

Significado de algunos vocablos según el *DEL* de la RAE:

**Inteligencia** (del verbo latino *intelligere*, término compuesto de *inter* ('entre') y *legere* ('leer', 'escoger'), qué significa comprender o percibir.

Capacidad de entender o comprender.

Capacidad de resolver problemas.

Conocimiento, comprensión, acto de entender.

Sentido en que se puede tomar una proposición, un dicho o una expresión.

Habilidad, destreza y experiencia.

Trato y correspondencia secreta de dos o más personas o naciones entre sí.

Sustancia puramente espiritual.

La palabra "inteligencia" tiene un amplio abanico de significados. Puede traducirse al alemán como "espíritu", "intelecto", "mente", "razón", "perspicacia" o "sabiduría" (en alemán: "Geist", "Intellekt", "Verstand", "Vernunft", "Einsicht", "Klugheit"). Sin embargo, ninguno de estos significados es exactamente lo que Zubiri entiende por "inteligencia".

### **Intelección**

Acción y efecto de entender.

### **Aprehensión** (del latín *apprehensio*, -ōnis):

Acción y efecto de aprehender: Concebir las especies de las cosas sin hacer juicio de ellas o sin afirmar ni negar.

Psicol. Captación y aceptación subjetiva de un contenido de consciencia. desus. comprensión.

aprehensión simple: Psicol. aprehensión que capta las formas de las cosas sin hacer juicio de ellas o sin afirmar ni negar.

### **Realidad** / real (del lat. tardío *reālis*, y este del lat. *res*, *rei* 'cosa' y *-ālis* '-al'.)

Existencia real y efectiva de algo.

Verdad, lo que ocurre verdaderamente.

Lo que es efectivo o tiene valor práctico, en contraposición con lo fantástico e ilusorio.

## EL SENTIDO DE LA NOOLOGÍA

---

«Zubiri radicalizó el análisis fenomenológico hasta descubrir que *la realidad está dada* en un nivel previo a la conciencia y a la relación sujeto-objeto, sin caer en los típicos defectos precríticos: “en el rigor de los términos, el residuo de que nos hablan los fenomenólogos es (...) el momento mismo de realidad.

El animal carece de este residuo” (“Notas sobre la inteligencia humana”, en *Asclepio*, XVIII-XIX, 1967-1968, pp. 341-53).

Contra este carácter residual se expresa de diversas maneras Zubiri (SSV, p. 230; IRE, p. 85), porque ahora el análisis zubiriano de la sensibilidad, de inspiración fenomenológica, no la considera algo residual:

“La sensibilidad no es una especie de residuo “hylético” de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llama Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma”.

La *Noología* será el desarrollo pormenorizado del análisis del residuo fenomenológico: el momento de realidad dado en la sensibilidad humana. El análisis de este dato no es una construcción teórica sino, según Zubiri, un “prolijo y complicado” análisis del acto de intelección sentiente, es decir, de la impresión de realidad.

La noología desborda el ámbito de la conciencia en el que se centraba la fenomenología husserliana, puesto que supera la dimensión noética de la conciencia, radicalizando el enfoque fenomenológico originario hasta la dimensión *noérgica* de la intelección como aprehensión *impresiva* de realidad. [...]

También Diego Gracia considera que la filosofía madura de Zubiri tiene por objeto encontrar una salida al método fenomenológico. Para ello Zubiri traslada la indagación fenomenológica desde la “conciencia” (Husserl), la “vida” (Ortega) y la “comprensión” (Heidegger), a la “aprehensión”.

Con lo cual, a mi juicio, rebasa la fenomenología de la esencia y de la existencia (la Analítica hermenéutica), para ofrecer una *Analítica noológica* del saber de realidad, en la que se parte de la unidad radical y originaria de esencialidad y factualidad.

A mi juicio, el tránsito desde una fenomenología de la conciencia y desde la hermenéutica de la existencia a una *Analítica de la facticidad* (como Noología) incorpora el nivel de la facticidad (la formalidad de realidad en la aprehensión), pero sin claudicar ante el giro hermenéutico y su derivación defundamentadora; por tanto, deja expedito el camino hacia la metafísica desde una instancia a la que prefiero denominar “razón experiencial”.» [Conill, Jesús: “El sentido de la noología”, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 127-128]

