente la aprehensión de algo como real, es por lo que tenemos que inteligir lo que eso real es en realidad”<sup>407</sup>. Es por esto mismo que nosotros hemos querido destacar con todo detalle la estructura formal de la aprehensión primordial de realidad. Porque es lo fundamental. Por ello mismo, respecto de los modos ulteriores de intelección vamos a limitarnos a hacer de ellos una somera descripción. El problema del sentir y del inteligir quedan de este modo al menos planteado en sus auténticas dimensiones.

Terminemos, en estas líneas, unas últimas especificaciones antes de introducirnos en las modalidades ulteriores, de la intelección.

Ulterioridad, hemos dicho, consiste en inteligir que es ‘en realidad’ lo ya aprehendido ‘como real’. Desde lo real aprehendido en aprehensión primordial se efectúa un salto hacia lo que eso aprehendido es en realidad. Sin embargo, este salto se efectúa dentro de lo real mismo. Esto es muy importante si, como advertimos, se trata de un salto en lo real, pues, de este modo queda una vez más en claro el alcance y la efectividad de la aprehensión primordial de realidad. Toda otra intelección depende de ella. Nos dice Zubiri en un párrafo algo extenso: “No es el contenido lo que constituye la esencia formal de la intelección. Inteligir es formalmente aprehender realidad, y aprehenderla en su mera actualidad de realidad con todo su contenido. Y en este respecto la aprehensión primordial de realidad no solamente es más rica que la intelección según los modos ulteriores, sino que es la intelección por excelencia, pues es en ella en la que tenemos actualizado en y por sí mismo lo real en su realidad. Es en ella donde han de inscribirse todos los enriquecimientos de la intelección de lo que algo es en realidad”<sup>408</sup>. En cuanto intelección, la aprehensión primordial de realidad resulta a la postre ser de mucho más valor que las intelecciones ulteriores, pues, el carácter de realidad de sus contenidos les viene dados por la intelección primaria de lo real. En lo que sobrepasa las intelecciones ulteriores a la aprehensión primordial de realidad es en la amplitud del contenido que ostentan. “La aprehensión ulterior es la expansión de lo real aprehendido ya en aprehensión primordial como real. Y entonces es claro: lo que algo es ‘en realidad’ es un enriquecimiento de lo que algo es ‘como realidad’. La unidad de ambos momentos es la intelección ulterior”<sup>409</sup>.

Ya sabemos lo que es la ulterioridad. Es necesario, en segundo lugar, describir los *modos ulteriores de actualización*.

Se ha tratado hasta aquí de la intelección de la cosa en y por sí misma y solamente en y por sí misma. Generalmente, sin embargo, la aprehensión impresiva de realidad aprehende lo real no ‘solamente’ en y por sí mismo, pues, son muchas las cosas dadas en aprehensión que pueden ser términos legítimos de intelección. En la intelección atenta, por ejemplo, hay una fragmentación por la cual desde la totalidad de lo aprehendido se va atentivamente a un aspecto de ésta que queda de este modo enfatizado. Pero puede darse el caso que se den en la aprehensión simultáneamente cosas distintas e independientes. El término de esta aprehensión es, entonces, formalmente múltiple. Hay, en todo caso, en esta nueva aprehensión intelectual (nueva modalidad, se entiende) una multiplicidad de cosas, independientes entre sí, pero sujetas a una unidad peculiar. Lo real es formal y constitutivamente respectivo.

---

407 Ibid.

408 Ibid., págs. 266-267.

409 Ibid., pág. 267.

De esto se desprende que lo real no es sólo real; es más bien realidad diversamente respectiva. La actualización de lo real en cuanto actualización queda de este modo modalizada. El fundamento de esta modalización se funda en el *hacia* como apertura transcendental. Esta apertura, por su parte, deriva su efectividad por diversas vertientes. Por una de ellas la apertura permite el tránsito desde la cosa real aprehendida como real hacia otras cosas reales también aprehendidas. Se trata en este caso de la apertura de la suidad de la cosa real aprehendida como real a otras suidades igualmente aprehendidas. Esta apertura da origen a lo que Zubiri denomina ‘campo de realidad’: “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*. Inteligir lo que una cosa real es en realidad es ahora inteligirla como momento del campo de realidad: como siendo respectiva a otras cosas del campo”<sup>410</sup>.

Hay también una segunda vertiente de efectividad de la apertura. Lo real aprehendido, por ser realidad pura y simple “está transcendentalmente abierta a ser momento de ‘la realidad’”<sup>411</sup>. Por esta apertura la cosa está abierta a lo que llamamos *mundo*. Inteligir lo que una cosa real es en realidad, es inteligirla como momento del mundo.

Tenemos entonces dos dimensiones de la respectividad de lo real en cuanto real: la respectividad campal y la respectividad mundanal. No se trata, hablando rigurosamente, de dos respectividades por lo que hablamos de dimensiones distintas de una única respectividad. Cuando hablamos de campo de realidad no nos estamos refiriendo a un orden que le venga a las cosas desde fuera, sino que se trata, más bien, de un momento intrínseco suyo de índole campal. “Aunque no hubiera más que una cosa real, esta cosa sería ya campal”<sup>412</sup>. Esta dimensión campal de las cosas encuentra su fundamento en el momento de formalidad que ostenta por lo que el campo de realidad viene determinado por las cosas reales mismas más que por la unidad del acto aprehensor. La apertura pertenece formal y constitutivamente a lo real y el campo de realidad encuentra su fundamento en ella. Por esta misma apertura, la respectividad que media entre la cosa real y el campo es de índole cíclica. “Cada cosa real funda el campo, pero el campo reobra, por así decirlo, sobre las cosas reales que lo han determinado”<sup>413</sup>.

La noción de *campo de realidad* utilizada por Zubiri encuentra su formulación inicial en el campo de la física. Es de allí de donde la ha extraído Zubiri para denotar esta característica de todo lo real. La analogía la establece Zubiri en estos términos: “Es lo que acontece también en la naturaleza física. Las cargas de los cuerpos generan el campo electromagnético, al igual que las masas generan el campo gravitatorio, pero estos campos reobran sobre las propias cargas y masas de los cuerpos, con lo cual el campo mismo adquiere una cierta autonomía respecto de los cuerpos”<sup>414</sup>. El *campo de realidad* como principio de inteligización es un momento de la cosa real que no nos saca fuera de ella, sino que, más bien, “nos retiene más hondamente en ellas porque es un momento constitutivo de la formalidad

---

410 Ibid., pág. 269.

411 Ibid.

412 Ibid., pág. 270.

413 Ibid.

414 Ibid., págs. 270-271.

misma de realidad en cuanto transcendentamente abierta”<sup>415</sup>. La distinción que separa este campo de realidad propugnado por Zubiri del de las ciencias se funda en el orden de la fundamentación. Tanto el espacio de la física como la idea de campo filático de la biología se fundan en el campo de realidad y éste, a su vez, se funda en la apertura respectiva de lo real en cuanto real.

Respecto de la idea de *mundo* sucede algo análogo. Toda cosa real por ser suya está abierta a la realidad y es ella misma *realidad*. Todo lo real, entonces, es un momento de la pura y simple realidad, es realidad mundanal. Esta unidad no le viene tampoco a la cosa desde fuera. Es un momento constitutivo de cada cosa real en cuanto real. Es precisamente esta unidad momentual lo que constituye el mundo. Por lo mismo, podemos decir al igual que respecto de la campalidad: “Aunque no hubiera más que una cosa real, esta cosa sería formalmente mundanal”<sup>416</sup>. Tenemos, pues, que cada cosa real es real en y por sí misma, y además es campal y mundanal. Es la transcendentalidad de lo real lo que determina cada uno de los dos últimos momentos y lo hace en una precisa articulación: lo real es mundanal por su suidad que le constituye en real. Lo dice así Zubiri: “Cada cosa es pura y simplemente real, esto es mundanal, porque la suidad es la que la constituye como real. Y como esta realidad respectiva es ante todo campal, resulta que la transcendencia mundanal afecta al campo mismo. Recíprocamente, el campo no es sino el mundo en cuanto momento sentido de la suidad. Y como esta suidad es campalmente sentida, resulta que el campo es el mundo en cuanto sentido: es el campo el que está constitutivamente abierto al mundo. El mundo es la transcendentalidad sentida del campo”<sup>417</sup>.

De este modo quedan configuradas las dos dimensiones de la transcendentalidad: campo como mundo sentido, y mundo como transcendentalidad sentida del campo.

Cuando se trata de la realidad humana, ambas dimensiones cobran un sentido más acabado. La realidad humana también es realidad y tiene también, por tanto, una actualización campal: la personalidad, en cuanto tal. “La personalidad es un modo de actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad. Y por esto, la personalidad tiene inexorablemente las inevitables vicisitudes del campo de realidad. De ahí que por razón de mi personalidad yo nunca soy lo mismo. Mi propia vida personal es de carácter campal”<sup>418</sup>. Pero mi realidad personal tiene también una actualización mundanal. Justamente lo mentamos con el adjetivo ‘personal’. Efectivamente, el hombre es persona, es personeidad. “Como momento mundanal, yo soy persona, es decir personeidad, y como momento campal, soy personalidad, y ahora se ve cómo lo campal, esto es la personalidad es la personeidad misma campalmente actualizada. Personalidad es la cualificación campal de la personeidad. Por esto yo soy siempre el mismo (personeidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad)”<sup>419</sup>. Los modos ulteriores de actualización son, entonces, actualidad campal y actualidad mundanal.

---

415 Ibid., pág. 271.

416 Ibid., pág. 272.

417 Ibid.

418 Ibid., pág. 273.

419 Ibid.

Nos queda, por último, describir los *modos ulteriores de intelección*.

Hemos dicho que la intelección primordial es una modalización primaria de intelección por la cual lo real es aprehendido *como* real. Pero hay modalizaciones ulteriores de intelección, apoyadas, claro está, por ésta. Lo real sentido en aprehensión primordial está actualizado anteriormente como campal y mundanal. Por ello lo real que en principio es inteligido en y por sí mismo y solamente en y por sí mismo, puede ser ulteriormente inteligido según él es ‘en realidad’. Este ‘en realidad’ posee dos dimensiones: la dimensión campal y la dimensión mundanal.

¿En qué consiste esta intelección según la cual lo real es aprehendido en respectividad a otras cosas reales igualmente aprehendidas; lo que llamamos intelección campal?

La intelección campal, huelga decirlo, no es intelección primordial. Esta intelección entiende una cosa real desde otras en el campo de realidad abierto por éstas. A esta intelección, Zubiri le denomina *logos*. “El *logos* es la intelección de lo que lo real es en su realidad campal. Entiende, pues, una cosa real desde otras cosas reales, la entiende por tanto campalmente”<sup>420</sup>. El *logos* enriquece efectivamente el contenido de la intelección primordial, “el enriquecimiento que ‘procede de’, y se ‘funda en’ las otras cosas campales ‘hacia’ las cuales lo que el *logos* entiende está campalmente abierto. La apertura campal es el fundamento del *logos* y del enriquecimiento del contenido de la aprehensión primordial”<sup>421</sup>. *Logos* no es, en principio, tan sólo proposición o juicio. Al *logos* le compete tanto la simple aprehensión como la aprehensión judicativa. La unidad de simple aprehensión y aprehensión judicativa constituye formalmente al *logos*. Más adelante haremos una breve descripción de esta intelección. Por ahora lo que nos interesa es subrayar que el *logos* es una modalización de la intelección sentiente. Esta modalización se funda en el carácter dinámico de la unidad del *logos*, dinamismo que a su vez le viene dado por su carácter sentiente. “El *logos* es formalmente *logos sentiente*, y por esto, y sólo por esto, es *logos dinámico*”<sup>422</sup>. Simple aprehensión y juicio o afirmación son dos momentos constitutivos del *logos*, pero no lo agotan. El *logos* no sólo puede ser intelección afirmativa sino que, descansando en ella, puede constituirse en razonamiento. “*Logos* no es sólo afirmación, puede ser también un co-legir campal. Este co-legir se ha llamado razonamiento”<sup>423</sup>. Sobre esta idea de razonamiento volveremos en el apartado siguiente.

Merced al *logos*, ya no solamente me limito a aprehender cosas reales sino también cosas-sentido. No es una aprehensión propiamente tal, pero es una intelección de esas cosas-sentido que se constituye en el trato de mi vida con la realidad. Enriquece, el *logos*, la realidad de mi vida en su trato con lo real. Si bien el *logos* no amplía la realidad, enriquece innegablemente su contenido. Una última definición del *logos* puede ser esta: “El *logos*, pues, es la intelección campal dinámica de lo que algo es en realidad”<sup>424</sup>. Sobre esta intelección volveremos más tarde.

---

420 Ibid., pág. 275.

421 Ibid.

422 Ibid., pág. 276.

423 Ibid.

424 Ibid., pág. 277.

Hay todavía otro modo de inteligir: es la intelección de lo real como momento del mundo, como mundanal. Esta intelección, por definición, se apoya en la anterior. Cuando digo ‘por definición’ no quiero aludir en absoluto a una necesidad puramente especulativa. Se trata, como siempre hemos dicho, de una necesidad real y física. Pero como vamos definiendo cada una de las instancias por las que vamos pasando, las definiciones se van implicando con necesidad. Para evitar todo equívoco, sólo es menester subrayar que, a pesar de que se hable de definiciones, la necesidad que ostentan les viene de lo real mismo. Así, podemos hablar de necesidad de fundamentación entre las dos ulteriores intelecciones. La intelección mundanal se funda en la intelección campal. Así nos lo dice Zubiri: “el mundo es lo transcendental del campo, porque el campo no es sino el mundo sentido. Por tanto, la intelección de lo real como mundanal, se apoya formalmente en la intelección de lo real como campal, esto es en el *logos*. Por esto es por lo que no es un simple modo de: es una intelección del mundo. Y esta intelección es lo que formal y rigurosamente constituye lo que llamamos razón”<sup>425</sup>.

Este concepto de razón no tiene nada que ver con el de razonamiento el cual no es sino un momento del *logos*. Se trata de una marcha que va desde la realidad campal a la realidad mundanal. En esto consiste el dinamismo de la razón, en estar en marcha. “Razón no es razonamiento sino marcha transcendental hacia el mundo, hacia la pura y simple realidad”<sup>426</sup>. Como está esta marcha fundada en el ‘hacia’, también la razón es sentiente. Se trata, volvemos a advertirlo de un *hacia* dentro de lo real, el mismo *hacia* se mueve dentro de lo real. La razón no se encamina hacia la realidad como si no estuviera ya en ella; antes bien, al contrario, se mueve en la realidad desde siempre. No olvidemos que la aprehensión primordial ya nos ha instalado en lo real. Todo movimiento ulterior está ya, por ende, en la realidad. Lo real, actualizado como tal en la aprehensión primordial, resulta re-actualizado en las intelecciones ulteriores. “La intelección ulterior es una re-actualización en que se intelige la actualidad de la cosa como actualizada respecto a otra realidad”<sup>427</sup>. El que sean sentientes tanto la intelección campal como la mundanal es índice de que no estamos fuera de la realidad, sino que nos movemos siempre en la realidad misma. “Por tanto, ni el *logos* ni la razón tienen que alcanzar la realidad sino que, por el contrario, la realidad está actualizada en la intelección sentiente. Por esto, y sólo por esto, es por lo que surgen el *logos* y la razón, y por lo que ambas intelecciones acontecen dentro ya de la realidad. Es, repito, porque el *logos* es sentiente y la razón es también sentiente”<sup>428</sup>.

Los modos ulteriores de intelección son, pues, desde lo ya dicho, el *logos* y la razón. Ambas poseen las mismas características de la intelección sentiente, pues, como hemos dicho, no se trata de dos intelecciones numéricamente distintas sino de dos modalizaciones del mismo acto de inteligir. Son, entonces, auténticas intelecciones a la vez que son sentientes al igual que la aprehensión primordial en que se fundan. Nos parece necesario detenernos todavía un poco más en estos modos ulteriores de intelección. Antes, sin em-

---

425 Ibid.

426 Ibid., pág. 278.

427 Ibid., pág. 279.

428 Ibid.

bargo, atenderemos brevemente al problema de la intelección sentiente como momento determinante del proceso humano. Hemos ya tratado la estructura de la inteligencia sentiente. La intelección sentiente es la instancia merced a la cual el hombre está ya instalado en lo real. E instalado de modo sentiente. Pues bien, esta intelección determina, por una parte, los momentos de modificación tónica y de respuesta. Estas son también estructuras específicamente humanas. Veamos cómo queda determinado por esta intelección el momento de modificación tónica. Los afectos animales, pasan al hombre por la impresión de realidad constituyendo *sentimientos*. Nos dice Zubiri que *sentimiento es afecto de lo real*<sup>429</sup>, y que no es nada subjetivo como suele pensarse. “Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad”<sup>430</sup>. Es, pues, el sentimiento un modo de versión a lo real. Respecto al momento de respuesta, la intelección sentiente la determina como *volición*. La volición es determinación en la realidad. “Cuando las tendencias sentientes nos descubren la realidad como determinable, determinanda y determinada, entonces la respuesta es *voluntad*”<sup>431</sup>. El sentimiento queda cualificado como afecto sentiente en lo real. La volición queda como tendencia determinante en lo real. Así, pues, los tres momentos del *sentir* quedan en el hombre cualificados en unívoca correspondencia. El momento de suscitación (lo vimos al principio de estas líneas) se estructura formalmente en aprehensión intelectual. El momento de modificación tónica queda estructurado formalmente en sentimiento y el momento de respuesta se estructura en volición. De estos tres momentos el primero es fundamental, pues, a partir de él se estructuran los demás: “Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas”<sup>432</sup>.

La intelección sentiente, además, determina el momento de la unidad del proceso de intelección sentiente en cuanto proceso. Analicemos este proceso.

Suscitación, modificación tónica y respuesta son tres momentos de una estructura, la estructura del sentir en cuanto sentir: “Sentir no es algo que concierne solamente a la suscitación, sino que es la unidad intrínseca e indivisa de los tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta efectora. Esta unidad del sentir es primaria y radical”<sup>433</sup>. La unidad del sentir animal, al brotar una nueva formalidad por hiperformalización, no se destruye sino que queda absorbida y contenida en la estructura del sentir humano. Cada uno de los momentos del proceso sentiente queda determinado por la nueva formalidad de realidad: “Vertido a la realidad, el hombre es por esto *animal de realidades*: su intelección es sentiente, su sentimiento es afectante, su volición es tendente”<sup>434</sup>. De este modo queda también determinado el carácter propio de la vida humana: “La vida humana es vida en la ‘realidad’, por tanto, es algo determinado por la intelección misma”<sup>435</sup>. De este modo, no es la

---

429 Ibid., pág. 283.

430 Ibid.

431 Ibid.

432 Ibid.

433 Ibid., pág. 284.

434 Ibid.

435 Ibid., págs. 284-285.

vida, como nos lo dice Zubiri, la que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección sentiente la que nos fuerza a vivir pensando. Y con estas ideas concluimos este apartado. Lo que es sentir y lo que es inteligir son dos preguntas que a lo largo de estas páginas han encontrado su respuesta.

En último lugar, nos detendremos un poco todavía en la exposición sucinta de los dos modos ulteriores de intelección: el logos y la razón. Con este desarrollo daremos por terminada la labor que nos hemos propuesto.

### 5.3. EL LOGOS

Tenemos que el modo primario de intelección está dado por la aprehensión primordial de realidad. Esta intelección primaria consiste en dos caracteres. Según el primero de ellos lo aprehendido aquí está actualizado directa, inmediata y unitariamente. Es la aprehensión de lo real en y por sí mismo. Lo real queda aprehendido como real, según otra expresión. Esta realidad, de este modo actualizada, posee dos momentos: el momento individual y el momento campal, aunque ambos sean aprehendidos como unidad momentual de la cosa. A esta aprehensión, Zubiri la denomina *aprehensión compacta de la realidad*. Respecto del segundo carácter de esta intelección primaria, aprehende lo real ‘solamente’ en y por sí mismo: “El ‘solamente’ es el carácter modal de la aprehensión primordial de realidad”<sup>436</sup>. Aquí se encuentra el principio de toda intelección ulterior. En ésta, lo real ya no sólo está aprehendido como algo con carácter campal sino como algo que por abrir un campo queda inmerso en éste. Entonces, esto real queda aprehendido él mismo campalmente dentro del campo que ha abierto. Se produce una autonomización del momento campal respecto del momento individual.

El momento campal deja de ser ahora un momento compacto de la cosa para transformarse en ámbito de realidad, en campo específico de cosas reales. Ahora, cada cosa real ya no sólo es inteligida en y por sí misma, sino que lo es también respecto a las demás cosas que habitan el campo. De este modo accedemos a lo que la cosa es *en realidad*. Es lo que nos brinda esta intelección. Zubiri la denomina *logos*: “la actualización de una cosa (ya inteligida como real) dentro del ámbito de realidad de otras, es esa intelección que llamamos *logos*. Es la intelección de lo que una cosa real es en realidad, esto es respecto de otras cosas reales. Este logos es un modo de intelección sentiente”<sup>437</sup>.

Analicemos la etimología de este *logos*. Dice Zubiri: “*Logos* proviene del verbo *légein* que significa reunir, recoger”<sup>438</sup>. El problema se presenta cuando intentamos definir este *reunir*. Dice Zubiri: “se reúne y se recoge lo que está en el campo de realidad. De suerte que *légein* antes que denotar la reunión misma debe servir para designar un acto de reunión ‘campal’: Es un *légein* campal. Por bajo de la reunión hay que ir, pues, a la campalidad del *légein*”<sup>439</sup>. Pero este *légein* pasó a significar más tarde enumerar, contar. Por esta vertiente,

436 Zubiri, X.: *Inteligencia y logos* [IL], pág. 15.

437 Ibid., pág. 16.

438 Ibid., pág. 47.

439 Ibid.

el vocablo griego *légein*, significó más tarde *decir*. *Logos* vino, pues, a significar *decir*. Pero, conjuntamente con *decir* (*légon*) también designó *lo dicho* (*legómenon*). En este sentido de *legómenon* fue como le entendieron los griegos. *Lo dicho es declaración*. El *logos*, entonces, se identificó con declaración, fue el *logos declarativo*. Según éste, de lo que se trata es de declarar algo acerca de algo. Hay, pues, en este *logos* una dualidad de algos: se dice algo de algo.

Al primer algo los griegos no le dieron un carácter real necesario, pues, podía ser perfectamente una mera idea. Toda la atención estaba dirigida al segundo de estos algos. Zubiri no puede pensar de este modo ya que, en última instancia, toda idea proviene de las cosas. Toda declaración, pues, debe hacerse necesariamente desde otra cosa del campo: “No se entiende lo que una cosa es en realidad sino refiriéndola a otra cosa campal. Por tanto el *logos* antes que declaración es intelección de una cosa campal desde otra”<sup>440</sup>. De lo mismo se desprende que el *logos* reposa siempre sobre una intelección primaria. El griego comprendió la naturaleza del *logos* desde una perspectiva completamente contraria. Absolutizó el *logos* subordinando a él la intelección. Es lo que Zubiri denomina la logificación de la intelección. Ya hemos hablado antes de esto. Sin embargo, no está de más volver una vez más sobre estas ideas.

Fue con Parménides que la noción de *logos* comienza a orientarse hacia el *expresar* (*phrâzein*) hasta convertirse en principio de discernimiento. Desde entonces queda marcado el *logos* como declaración o juicio. Pero este hacer de la inteligencia *logos* no es lícito. “Inteligencia no es *logos* sino que el *logos* es un modo humano de intelección. Dios tiene inteligencia pero no tiene *logos*. No se puede logificar la intelección sino que, por el contrario, hay que inteligizar el *logos*”<sup>441</sup>. Zubiri en toda su obra de madurez reclama esta inteligización del *logos*, única forma de escapar de las corrientes idealistas y subjetivistas. Todo el subjetivismo moderno tiene en el fondo de su doctrina, confesada o inconfesadamente, esta idea de que es el *logos* la forma eminente de inteligencia. Pero esto no es así. Toda la filosofía desde Parménides en adelante ha hecho del *logos* la forma suprema del *noûs*, de la *inteligencia* en cuanto expresión. La intelección fue siempre intelección lógica y lo demás mera *opinión*, *doxa*. Platón y Aristóteles entendieron por *doxa* la *aísthesis*, el sentir. La sensibilidad, que en Zubiri ocupa la parte más preeminente de toda su filosofía, en los filósofos clásicos casi ni se le menciona a la vez que se piensa que es pura subjetividad. Sólo el *noûs* designa lo que es. Inteligir es inteligir que algo *es*. Lo inteligido se convierte por este mero hecho en *ente*. Logificar la intelección llevó consigo necesariamente la entificación de la realidad. El ente en Aristóteles es *uno* como ya lo afirmara Parménides, pero se dice de muchas maneras. Se trató siempre de un *uno copulativo* con distintos modos de unidad. El problema del *logos* fue ya en los griegos afrontado desde el plano del ente y del uno, en el plano del *legómenon*. Y esto, piensa Zubiri, ha sido un gran error.

¿Recae el *logos* formalmente sobre un ‘es’? Esto es lo que habría que verificar. Pero el griego jamás nos dijo en que consiste inteligir y esto es un punto de partida inexorable. Inteligir no consiste en aprehender el ‘es’, sino en aprehender realidad. Este cambio aparentemente inofensivo modifica de lado a lado el pensar de toda la filosofía clásica y tradicional en orden al problema de la intelección. Lo inteligido no es ente sino la cosa real. Dice Zubiri:

440 Ibid., pág. 48.

441 Ibid.

“No se puede *entificar la realidad* sino que, por el contrario, hay que *reificar el ser*. Entonces inteligir es algo anterior a todo *logos*, porque lo real está ya propuesto al *logos* para poder ser declarado”<sup>442</sup>. Del mismo modo defiende la inteligización del *logos*: “No se puede *logificar la intelección*, sino justamente al revés: hay que *inteligizar el logos*, esto es, conceptualizar el *logos* como un modo, como una modalización del inteligir, es decir de la aprehensión de lo real como real”<sup>443</sup>. Toda la filosofía de Zubiri surge cuando ambos prejuicios son corregidos y es posible nuevamente el arraigo en lo real. La logificación de la intelección y, como derivado suyo, la entificación de la realidad ha llevado al filosofar por la senda del más craso idealismo. La inversión de los conceptos propugnada por Zubiri, pura creación suya, es de la más alta relevancia, pues, de ella surge todo un pensar de la realidad asentado sobre ella misma. El arraigo en lo real del pensamiento filosófico ha sido una de las tareas mejor cumplidas de Zubiri.

Acercarse a una auténtica visión del *logos* significa despojarse de los prejuicios que anidan en el pensamiento helénico: “Entificación de la realidad y logificación del inteligir son los dos grandes supuestos de la filosofía griega. Pienso por mi parte que hay que reificar el ser e inteligizar el *logos*: he aquí el plano fundamental del *logos*”<sup>444</sup>. Para ello es menester volver una vez más al ya tratado dualismo del sentir e inteligir que animó toda la filosofía en Occidente. La oposición ya estaba nítidamente establecida en la Grecia clásica. *Inteligencia* y *sentir*, *noûs* y *doxa* han sido siempre considerados como dos instancias contrarias e irreducibles. Pero esta oposición estructural es puramente ilusoria desde el momento mismo que el sentir posee ya un momento de realidad. “Como inteligir es aprehender lo real, resulta que si lo real está ya presentado en y por los sentidos como real, entonces la intelección misma tiene ya carácter radicalmente sentiente. No hay, pues, oposición entre inteligir y sentir, sino que hay una unidad estructural: inteligir y sentir son sólo dos momentos de un solo acto: el acto de aprehender impresivamente la realidad”<sup>445</sup>. Esta aprehensión impresiva de realidad es *inteligencia sentiente*, una estructura que no opone inteligir y sentir sino que más bien los concilia en una unidad perfecta y real. La impresión de realidad que es el acto en el que esta unidad se manifiesta es sentir en cuanto es impresión, y es inteligir en cuanto es de realidad. El *logos* es tan sólo una modalización de esta impresión de realidad, “El *logos* no es intelección del ser sino de la realidad sentida en impresión; el ‘es’ del *logos* no es sino la expresión humana de la impresión de realidad. Por tanto, en última instancia el *logos* es intrínseca y formalmente un modo de intelección sentiente: es *logos sentiente*”<sup>446</sup>. Es lo que hemos de ver ahora.

### *La estructura sentiente del logos*

*Logos* sentiente no es lo mismo que *logos* sensible. No se trata que el *logos* se apoye en la impresión de realidad, sino que la impresión de realidad requiere del *logos*. Es esta necesidad

---

442 Ibid., pág. 50.

443 Ibid.

444 Ibid.

445 Ibid., pág. 51.

446 Ibid.

de *logos* por parte de la impresión de realidad la que confiere al *logos* su carácter sentiente. Por ello es el *logos sentiente*. La impresión de realidad misma le confiere este carácter sentiente al *logos*, pues, *real* y en *realidad* es una diferenciación que viene determinada por la propia impresión de realidad en su momento campal. Realidad es formalidad, así es que no se trata tampoco del modo de sentir los contenidos: “El *logos* es sentiente no por la índole de lo inteligido, sino por el modo de su intelección: es una intelección dentro de la formalidad de realidad sentida”<sup>447</sup>. Podemos acercarnos ahora a este problema por una vertiente más positiva.

La estructura sentiente del *logos* es posible de describir en tres instancias.

Según la primera de ellas, es preciso decir que el *logos* es una re-actualización campal de lo inteligido en aprehensión primordial de realidad. De allí le viene su carácter intelectual. Por ello Zubiri habla de la inteligización del *logos*.

Según la segunda, la re-actualización del *logos* le viene impuesta por la impresión de realidad. Ya hemos visto que el *logos* surge un poco exigítivamente de la impresión de realidad. Lo que el *logos* intelige no es lo real en su momento individual, sino en su momento campal, instancias ambas que ahora se han desgajado y cobrado autonomía propia. A diferencia de la impresión primordial, en el *logos* la aprehensión no sólo es campal sino que lo aprehendido en ella está campalmente sentido. Esto significa que la realidad individual es aprehendida no en y por sí misma sino desde el campo mismo de realidad. En cuanto modo de inteligir es el *logos* necesariamente un modo de sentir sólo que lo que se siente ahora no es lo real como real sino *en realidad*. En esto consiste precisamente el *logos*, en aprehender lo real tal como es *en realidad*. “Por tanto, dice Zubiri, el *logos* es el modo campal de sentir la realidad, y recíprocamente sentir campalmente lo real es ya un *logos* incoactivo. El *logos* es, pues, un modo de sentir, y el sentir es incoactivamente un modo de *logos*: es el *logos sentiente*. Es el modo de sentir campalmente lo real, esto es, el modo de inteligir lo real desde el campo de la realidad sentida”<sup>448</sup>. Tenemos con estas descripciones una más acabada caracterización del *logos* como sentiente. Pero queda más.

Según la tercera de las instancias, es necesario todavía dar un último retoque a lo dicho.

La impresión de realidad nos lleva desde lo aprehendido solamente en y por sí mismo a lo real tal como es *en realidad*. Es el salto que va desde la aprehensión primordial de realidad al *logos*. Este salto es como la aprehensión misma de índole sentiente por lo cual ‘sentir campalmente es formalmente movimiento’<sup>449</sup>. En el *logos* lo real se re-actualiza en el movimiento. ¿Qué es este movimiento? No es intencionalidad sino más bien atencionalidad. Es un estrato más profundo. “La atención no es un mero fenómeno psíquico, sino que es un momento propiamente intelectual”<sup>450</sup>, sin embargo, si nos fijamos bien veremos que la atención es *llevada* de un término a otro. Esto que lleva a la atención es lo que Zubiri llama movimiento. En este movimiento consiste precisamente el *logos*. El movimiento en que el

---

447 Ibid., pág. 52.

448 Ibid., pág. 53.

449 Ibid.

450 Ibid.

*logos* consiste es también sentiente. Si se quiere aprehender algo real desde el campo, esto es, campalmente, necesitamos tomar distancia respecto de aquel algo, pero no, por cierto, distancia espacial. Se trata de una distanciaci3n en el 3mbito de la realidad sentida como formalidad. Es una distanciaci3n sentiente, pues se halla fundada en el momento de ‘hacia’ de la impresi3n sentiente. Tras aprehender ese algo en distancia volvemos campalmente desde el campo ‘hacia’ 3l afirmando lo que es en realidad. La noci3n de afirmaci3n est3 en la base de la noci3n de *logos*: “Afirmaci3n es reversi3n intelectual sentiente a lo real. La distancia es una distanciaci3n en intelecci3n sentiente, y la reversi3n a la cosa en intelecci3n sentiente es la esencia misma de la afirmaci3n, es el *logos*. Es una intelecci3n sentiente en distancia campal. El dinamismo, formalmente constitutivo del *logos* es ser un movimiento intelectual distanciado en el campo sentido de la realidad”<sup>451</sup>. Hemos, pues, reparado en el car3cter sentiente del *logos* y en su dinamicidad. Pero es preciso revisar estas ideas al hilo de los tres momentos constitutivos del *logos*.

### *La estructura b3sica del logos*

Esta estructura consta de tres momentos: dualidad, dinamicidad y medialidad. Veremos cada uno de estos momentos en forma separada.

#### A) La dualidad

*El logos posee una estructura dual.* Dice algo acerca de algo. Estos dos algos constituyen esta estructura. El *logos* dice lo que algo es *en realidad*. Pero lo puede decir s3lo porque est3 apoyado previamente en una intelecci3n de otra cosa real ya que todas las ideas tienen su origen en las cosas, ‘son intelecci3n de las cosas’. Las ideas, pues, que el *logos* expresa son tambi3n intelecciones de cosas. La estructura dual del *logos* supone entonces la aprehensi3n de cosas diferentes. Es resumible m3s o menos de este modo el movimiento del *logos*. Por la aprehensi3n primordial de realidad aprehendo una cosa como realidad. Desde ella se recurre a otra anterior de otra cosa determinada. Finalmente se vuelve sobre la primera afirmando que aquella cosa aprehendida es tal cosa. Se trata, entonces, de dos aprehensiones. Lo dice as3 Zubiri: “Primeramente esta cosa es aprehendida como *real* en aprehensi3n primordial; por ejemplo, aprehendo una cosa como realidad en el paisaje. Pero hay otra aprehensi3n, la aprehensi3n de esta misma cosa real ya aprehendida, y en cuanto es lo que es *en realidad*: de lo aprehendido en aprehensi3n primordial decimos ahora que consiste en ser 3rbol. Para ello recorro a la aprehensi3n anterior de algo que era 3rbol. Y es desde la intelecci3n de este 3rbol desde lo que inteligimos que la cosa real en el paisaje consiste en realidad en ser 3rbol. Esta segunda aprehensi3n ya no es aprehensi3n primordial de realidad. Es algo distinto: es una *aprehensi3n* que llamar3 *dual*. Porque ciertamente se aprehende una cosa real, pero es con la mirada en otra anteriormente aprehendida”<sup>452</sup>. Esta aprehensi3n dual apunta a la cosa que se entiende y a otra, que ya se ha entendido. “Se entiende entonces que aquella cosa de la que queremos entender lo que es en realidad, es igual, semejante o distinta de la primera y de

451 Ibid., p3g. 54.

452 Ibid., p3g. 56.

la anterior”<sup>453</sup>. Esta aprehensión dual aprehende lo ‘real-entre’ otras cosas. Porque hay este *entre* hay aprehensión dual, más aún, con este ‘entre’ la aprehensión tiene que ser necesariamente dual. Por último, como el ‘entre’ es sentido también la dualidad de la aprehensión lo es.

Ahora bien, esta dualidad es un modo de actualización de lo real. Es un modo de estar presente el contenido de lo real. Desde este punto de vista, la aprehensión dual se opone a la aprehensión primordial de la realidad, pues, mientras en ésta lo real queda actualizado en y por sí mismo, en aquella lo real se actualiza desde otra cosa. La diferencia que separa ambas aprehensiones es de índole estructural. Como una cosa puede ser entendida no necesariamente desde otra cosa, sino que pueden ser varias otras, la aprehensión a que nos referimos es más bien plural, pero, de todos modos se le llamará dual para mayor comodidad y simplificación.

Esta aprehensión dual se distingue de la aprehensión primordial en que no aprehende en forma unitaria lo real, sino que se mueve en la diversidad. Sin embargo, esta diversidad se encuentra en un mismo campo por lo que se trata siempre de una actualización y no varias. Por moverse en la variedad, esta aprehensión no es unitaria. Lo real se aprehende en una *actualización diferencial o diferenciada*. Existe también una unidad, pero es una unidad diferencial y no solamente variada. La unidad que en la aprehensión primordial de realidad descansaba en el todo aprehendido, ahora descansa en cada una de las cosas en y por sí mismas. La unidad de actualización en la aprehensión dual, está diferenciada en cosas como momentos diferentes de la unidad de actualidad. Esta diferenciación permite que la aprehensión de la cosa real se convierta en algo *en realidad*.

Hay que precaverse, en todo caso, contra ciertos malentendidos.

El primero de ellos es pensar que la aprehensión dual está constituida por dos aprehensiones primordiales. Esto no es cierto. Se trata siempre de una única aprehensión dual. La dualidad de esta aprehensión no consiste en dos aprehensiones: “Inteligir lo que es en realidad una cosa entre otras es ir desde algo anteriormente aprehendido, hacia una cosa, de la que quiero inteligir lo que es en realidad”<sup>454</sup>.

En segundo lugar, se puede pensar que la intelección anterior es una aprehensión en buena medida reminiscente que actuara sobre la última. Esto es también erróneo. Que una aprehensión esté presente en la otra no implica en lo más mínimo composición. No se trata de una aprehensión compuesta sino dual. No hay aquí ni duplicidad ni composición. Se trata de otra cosa. Así la describe Zubiri: “la aprehensión dual es la aprehensión de una cosa ‘real’ que quiero aprehender según es en realidad. Y en esta realidad, y no en su contenido, es donde se halla formalmente la dualidad, ser *en realidad* lo que es *real*. Realidad ha intervenido dos veces, y en esta idéntica formalidad consiste la unidad de las dos aprehensiones. La aprehensión dual consiste en algo así como en aprehender la realidad de la cosa a la luz de la realidad de otra cosa anteriormente aprehendida”<sup>455</sup>. Siempre, pues, lo nuevo se aprehende desde lo antiguo y es esto antiguo lo que permite comprender lo que lo nuevo sea en realidad.

---

453 Ibid.

454 Ibid., pág. 58.

455 Ibid., pág. 59.

Un último equívoco es menester aclarar.

Hemos dicho que a toda aprehensión dual le precede una aprehensión primordial. Se podría suponer que ambas aprehensiones constituirían la aprehensión dual. Esto no es así. La aprehensión primordial y la aprehensión dual son aprehensiones diferentes. Ambas, por lo tanto, no constituyen aprehensión alguna. Sólo la aprehensión ulterior es aprehensión dual, pues, sólo ella encierra en sí la dualidad de que hablábamos.

A partir de estas indicaciones es posible acceder sin cuidados a la configuración de la noción de *logos*. Sabemos que toda realidad posee dos momentos: su momento individual y su momento campal. Ambos momentos los posee como ‘de suyo’. Esta campalidad de la cosa genera un campo que la incluye conjuntamente con todas las demás. Esta inclusión de la misma cosa en su propia campalidad constituye un *desdoblamiento* en la cosa, por este desdoblamiento la cosa se constituye en dos momentos: su momento de *realidad* y su momento de *en realidad*. Ambos están en la cosa que es principio de unidad. Es un desdoblamiento en la unidad. Una caracterización del *logos*, a partir de lo dicho, se impone: “El *logos* está intrínseca y formalmente basado en que una cosa real *remite* campalmente, en apertura transcendental, a otra cosa real. El *logos* es una intelección remitente, es un modo de actualidad remitente de la realidad de algo a lo que este algo es en realidad”<sup>456</sup>. Pero esto no es todo. El desdoblamiento de la cosa real funciona como fundamento del ámbito de su actualización en dualidad intelectual. “Al remitirnos a una cosa anterior queda constituido el ámbito en que-el *logos* se va a constituir en intelección dual. Es el ámbito de la inteligibilidad propia del *logos*”<sup>457</sup>. La dualidad de que hablamos, pues, encuentra su fundamento intrínseco y formal en el desdoblamiento por el cual la cosa es realidad y es en realidad. Esta misma dualidad es el fundamento de la aprehensión de los dos algos de la afirmación: del algo que se dice y del algo de quien se dice: “El ámbito de la dualidad intelectual es el que hace posible las dos aprehensiones. Sólo porque hay una remisión intelectual puede haber la aprehensión de una cosa anterior que nos ilumine. Con lo cual el algo de esta cosa anterior queda constituido en principio de inteligibilidad de la cosa real”<sup>458</sup>. Por último, las dos aprehensiones anteriormente mencionadas se constituyen a su vez en fundamento del poder decir algo desde otro algo determinado, lo cual quiere decir que se constituye en fundamento del *logos* mismo. Se trata de la constitución formalmente dual del *logos*. Por todo esto es menester añadir que el *logos* está basado en una modalización de la aprehensión primordial de realidad. Si tuviésemos que resumir cada uno de los momentos que especifican esta dualidad, diríamos:

a) En la cosa real hallamos dos momentos constitutivos. Uno de índole individual y otro de índole campal. Por este último, la cosa remite a otras cosas dentro de un campo ya sea en extensión o profundidad. Esta remitencia es fundamental para la constitución del *logos*.

b) Este desdoblamiento de la cosa en sus dos momentos funda un ámbito en donde ella se actualiza en *dualidad intelectual*. La posibilidad que tiene de remitirnos a una cosa anterior va a permitir la constitución del ámbito de la inteligibilidad del *logos*.

456 Ibid., págs. 60-61.

457 Ibid., pág. 61.

458 Ibid.

c) Esta dualidad intelectual permitirá, a su vez, la aprehensión de los dos algos. La remitencia a una cosa anterior posibilitará la intelección de lo que la cosa sea en realidad. La cosa anterior se constituirá, de este modo, en principio de inteligibilidad, de la cosa real.

d) Ambas aprehensiones (la de lo que se dice y la de quien se dice) permitirán finalmente el poder decir algo de algo. De este modo se constituye el fundamento del *logos* mismo, 'de la intelección de lo que algo real es en realidad'.

De este modo queda especificado el primer momento de la estructura básica del *logos*: el momento de dualidad.

Hay un segundo momento: el de *dinamicidad*.

## B) La dinamicidad

El *logos* posee una estructura dinámica. En el *logos* hay dos algos, de los cuales uno *dice* algo de otro.

Atendamos un poco a este *decir*.

Hemos dicho que el *logos* envuelve una dualidad en la que inteligimos una cosa viniendo desde otra. Hay, pues, un movimiento con dos términos, dos momentos constituidos por aquellos dos algos. La dualidad del *logos* es, entonces, *dualidad dinámica*. Es lo que tenemos que ver.

El movimiento tiene su punto de partida en la cosa aprehendida como real en aprehensión primordial. Por ésta *estamos* ya instalados en lo real. Este *estar* implica un *quedar en* algo. La noción de *quedar* ya la hemos visto cuando hablábamos de la formalidad en alteridad. Decíamos que lo real *quedaba* como algo *en propio* en la inteligencia. Este *quedar* constituye la esencia misma del *estar*: "Estado es ante todo un 'quedar en' lo que queda. Y este 'quedar', aquello en que habíamos quedado, es el punto de partida del movimiento del *logos*"<sup>459</sup>. Lo real *queda* en mi impresión no estáticamente. Una precisión más ayuda a caracterizar este *estar*: "estado es, ante todo, un 'quedar en' como modo de estar, y un 'estar' como modo de 'quedar en': es un 'estar-quedando'"<sup>460</sup>. Pero merced al tercer momento de la impresión, no sólo quedamos, sino que 'estamos en lo real, quedamos en lo real, y quedamos retenidos por lo real'. Es el retenimiento de lo real. Quedamos retenidos por lo real en su realidad. Por eso es propiamente un estado y un estado formalmente inicial. Estamos retenidos por lo real. He aquí una primera constatación. Se trata de saber cómo ocurre esta retención.

Estamos retenidos por lo real según los modos de realidad. Nos interesa destacar aquí el modo del 'hacia'. Es justamente este *hacia* el principio del movimiento en retención. Lo dice Zubiri de este modo, recordando incluso algunos conceptos ya revisados: "El 'hacia' es un modo de presentarse lo real mismo. En cuanto determina intelección tiene un peculiar carácter. Por un lado vamos 'hacia' aquello que se presenta como real en 'hacia'. Pero no vamos fuera de lo real, sino al revés, continuando retenidos en la realidad de que partimos vamos a más realidad. Y en esto consiste el movimiento intelectual en cuanto movimiento:

459 Ibid., pág. 63.

460 Ibid.

en estar moviéndose en la realidad misma que nos retiene y nos remite”<sup>461</sup>. Pero esta remisión tiene una dirección: las diversas cosas reales entre las que se encuentra también la cosa que se desea inteligir. Se trata, pues, de un movimiento que no sale de la realidad sino que se efectúa en la realidad misma. Es por esta razón que se trata de un movimiento de intelección sentiente. “El *logos* es *logos* sentiente no sólo por ser dual sino por ser movimiento en la realidad campal”<sup>462</sup>. No se trata entonces de un movimiento en el vacío, indeterminado y sin dirección. Va siempre a un término a pesar que éste pueda permanecer por siempre ignorado. La ausencia de ese término no borra la dirección del movimiento intelectual. Esta dirección es bien concreta. Va desde lo que queremos inteligir hacia algo otro anteriormente aprehendido en lo real mismo. La dirección, pues, apunta a un segundo algo desde donde, en movimiento, vamos hacia la intelección del primero. Ese primer algo se mantiene distanciado del segundo. Es el distanciamiento al que antes aludíamos, un distanciamiento en la realidad campal. Este distanciamiento viene posibilitado por el desdoblamiento que experimenta la formalidad de realidad. Por éste, se produce una autonomización de los dos momentos en la cosa real. Por el momento campal, la cosa abre un campo con autonomía propia. Este campo actualiza cada cosa en distanciaci3n. “El movimiento intelectual recorre el ‘entre’, y entonces la posici3n de unas cosas ‘entre’ otras cobra el car3cter de distancia. El movimiento intelectual es distancial, por as3 decirlo. La distancia es la distinc3n *recorrida*”<sup>463</sup>. La distancia es recorrida bajo una orientaci3n precisa. La intelecci3n est3 de por s3 orientada. Pero esta orientaci3n no consiste en la fijaci3n del ‘desde’ y el ‘hacia’. Orientaci3n alude a las distintas trayectorias de intelecci3n que son posibles advertir entre los dos t3rminos del movimiento. La diversidad de orientaciones pende de una gratitud, de una opci3n intelectual, por lo que la intelecci3n posee en su base un car3cter optativo. Esta orientaci3n es posible porque la intelecci3n es sentiente. La intelecci3n en distancia, sin embargo, no est3 s3lo determinada por la trayectoria que se elija, sino tambi3n por el t3rmino a que apunta el ‘hacia’. Y éste es tambi3n producto de una elecci3n libre. Por ello el campo de realidad se transforma en un *campo de libertad*. El movimiento intelectual viene entonces determinado por un acto de libertad.

Analicemos un poco m3s detenidamente el car3cter de este movimiento intelectual.

Sentimos la formalidad de realidad como siendo ‘m3s’ que la realidad de cada cosa. Este m3s no se encuentra fuera de la cosa, sino que pertenece constitutivamente a su realidad, constituye el momento campal de su realidad. Existen dos momentos en cada cosa real: la formalidad individual y la formalidad campal. Esta formalidad en sus dos momentos nos tiene retenidos. Pero esta retinencia tiene a su vez dos momentos: por uno de ellos, nos vemos empujados al campo de realidad. Le llama Zubiri *la impelencia de lo real*. Se trata de un momento impelente de la retentividad de lo real. Es una impelencia que nos empuja al *m3s* de lo real. No nos saca de la realidad, sino que, al contrario, envuelve una constitutiva *reversi3n* hacia la cosa; reversi3n que debe entenderse como evitaci3n del abandono de la cosa. Este es un segundo momento de la retinencia, es la reversi3n del momento campal al momento individual. Zubiri le llama *intentum*: “Mientras la impelencia nos retiene abri3n-

---

461 Ibid., p3g. 64.

462 Ibid.

463 Ibid., p3g. 65.

donos desde la cosa a lo campal, lo campal nos retiene llevándonos del campo a la cosa. Este momento de ir desde el campo a la cosa es lo que llamo *intentum*<sup>464</sup>. Se trata, este *intentum*, de una *tensión estructural*, “la tensión por la que la realidad nos retiene en la cosa de la que nos habíamos ido distanciando. Toda aprehensión de lo real es por este lado tensiva”<sup>465</sup>. El *intentum*, no está de más decirlo, es algo físico, el acto físico de la inteligencia, el carácter físico del acto de la intelección. Es también retinencia, porque en él no vamos a la realidad, sino que estamos ya en ella y retenidos por ella. “El *intentum* no es un ‘ir’ sino un ‘estar’ tensivamente en la cosa real, retenidos por ella”<sup>466</sup>.

Otro carácter que le debemos añadir al movimiento intelectual es el de *expectante*. Se trata de aprehender lo que la cosa es en realidad. Pero mientras no lo aprehendamos lo que hay es un movimiento dual hacia ella. Esto es expectación que etimológicamente significa ‘mirar desde lejos’: “El movimiento intelectual es formal y constitutivamente expectante. La expectación no es un estado psicológico de tensión general de espera, sino que es un carácter intrínseco y constitutivo del movimiento intelectual en cuanto intelectual. Expectación es la intelección de lo otro en su primer presentarse como otro. Es un modo de intelección: inteligimos lo que la cosa es en realidad en un movimiento desde lejos, por tanto, expectante”<sup>467</sup>.

Pues bien, el *decir* propio del *logos*, esto es, *lo dicho en cuanto dicho en ese decir*, consiste en *movimiento intelectual*. El *logos* es una intelección dual que se realiza en un transcurso, en un movimiento. La intelección recorre la distancia de lo dual que es lo que significa el *decir* del *logos*. “La estructura radical básica del decir es movimiento. Por tanto no se trata tan sólo de que sea dinámico el acto de mi intelección sino de que lo real sentientemente actualizado esté actualizado en dualidad dinámica”<sup>468</sup>. El *logos*, entonces, tiene dos algos y dice algo de algo. Queda todavía un tercer momento. El decir del *logos declara*. Esta *declaración* del *logos* ‘es un transcurso en un medio de intelección’. Es lo que tenemos que ver ahora.

### C) La medialidad

El decir del *logos* es, para los efectos de la intelección, un decir declarativo. Es lo que queremos subrayar. Por el *hacia* como apertura transcendental cada cosa real está abierta a otras cosas reales y está, además, entre ellas. El campo de realidad está justamente determinado por este *hacia* del *entre*. Por ser el campo un momento físico de lo real, podemos decir que *estamos* en el campo de realidad. Hemos dicho repetidamente que por la aprehensión primordial de realidad *estamos instalados en lo real*. El *logos* se mueve en el campo de realidad por lo que este campo es un *campo de movimiento*. No pensemos que este campo sea un lugar físico ni una cosa que contenga a otras. Es el medio por donde la intelección se desplaza. Por ello, campo es *campo de intelección*. Pero si el campo no es cosa, ¿cómo es posible

464 Ibid., pág. 68.

465 Ibid.

466 Ibid., pág. 70.

467 Ibid., págs. 71-72.

468 Ibid., pág. 72.

su intelección? La respuesta es simple. La función del campo no es ser visto sino permitir ver. El campo es *'medio' de intelección*. Veamos en qué consiste esta medialidad del campo.

No se trata de mediatización sino de *mediación*. Es algo que, como la luz y el espejo, no se ve pero hace ver. “En realidad este medio no es visto en un acto distinto de aquel en que vemos lo que hace ver. Tan es así, que para inteligir el medio como si fuera término de intelección, hace falta llevar a cabo una especie de retorsión sobre la cosa vista en él; para ver un espejo perfecto hace falta un esfuerzo especial de retorsión, para convertirlo en cosa vista. Todo *logos* es *mediado*, aunque sea *inmediato*”<sup>469</sup>. Este medio así entendido es algo esencial a la intelección. Esto, porque permite no sólo ver lo inteligido sino verlo de un *modo especial*. Lo visto queda teñido por este medio. Dice Zubiri: “No es lo mismo inteligir algo en un medio social (general o especial) que inteligirlas en un medio religioso. La sociedad en sus diversas formas, la religión, etc., son desde este punto de vista no lo que inteligimos, sino algo que nos hace inteligir las cosas. Indiferentes medios se ven las cosas de distinta manera. Por eso digo que el medio es algo esencial a la intelección en todos los órdenes”<sup>470</sup>. Con esto acotamos una idea importante en la descripción de la idea del campo como medio, Pero queda un poco más. Un grave problema surge a partir de lo que acabamos de acotar, pues, si la intelección es modulada de esta manera por el medio resulta difícil conciliar esta idea con aquella que dice que la intelección de una cosa real está determinada en el campo de realidad sólo por la cosa misma. Pero la respuesta a este dilema es simple. Por el medio vemos las cosas de distinta manera, pero vemos las cosas reales en cuanto reales. El medio es entonces una determinada modalidad que nos muestra las cosas reales bajo una cierta óptica. A través del medio vemos las cosas como reales. Es preciso que haya un medio en el que las cosas se vean como son en realidad. Entonces todos los medios remiten a un medio básico que hace inteligir las cosas reales tales como son en realidad. Este medio es *la realidad campal en cuanto realidad*. La razón es clara. La intelección del *logos* es re-actualización, luego, el campo de realidad es también un campo de re-actualidad. “La realidad campal nos hace ver la actualidad de una cosa real desde otra y con ello reactualiza lo real. En cuanto campo de actualización es como la realidad campal constituye el medio primario y básico de la intelección del *logos*: es *la realidad como medio*”<sup>471</sup>.

El *logos*, pues, no sólo es dual y dinámico sino que es también medial. Al aprehender una cosa real desde otra, en el campo de realidad, se actualiza lo real como físicamente real en el medio de la realidad. Esta reactualización es lo que constituye la *declaración* del *logos*, ‘La intelección medial es intelección declarativa’. “El campo de realidad como medio de actualización es el fundamento medial de la declaración. Tal es la estructura del *logos* declarativo. Sólo la medialidad de la realidad como campo es lo que hace .posible el *logos* en cuanto declarativo”<sup>472</sup>.

Con esto damos término a este apartado que sólo quería detenerse un momento en esta instancia del *logos*. Las conclusiones las pone el mismo Zubiri: “el *logos* en cuanto tal

---

469 Ibid., pág. 75.

470 Ibid., pág. 76.

471 Ibid., pág. 77.

472 Ibid.

tiene una estructura básica primaria: el *logos* es una intelección campal de carácter dual, dinámico y medial. El *logos* es una intelección sentiente en que se declara dinámicamente en el medio de la realidad campal, lo que una cosa real es desde otra, en realidad. Esta es su estructura básica. El *logos* es *logos* sentiente precisamente porque es campal<sup>473</sup>.

Nos queda hablar de otra modalidad intelectual: la razón.

## 5.2. LA RAZÓN

Nos enfrentamos ahora con un tercer modo de intelección: la intelección de lo que la cosa es *en la realidad*. A esta intelección Zubiri le llama *razón*. Esta intelección encuentra su lugar de apoyo no sólo en la aprehensión primordial de realidad sino también en aquella modulación ulterior de la intelección que llamamos *logos*.

Al igual que ésta la razón es también un movimiento, pero difiriendo de ésta, en la razón de lo que se trata es de un movimiento que va desde una cosa real hacia la pura y simple realidad. A este movimiento Zubiri le ha denominado *marcha*. Esta marcha es un momento estructural del inteligir. Pero esto podría llevar a error. Se trata más bien de una modalización de carácter estructural determinada en la inteligencia por la impresión misma de realidad. Es una determinación modal, pero fundada en las dos modalidades anteriores: “Solo supuesto que hallamos inteligido impresivamente que algo es real, y lo que esto real es en realidad, sólo supuestos estos dos momentos intelectivos queda determinado ese momento de marcha intelectual en la realidad que es la razón. El inteligir por su propia índole estructural tiene necesariamente que marchar, mejor dicho, está ya marchando, está ya siendo razón por la estructura misma de la impresión de realidad dada en aprehensión primordial y en *logos*”<sup>474</sup>. La marcha es, pues, un modo de actualización de lo real, un modo de intelección. Su origen está avalado por las intelecciones previas de modo que la razón inicia su movimiento contando con un gran material suministrado por las modalizaciones anteriores. Por ello posee en su principio una gran riqueza intelectual de lo real. Para poder penetrar un poco más en la realidad de esta intelección, es preciso que recordemos algunas cosas.

Lo real está escindido en dos momentos. Uno es el contenido y el otro, la formalidad. Por su momento de formalidad, lo real está abierto a la realidad sin más. Sin embargo, y esto es algo ya novedoso, la autonomización del momento de formalidad respecto del contenido (que constituye el momento puramente individual de la cosa) está a su vez escindido en dos vertientes. Por una de ellas, las cosas reales constituyen lo que hemos llamado *campo*. Es el momento constitutivo del *logos*. Pero, por su otra vertiente, lo real constituye *mundo*. “La impresión de realidad aprehende no sólo cosas reales, sino también aprehende que cada cosa real es pura y simple realidad: es la apertura no al campo sino al mundo. La cosa real es aprehendida no según lo que es ‘en realidad’ sino según lo que es ‘en la realidad’”<sup>475</sup>. Campo y mundo son conceptos distintos y, a pesar de que ya hemos hablado de ello, es preciso hacer aquí una única salvedad. Dijimos que campo es mundo sentido. Esto es cierto, pero

473 Ibid., págs. 77-78.

474 Zubiri, X.: *Inteligencia y razón* [IR], págs. 13-14.

475 Ibid., pág. 21.

puede pensarse que el mundo no es una instancia sentida y esto sería incorrecto. El mundo, impresivamente asumido, es también sentido en cuanto mundo. El momento sentiente acompaña cada una de las modalizaciones de la intelección, pues, tiene su origen en la impresión de realidad, punto de apoyo de todas las intelecciones ulteriores. Sin embargo, a pesar de ser tanto el campo como el mundo sentidos, hay entre ellos una radical diferencia. El campo está determinado por la cantidad de cosas que hay en él. Conforme a ella el campo se dilata o contrae. Con el mundo no ocurre nada de esto. El mundo “no es susceptible de dilatación o contracción, sino de distinta realización de respectividad, es decir, distinta riqueza trascendental. Esta riqueza trascendental es lo que llamaremos mundificación. El campo se dilata o se contrae, el mundo mundifica”<sup>476</sup>. El mundo es una instancia abierta, pues, no se sabe que cosas hay o puede haber en él, y todavía por algo mucho más radical: porque una cosa por muy detallada que esté no dice nada sobre *la* realidad en cuanto tal. Sigue siendo siempre una cosa determinada, nunca la realidad. La intelección de la razón, entonces, nos lleva siempre hacia lo que no conocemos, a lo que la cosa puede ser en la realidad. No se trata en esta intelección de un movimiento entre *cosas*, sino de una marcha hacia lo que no se sabe.

La intelección de la razón tiende a aprehender lo que la cosa es en la realidad. Ya lo hemos dicho. Esto es posible por la autonomización del momento de realidad de lo real. La apertura de lo real ha autonomizado justamente el momento de realidad. Es la realidad como *medio* de que hablábamos en la intelección campal, pero es también algo más. Surge en esta nueva intelección una nueva función de lo real: se constituye en *mensura*, mensura de lo que en el mundo es lo que se va a inteligir.

Con la aprehensión primordial y el *logos* ya se ha ganado una cierta noción de lo que es lo real. Se trata de una intelección a medias de lo que es este ser *real*, pues, no se ha salido del campo. Pero en el campo ya se ha inteligido de alguna manera lo que es ser real. Luego, realidad ahora ya no es solamente medio de intelección, sino que además es mensura de lo que se va a inteligir como pura y simplemente real en la apertura. Pero mundo es justamente esta apertura de lo real en cuanto real, así es que es el campo mismo el que al fin y al cabo se convierte en *mensura* de lo que se va a inteligir en esta apertura, esto es, lo que la cosa es en la realidad. Una nueva caracterización del *marchar* nos sale al paso tras estas consideraciones: “Marchar en este mundo abierto es movernos en una intelección ‘formal’ bien que ‘provisional’ de lo que es ser real. Como el mundo es formalmente mundo abierto de realidad, por esto es por lo que las cosas reales inteligidas en el campo intentan determinar una marcha de lo que las cosas son en la realidad”<sup>477</sup>.

Marcha es entonces un movimiento que lleva desde el campo de las cosas reales al mundo de la pura y simple realidad. Esto es lo esencial.

Queda por caracterizar el ‘hacia’ de la razón. Este ‘hacia’ mienta dos sentidos definidos. Es por un lado un ‘hacia’ que va hacia otras cosas reales extracampales, lo que implica un intento por ampliar el campo de realidad. Pero este ‘hacia’ ostenta una segunda vertiente de comprensión, más importante que la anterior.

Al aprehender en el campo de realidad lo real por él abarcado, lo que estamos ha-

---

476 Ibid., pág. 20.

477 Ibid., pág. 22.

ciendo es, de algún modo, inteligir lo que es pura y simplemente ser real. Esta intelección, entonces, nos abre a otras posibles formas de realidad y modos de realidad. Marcha es, desde lo dicho, apertura a otras realidades extracampales, y a otros posibles modos y formas de realidad. Es, pues, esta marcha un movimiento radicalmente diferente al movimiento del *logos*. El *logos* se limitaba a una retracción y reversión afirmativa dentro de las cosas del campo. La marcha, sin embargo, es un tipo de movimiento diferente: “Es movimiento no dentro de lo real campal sino hacia lo real allende todo lo campal. Por tanto, marcha es *búsqueda de realidad*. Es *intellectus quaerens*”<sup>478</sup>. Esta es la decisiva diferencia que existe entre *logos* y razón. Razón es búsqueda de realidad dentro de *la* realidad, más allá de lo sentido según una mensura de lo real. “Es una búsqueda radical en un mundo abierto en sí mismo. Marcha es abrirse a la insondable riqueza y problematismo de la realidad, no solo en sus notas propias sino también en sus formas y modos de realidad”<sup>479</sup>.

La intelección de la razón es, en principio, un inteligir en búsqueda. Esto es lo que hay que aclarar. Nos dice Zubiri: “Inteligir en búsqueda no es estar a la búsqueda de una intelección, sino que es una búsqueda en la que se inteligie buscando y en el buscar mismo”<sup>480</sup>. Para clarificar esto, es preciso que nos detengamos en algunos conceptos previos.

En primer lugar, todo buscar supone una *actividad de inteligir*. Es una búsqueda intelectual. Esta actividad en cuanto actividad recibe un nombre: *pensar*. Pero, en cuanto intelección tiene una estructura propia que es menester dilucidar. Dice Zubiri: “Este acto de intelección tiene una estructura intrínseca propia, constituye un modo de intelección propio determinado por la actividad pensante. Entonces el inteligir no sólo tiene carácter de actividad, sino que es un modo de intelección. La actividad determina la intelección, y la intelección determina la actividad. En cuanto modo de intelección la actividad pensante ya no es mero pensar sino que es algo distinto: es razón. La razón es el carácter intelectual del pensar”<sup>481</sup>.

He aquí los dos conceptos que hemos de describir con algún rigor. Se trata del pensar y la razón.

### *El pensar*

Dijimos que el pensar era la actividad de inteligir en cuanto actividad. Es preciso que clarifiquemos esta noción de *actividad*.

Actividad no es acción, sino tan sólo un *modo de acción*. Es, para decirlo en una palabra, *accionar*. Este accionar es un *estar accionando*, algo que está referido principalmente al ejecutor. Actividad es un puro estar accionando del ejecutor, accionalidad que no posee su acto sino que va tras él. La accionalidad va siempre tras su consecución sin alcanzarla nunca. Por ello es un mero estar accionando. Las acciones que produce la accionalidad de la actividad, las produce también accionando. La actividad envuelve una acción, pues, con-

---

478 Ibid., pág. 23.

479 Ibid., pág. 24.

480 Ibid., pág. 25.

481 Ibid.

duce a acciones, pero no toda acción es ejecución de un ejecutor en actividad. Dice Zubiri: “Es menester rechazar enérgicamente la idea de que la forma superior de accionalidad es la actividad. Por el contrario, la actividad es tan sólo una modalidad de la acción, y en el fondo es el sucedáneo de una acción plenaria. La plenitud consiste, en efecto, en tener su ‘acto’. Y la actividad es actividad en orden a *lograr* este acto. Así, estar viendo o estar en movimiento no son actividad, son simplemente acciones porque en ellas el ejecutor está solamente en acción. Es actividad, en cambio, el estar mirando de un lado a otro o estar en agitación motora. No es pues lo mismo estar en acción y estar en actividad”<sup>482</sup>. Y a continuación, Zubiri nos ilustra con una última definición: “Actividad es por tanto accionar; es algo en orden a esa acción que es la única que tiene el ‘acto’, acto en el doble sentido de ser ‘lo acto’ y de ser su pleno contenido formal”<sup>483</sup>.

Esto es actividad. Veamos ahora el segundo término, el carácter *pensante* de la actividad.

La actividad del inteligir en cuanto actividad es lo que hemos llamado pensar. Se trata de ver lo que es el pensar. Inmediatamente constatamos un hecho y es que en lo que se piensa hay siempre un momento de realidad, por esto es intelección, pero intelección en actividad. Por otro lado, lo que mueve al pensar es el afán por tener actualización. Por ser inteligir es intelección, pero lo que aquí queremos decir es que es una intelección en marcha. Esto es pensar. “En el pensar se va inteligiendo, se va actualizando lo real pero pensadamente”<sup>484</sup>. Esta actividad pensante está posibilitada por la apertura de lo real. Esta apertura mueve al pensar a pensar allende lo ya inteligido. Se trata siempre de un *pensar allende*, pero en este allende lo que se busca son cosas *reales*. Se va tras lo real allende. Se trata de un ‘bucear’ o inmergirse en lo real para ir tras cosas reales y tras lo que lo inteligido es en la realidad. Pensar, pues, es siempre *pensar hacia lo real allende*.

Podemos constatar tres direcciones del *hacia*, tres orientaciones del *allende*:

a) en primer lugar, el allende puede significar lo que está fuera del campo de realidad. Se trataría en este caso de una actividad ‘hacia afuera’.

b) en segundo lugar, esta actividad puede dirigirse hacia lo real como mera noticia para desde ello remontarse a lo que en lo real se notifica. El allende significa aquí un ‘hacia lo notificante’.

c) y en tercero, la actividad podría llevarnos desde lo ya aprehendido como real hacia lo que esto real es por dentro como realidad. El allende significa ahora un ‘hacia adentro’.

Tales son algunas de las principales orientaciones que puede seguir el pensar.

Para nosotros lo que interesa es que siempre el pensar inteligie en actividad lo real ‘allende’. Esto nos lleva a otra idea muy importante de Zubiri. Por ser el pensar una intelección en apertura, se trata siempre de una intelección incoada. El inteligir pensante ostenta un carácter incoactivo. Esta incoacción del pensar abre vías, por las que desfila el pensar. Las vías éstas de que hablamos encuentran su fundamento en el carácter incoactivo del pensar. Poseen una especial característica: pueden ser engañosas y alejarnos de la realidad de las cosas. Resulta que están, a veces, tan próximas entre sí que una leve oscilación del pensar

482 Ibid., pág. 29.

483 Ibid.

484 Ibid., pág. 30.

puede llevar al pensamiento por rutas equivocadas y diferentes. Estas vías están coactivamente próximas de modo que el pensar no bien ha terminado un recorrido determinado está iniciando otro. Todo esto se debe, justamente, al carácter incoactivo del pensar. El pensamiento, por esto, es siempre algo abierto, que puede proseguirse indefinidamente.

Otra característica que resulta propia del pensar es que se trata de un *inteligir activado por la realidad* en cuanto abierta. Lo inteligido es siempre *dato-de* la realidad. Dato es aquí la realidad en cuanto dada en intelección sentiente. Siendo *dato-para* el pensar, lo primario es que es *dato-de* la realidad. El impulso del pensar, pues, proviene de la realidad. Todo *dato-para* se funda en un *dato-de*. El dato de realidad da él mismo la realidad en su carácter de apertura a lo real. Pero, queda constancia, no hay dos datos distintos. El *dato-para* lo es justamente porque él mismo previamente es *dato-de* la realidad. “El ‘dato-para’ es un momento de la actualidad de lo real en su abierto ‘allende’. ‘Dato-para’ es dato mundanalmente abierto. El dato no es, en primera línea, dato para un problema sino dato de ‘allende’”<sup>485</sup>.

La unidad de ambas formas de dato la constituye la apertura actualizada de lo real y se expresa felizmente en ese dicho: *las cosas dan que pensar*. Dice Zubiri: “Lo real no solamente se *da* en la intelección, sino que *da* que pensar. Este ‘dar’ es, pues, la unidad radical de las dos formas de dato en lo real. Y este dar que pensar es justo inteligir en actividad pensante”<sup>486</sup>.

Tres consideraciones finales agotarán nuestro tema del pensar.

La primera de ellas es la que sostiene que lo real es el principio de actividad del pensar. Actividad hay cuando lo inteligido mismo activa al pensar. Y esta activación le viene al pensar por el carácter abierto de lo real en cuanto real. Esto supone una intelección primaria. La actividad intelectual en cuanto actividad supone el momento intelectual en su base. “El pensar, pues, no es algo primario sino que es consecutivo a la intelección primaria. Lo primario, e incluso cronológicamente primero, es la intelección”<sup>487</sup>.

En segundo lugar, es preciso decir que la actividad pensante, no sólo supone una intelección primaria, sino que además, como ya insinuábamos, el principio de la actividad del pensar tiene su origen en las cosas reales. La inteligencia inicia su movimiento a partir del carácter abierto de lo real. “Son las cosas las que nos dan que pensar, y por tanto son ellas no sólo las que nos ponen en actividad sino que son las que determinan el carácter activo mismo del inteligir. Somos intelectivamente activos porque las cosas nos activan a serlo”<sup>488</sup>.

Por último, las cosas nos dan que pensar por la apertura de su realidad aprehendida en intelección campal. Es necesario, para que haya un inteligir pensante, que la apertura que nos entregue el problematismo de las cosas, sea de índole campal primariamente para que la apertura nos esté dada de modo sentiente. Entonces, la intelección es intelección trans-campal, allende. Es, pues, marcha: “La posibilidad y la necesidad de la actividad pensante están, pues, intrínseca y formalmente determinadas por la intelección sentiente”<sup>489</sup>.

---

485 Ibid., pág. 33.

486 Ibid., pág. 34.

487 Ibid., pág. 35.

488 Ibid.

489 Ibid., pág. 36.

Hechas estas consideraciones sobre la índole del pensar pasamos a tratar el tema de la razón. Sin embargo, resulta difícil abstenerse de citar un párrafo zubiriano muy revelador respecto del pensar: “Como intelección es actualización de realidad, resulta que el pensar es un modo de actualización de la realidad. No se piensa ‘sobre’ la realidad sino que se piensa ya ‘en’ la realidad, esto es, dentro ya de ella misma y apoyado en lo que positivamente se había ya inteligido de ella. El pensar es un inteligir que no sólo intelige lo real, sino que intelige lo real pero buscando desde una previa intelección de realidad y marchando en ella. El pensar como actividad de inteligir que es, envuelve *formalmente* aquello que la activa: la realidad”<sup>490</sup>.

### *La razón*

Razón es intelección pensante de lo real. Pero este momento intelectual se escinde a su vez en dos vertientes. Según la primera de ellas, esta intelección es *mía*. Según la segunda, es una razón *de las cosas reales mismas*. En la *unidad* de ambas vertientes reside justamente lo que es razón.

Veamos con alguna detención este primer momento.

La intelección pensante de lo real que es en lo que consiste la razón es, en primer lugar, *intelección mía*. Esto de ‘mía’ no consiste en nada subjetivo. Se trata de un *carácter intelectual* de la razón misma. Este ‘mía’ significa tan sólo que se trata de un modo de intelección, luego, es algo que concierne a la propia intelección: “Hablar de mi razón significa tan sólo que la razón es algo que concierne modalmente a la intelección”<sup>491</sup>.

En cuanto modo de intelección, la razón posee tres momentos esenciales: es intelección en profundidad, es mensurante y es en búsqueda. Veamos cada uno de estos momentos.

### *La razón como intelección en profundidad*

Es el primer momento de la intelección como razón. Se trata, para este caso, de examinar el ‘allende’ de la intelección. Sabemos que alude a una intelección ‘allende’ el campo de realidad. El ‘allende’ viene motivado por las cosas mismas, así es que no se trata de un mero capricho arbitrario. Las cosas mismas son las que *dan que pensar* y este *dar que pensar* significa dos cosas. Primero, que nos lleva a inteligir lo ‘allende’ y, segundo, que lo que nos lleva a lo ‘allende’ es la intelección de lo que está aquende. Las cosas nos llevan a buscar lo que son en la realidad. “Dar que pensar es una necesidad intelectual *sentida*, según la cual lo campal remite a lo allende. El allende es ante todo el ‘hacia’ mismo como momento de la impresión de realidad”<sup>492</sup>. Y el ‘hacia’, como ya sabemos, es un modo de realidad sentida en cuanto realidad. Si lo real remite a algo otro es porque ya es real en ‘hacia’ aquello que nos remite. El ‘allende’ constituye algo otro porque el aquende es lo que es. El aquende nos mueve hacia el allende por el ‘hacia’ como momento de lo que está aquende. No se trata, por lo tanto,

490 Ibid., pág. 37.

491 Ibid., pág. 41.

492 Ibid., pág. 42.

de ninguna deducción. El allende viene exigido físicamente por el aquende, por decirlo de algún modo. Es el modo de que el aquende quede mejor inteligido. Se va al allende para mejor inteligir el aquende, pero es el aquende mismo el que de este modo nos lleva tras su mejor intelección. No es, pues, un allende arbitrario. Se trata de inteligir lo que en el *fondo* es el aquende. Este fondo puede significar dos cosas; puede significar el interior de cada cosa, pero puede ser también otras cosas situadas allende el campo. Para nuestro caso da lo mismo en qué consista este fondo. Se trata siempre de un ir al fondo de las cosas reales y “este fondo inteligido es justo mi razón de ellas. Sólo inteligiendo este fondo habré inteligido las cosas reales del campo. Profundidad no es, pues, una especie de hondura indiscernible sino que es tan sólo la intelección de lo que en el fondo es o son las cosas reales”<sup>493</sup>. Aquí tenemos una descripción acabada de lo que entendemos por intelección en profundidad. Se trata de ir a lo que, en el fondo, son las cosas reales. Para ello, de algún modo, hay que salir de ellas aunque sólo sea para, en algunos casos, penetrar en su propio fondo.

#### *La razón como intelección mensurante*

Es el segundo momento de la razón. La intelección de lo real en profundidad se lleva a cabo en la realidad aquende en cuanto esta está ya inteligida. Esta realidad no es ahora sólo un *medio* de intelección. Es algo más: es mensura de intelección. Lo veremos a continuación.

La respectividad de lo real en cuanto real es el mundo. Todo lo real es entonces mundo por su formalidad de realidad. La respectividad mundanal viene a determinar cada cosa según una *forma* y un *modo* de realidad. Justo esta determinación es *la mensura*. “La mensura no es unidad de relación de las cosas; por el contrario, la mensura es en cada cosa consecutiva a su respectividad misma. Sólo porque la realidad como realidad es respectiva, sólo por eso su formalidad es mensura de su propia realidad. Lo real es realidad, pero mensurada en su realidad por su propia formalidad de realidad”<sup>494</sup>. Por esto, la razón a, más de ser intelección en profundidad es también intelección mensurante de lo real en profundidad.

#### *La razón como intelección en búsqueda*

Es el último momento de la razón. La marcha mensurada de la razón hacia una intelección en profundidad es *búsqueda*, búsqueda de lo que se va a inteligir en cada caso. Ya hemos dicho que se trata de una búsqueda como modo de intelección. La razón es intelección inquiriente, el inquirir mismo como modo de intelección. Se trata de buscar lo que las cosas son *en la realidad* a partir de su realidad en el campo. Es, pues, la razón constitutivamente búsqueda: “La razón es formalmente y estructuralmente búsqueda. Porque la razón es intelección de lo real en cuanto lo real da que pensar. Pues bien, inteligir lo que da que pensar y dando que pensar, es la esencia misma de la búsqueda. La razón es pues formalmente y estructuralmente “búsqueda”<sup>495</sup>.

493 Ibid., pág. 43.

494 Ibid., pág. 44.

495 Ibid., pág. 60.

La intelección lanzada *hacia* allende lo campal no es una expulsión de la intelección por parte de lo campal. Esto sería a lo más una connotación negativa. Se trata sí de un lanzamiento, pero de un lanzamiento *dentro* de la realidad en cuanto realidad. Va tras ‘una positiva actualización de la realidad misma allende lo campal de la realidad’. Es esta ‘positiva actualización’ lo importante que hay que destacar. El lanzamiento hacia lo real extracampal actualizando aquello hacia lo cual estamos lanzados es lo que constituye lo que llamamos *problema*. “En el problema hay ya actualización, esto es hay una intelección de realidad, pero esta actualización es a la vez una actualidad que no es aun plenamente actual. Este estar siendo actual en cierto modo sin serlo, mejor dicho sin serlo plenamente, es el problematismo. El problematismo no es primariamente el carácter de mi marcha sino que es primariamente el carácter de la actualización misma de lo real. Lo real da que pensar. Y “este dar es justamente el problematismo; algo dado por lo real”<sup>496</sup>. La actualidad que corresponde a este modo de intelección es una actualidad problemática. Se va tras lo que la cosa es en la realidad; esto constituye un problema. El problema es algo que se descubre, pues lo real está actualizado de un modo problemático. Nos encontramos con el problema, no lo creamos. Porque la actualización de lo real en ‘hacia’ es ella misma problemática, el inteligir tiene por fuerza que ser un inteligir inquiriente: “Inquirir es el modo de inteligir la realidad problemática en cuanto problemática, Y esto es inexorable”<sup>497</sup>.

La forzosidad del inteligir puede ser un detenerse ante el problema o bien, un pasar de largo ante él. En ambos casos la actitud está condicionada por la presencia del problema. Es el problema mismo el que impone la disyuntiva. Por ello decimos que lo problemático determina una actitud intelectual de índole inquiriente. Como aspecto positivo, el inquirir es adentrarse en lo problemático. Como aspecto negativo, el inquirir es pasar de largo. Sin embargo, también podemos constatar modalidades del inteligir.

Puede ser que adentrándonos en lo real problemático *resolvamos* el problema. Es una modalidad del inquirir aun cuando no constituya el caso general. Las más de las veces el inquirir es tan sólo un *tratar*. El tratar es ya incoación de una solución. Este ‘tratamiento’ del inquirir constituye, en todo caso, lo formalmente esencial de la razón.

Pues bien, hemos descrito a muy grandes rasgos los tres momentos constitutivos de la razón: intelección en profundidad, mensurante e inquiriente. La unidad de estos momentos constituye la razón como modo de intelección. Por ello, nos dice Zubiri que “*la razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad*”<sup>498</sup>.

Decíamos, al principio de estas líneas, que un primer momento de la intelección pensante es ser intelección *mía*. Es lo que hemos visto. Pero hay un segundo momento merced al cual esta intelección es *de las cosas*. La razón es de las cosas. Es lo que hay que ver ahora.

Las cosas reales dan que pensar. Lo hemos repetido insistentemente. Pero dan algo más que pensar, *dan razón*. Esto no contradice el que a veces nos despojen de ella, pero es porque pueden dárnosla es que pueden también quitárnosla. Por ello decimos genéricamente que las cosas nos *dan razón*. Nos *dan* que pensar y nos *dan* razón. Dos ‘dares’

---

496 Ibid., pág. 64.

497 Ibid.

498 Ibid., pág. 65.

cuya unidad es el *dar* en cuanto tal. Ahora bien, el que la razón sea de las cosas consiste precisamente en este dar. La razón en cuanto modo de intelección está determinada por las cosas reales mismas, o sea, es de ellas: “La razón, pues, está dada por aquellas tanto en su momento inicial como en su momento terminal. En su virtud la razón dada en cuanto dada, pertenece a ellas; es razón de las cosas mismas”<sup>499</sup>. La razón pertenece a las cosas mismas, pues, son ellas las que *dan razón*. De todo esto se desprende que la razón es algo dado por las cosas que son las que nos dan la medida de su realidad. Esto dado es tanto la razón como *mía* que la razón como de las cosas y se inscribe en el carácter de apertura de la realidad de lo real. Es en esta apertura donde las cosas dan que pensar y dan razón ya que sólo lo abierto puede ‘dar’, y sólo en lo abierto se puede buscar y encontrar”<sup>500</sup>.

Nos queda una última cuestión para agotar, en modo simple, esta problemática. Es el tema de *la unidad de la razón*.

La razón es actualidad pensante de lo real. En esta afirmación está de un modo implícita la unidad de la razón. Su explicitación es, de todos modos, fácil. La razón es *mía* por ser actualidad *pensante*; es *de las cosas* por ser *actualidad* pensante ya que toda actualidad lo es de las cosas, de lo real, y como “lo actualizado es formalmente real, resulta que lo real así actualizado está formalmente en actualidad de razón. En este sentido debe decirse que todo lo real es racional”<sup>501</sup>. *Racional* significa entonces, en un primer momento, estar en el ámbito de la razón. Como la intelección de la razón viene, según hemos dicho, exigida por las intelecciones anteriores, por lo real previamente actualizado, lo real intelectivamente aprehendido como real en intelección sentiente será necesariamente racional en intelección ulterior, lo que no implica en absoluto que todo lo real *tenga* razón. No la tiene mientras permanezca allende la intelección, reposando únicamente sobre sí mismo. *Sólo* lo real actualizado, pero *todo* lo real actualizado es necesariamente racional. Esto es lo importante. Es importante también dejar bien en claro que todos estos conceptos utilizados son extraídos desde una inteligencia sentiente y no concipiente. Por ello mismo todos ellos son conceptos que aluden a momentos físicos de las cosas y no meramente conceptivos. Esto también sucede con el concepto de racionalidad. Lo racional no es sinónimo de conceptual. Racional tan sólo significa inteligido en actualidad pensante. Es cierto que la razón puede, en ocasiones, inteligir lo conceptual, pero no se agota en ello. Puede también no ser así: “La razón puede actualizar pensantemente lo real en formas no conceptivas. Más aún, puede actualizar lo real como siendo superior a toda intelección racional”<sup>502</sup>.

Por último, es necesario decir que lo racional es racional no sólo por ser término de una intelección pensante lo que podría aludir a una operación puramente arbitraria. Si es racional es porque entra *por sí mismo* en el ámbito de la razón. Lo racional está ya actualizado, en cuanto razón de lo real, *por sí mismo* en el ámbito de la razón. Zubiri describe este momento del siguiente modo: “racional significa tan sólo que lo real actualizado es por sí mismo, es decir por su modo mismo de actualización, término de intelección racional. Esto

---

499 Ibid., pág. 71.

500 Ibid., pág. 72.

501 Ibid., pág. 78.

502 Ibid., pág. 79.

significa que por ser término de intelección racional lo inteligido tenga forzosamente carácter transparente a la razón. La razón puede inteligir lo real como opaco<sup>503</sup>. A esta opacidad, que es también un modo de ser razón, se le denomina *irracionalidad*: “Lo irracional es un carácter de lo real inteligido por la razón misma. Irracional no es lo que ‘no es racional’ sino lo que tiene ese positivo modo de ‘es-no-racional’. La irracionalidad es un carácter positivo de lo inteligido en razón. La irracionalidad es un modo de actualidad en la razón<sup>504</sup>. Lo irracional es, entonces, racional, desde este punto de vista y esto no involucra ninguna contradicción según lo hemos dado a entender. Lo real, por su parte, no es racional ni irracional tomado en y por sí mismo. Es lo uno o lo otro en cuanto cae en el ámbito de la razón, cuando es realidad pensadamente inteligida. En este ámbito de la razón cae, por otra parte, lo real en cuanto queda actualizado en intelección. Pues bien, sólo en este ámbito puede lo real ser racional o irracional. La irracionalidad, pues, no es carencia de racionalidad, no es arracionalidad, sino más bien, “es la razón que da lo real actualizado en la razón; mejor dicho, es uno de los modos que tienen las cosas de dar razón de sí mismas. Es un tipo de razón dado por las cosas<sup>505</sup>. Lo real es, por su parte, racional tan sólo por ser de las cosas como por ser un modo mío de intelección. Sólo así entendido, todo lo real es racional, Y con esto damos término al presente trabajo. Quedan conclusiones generales sobre todo lo hasta aquí dicho; será el tema del siguiente apartado.

---

503 Ibid., pág. 80.

504 Ibid.

505 Ibid.

## 6

## CONCLUSIONES

Tras la conclusión de este estudio es menester hacer algunas consideraciones.

En primer lugar, es importante señalar la *independencia* del pensamiento zubiriano. Zubiri fue desde siempre un pensador independiente que no se adhirió incondicionalmente nunca a ninguna filosofía particular como no fuera la propia.

En segundo lugar, y en aparente contradicción con lo dicho anteriormente, Zubiri es la más alta cumbre del pensamiento fenomenológico de nuestro tiempo. Y es que la fenomenología está muy lejos de ser una filosofía particular de cualquier índole. Ni siquiera, hablando rigurosamente, una corriente filosófica. No es ningún contenido lo que la determina, sino más bien una *actitud*. Es cierto que en sus orígenes quiso también ser una filosofía fundamental, pero no fue ello lo que destacó y prosperó de ella. Se logró consolidar como una actitud que generó a su vez, un movimiento de pensadores que en común sólo tuvieron eso: el estar intelectualmente abiertos a las cosas. Es ésta una actitud de apertura a lo que las cosas son en realidad y en la realidad. Es una apertura que asienta todo en lo 'noemático', en el momento de realidad al que está dirigida. Desde este punto de vista, Zubiri siempre fue un fenomenólogo que llegó a afirmar incluso en sus primeras obras, aunque de modo implícito, la instalación del hombre en lo real. Esta instalación es pura apertura y esta apertura es pura fenomenología. La fenomenología es una idea de la filosofía, una idea que han *elegido* muchos filósofos para hacerla suya y, entre ellos, Zubiri.

En tercer lugar, los conceptos fundamentales de la filosofía de Zubiri tienen una raigambre fenomenológica indiscutible, por lo que deben ser comprendidos a partir de ella. Y ya no nos estamos refiriendo a la fenomenología como actitud, sino al sistema de conceptos que se generó a partir de ella. Así, por ejemplo, la noción de intencionalidad no sólo está presente en la filosofía husserliana sino también en la comprensión del ser de Heidegger y en la aprehensión de realidad de Zubiri como antecedente primero y válido. Después de todo, la fenomenología no ha sido sino un querer congraciarse con las cosas y un efectivo comenzar a vivir a partir de ellas. Con Zubiri este anhelo se consolida definitivamente.

En cuarto lugar, y entrando de lleno en nuestro problema, decimos que las nociones zubirianas de *Sentir e Inteligir* están en la base del sistema filosófico de Zubiri y constituyen, por así decirlo, su piedra angular. Estos conceptos poseen una efectiva historia dentro del pensamiento de nuestro filósofo, historia que es posible recorrer en todos sus momentos. Es lo que hemos hecho.

La poca radicalidad manifestada en el pensamiento de Husserl hizo que Zubiri buscara ya en el principio mismo de su filosofar algunos conceptos que le permitieran realizar el anhelo del que participaba también Husserl, arraigar el pensamiento en lo real. En forma intuitiva primero, más tematizada después y totalmente explicitada en su obra de madurez, las nociones de *Sentir e Inteligir* ostentan la característica de ser la piedra de toque de todo el pensar maduro de Xavier Zubiri.

Por último, cabe decir lo mismo del concepto de *realidad*. Este concepto señala de un modo elocuente la continuidad habida entre las instancias del pensar de Zubiri. Objetividad, ser y realidad no son tres pensamientos distintos, ni siquiera tres ideas distintas, sino una misma idea en evolución, la idea de lo que se ha entendido por cosa. Por ello, y decimos quizás, la vocación del objetivismo y del ontologismo sea una y la misma, ser metafísica. Pero metafísica en el preciso sentido que le da Zubiri a este término: filosofía de lo real en cuanto real. Ahora bien, como toda filosofía de la realidad supone, y viceversa, una filosofía de la inteligencia, las nociones de *Sentir*, *Inteligir* y *Realidad*, son los tres conceptos cardinales de todo el pensar filosófico de Xavier Zubiri. Esta tesis estuvo centrada precisamente en ellos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ellacuría, Ignacio: “Introducción a la antropología de Zubiri”, en *Realitas II*. Editorial Moneda y Crédito, Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid (1974-1975).
- Ellacuría, Ignacio: “Biología e inteligencia”, en *Realitas III-IV*. Editorial Moneda y Crédito, Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid (1976-1979).
- Ellacuría, Ignacio: “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, en *Realitas I*. Editorial Moneda y Crédito, Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1974.
- López Quintás, Alfonso: “La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación”, en *Realitas II*. Editorial Moneda y Crédito, Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid (1974-1975).
- López Quintás, Alfonso: *Pensadores cristianos contemporáneos*. Editorial B.A.C., Madrid, 1967.
- López Quintás, Alfonso: *Filosofía española contemporánea*. Editorial B.A.C., Madrid, 1970.
- Pinillos, José Luis: *Principios de psicología*. Alianza Editorial, Madrid, 11ª edición, 1983.
- Zubiri, Xavier: “La crisis de la conciencia moderna”. La ciudad de Dios (5-V-1925).
- Zubiri, Xavier: “Filosofía y metafísica”, en *Cruz y Raya* 10 (1934).
- Zubiri, Xavier: *Naturaleza, historia, Dios*. Edit. Nacional, 8ª ed., Madrid, 1981.
- Zubiri, Xavier: Conferencia en la presentación de *Inteligencia Sentiente* (16-XII-1981).
- Zubiri, Xavier: “El hombre, realidad personal”, en *Revista de Occidente*, 2ª época, 1 (1963).
- Zubiri, Xavier: “Notas sobre la inteligencia humana”, en *Asclepio*. Archivo Iberoamericano de Medicina y Antropología Médica. 18-19. (1966-7).
- Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 4ª edición, 1972.
- Zubiri, Xavier: *Inteligencia Sentiente*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980.
- Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.
- Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983.