## LA AÍSTHESIS ARISTOTÉLICA COMO PUNTO DE PARTIDA

---

Zubiri fue discípulo y, al mismo tiempo, implacable crítico de Martin Heidegger, sobre todo, de la idea del *noeîn* (νοεῖν), que para Heidegger significa "comprensión", siguiendo la tradición metafísica alemana, proclive al historicismo, como dice Diego Gracia. Para Zubiri, sin embargo, en el *noeîn* no se trata de comprensión sino de algo previo a la comprensión, que Zubiri llama aprehensión. Esta corrección afecta no solo a Heidegger sino al conjunto de la fenomenología. La rectificación de la fenomenología por parte de Zubiri parte de la tradición aristotélica y la distinción que Brentano suscitó en el siglo XIX: la distinción entre objetos "reales" y objetos "intencionales". A través de Brentano, el tema de la intencionalidad llega a la fenomenología, por tanto, desde la escolástica medieval. [...]

«Para Zubiri el problema está en saber si en nuestro contacto con las cosas hay algo originario, más originario que cualquier intencionalidad y fundamento suyo. Lo que se trata es de buscar el dato originario y fundar la filosofía *als strenge Wissenschaft* (Husserl). De lo que se trata para Zubiri es de llevar hasta sus últimas consecuencias el programa de Husserl. Y lo que se pregunta es si ello exige poner entre paréntesis toda la realidad de las cosas y quedarse con el puro sentido, o si, por el contrario, hay algo, algún tipo de realidad, que no puede confundirse con la realidad entendida como "en sí", al modo de la metafísica antigua, que no puede ponerse entre paréntesis y que se nos actualiza como dato originario, precisamente cuando ponemos entre paréntesis todas las explicaciones científicas o metafísicas. [...]

Mi opinión es que Zubiri se da cuenta de la posibilidad de un realismo distinto del escolástico a partir de Heidegger. Heidegger piensa que en los orígenes de la filosofía eso no fue así, y que en el propio Aristóteles no es así necesariamente [como lo interpretó la escolástica]. La logificación [de la inteligencia] comenzó muy pronto y acabó aherrojando el edificio entero de la metafísica, pero en los orígenes pueden rastrearse actitudes más radicales, originarios y, desde luego, distintas. El término fundamental en la filosofía griega no es el *lógos*. Hay algo previo al *lógos* y fundamento suyo, que es la *aísthesis*. Heidegger lo dice con toda claridad en *Sein und Zeit*, y Zubiri aprende la lección en fecha tan temprana como 1927.

En *Ser y tiempo* hay párrafos en los que Heidegger desautoriza claramente la interpretación escolástica de Aristóteles. Este no es responsable de realismo logicista que se desarrolló a su costa. En él hay algo previo a todo *lógos* y fundamento suyo, que es la *aísthesis*. No hay que confundir *lógos* con *noesis*. El *noeîn* es previo al *légein*. Lo cual plantea sobre nuevas bases los propios fundamentos de la fenomenología, que es, en última instancia, una teoría del *noeîn*. Heidegger lo tiene muy claro, y reinterpreta en esos términos la idea de "fenomenología" al comienzo de *Sein und Zeit*. No se trata, pues, de un simple matiz, ni de una mera crítica a la doctrina escolástica, sino de un intento de reformular el programa fenomenológico,

de radicalizarlo, fundándolo sobre nuevas bases. La fenomenología no es posible, obviamente, sin *lógos*, pero el *pháinesthai* originario no se da en el *lógos* sino en la *aísthesis*. De ahí que escriba:

“Cuando se determina la verdad en la forma que ha llegado a ser usual, es decir, como algo que conviene “propia­mente” al juicio, y además se apela a Aristóteles a favor de esta tesis, no solo esto último es injustificado, sino que, también y, sobre todo, el concepto griego de verdad queda malentendido” (*Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, 56).

Lo que Heidegger se propone es nada menos que la radicalización de la fenomenología. La *aísthesis* es el lugar fenomenológico primario, el *noeîn* primario, donde se funden indisolublemente *noesis* y *noema*. El problema es que de esa *aísthesis* no se puede decir nada. Todo lo que se dice lo es ya desde el *lógos*. Y el *lógos* ya no da verdad indefectible, sino que se halla siempre atravesado por el error. De ahí la necesidad de la comprensión y la hermenéutica. Bien entendido, que la hermenéutica heideggeriana no es la mera interpretación sin fundamento alguno. La hermenéutica es el trabajo del *lógos*, de un *lógos* que nunca puede agotar la cosa ni decirla de modo exacto. Pero en cualquier caso conviene tener bien claro que la comprensión intelectual tiene una base más allá del *lógos*, previa a él, en la *aísthesis*. Eso no solo no lo niega Heidegger, sino que lo afirma expresamente. El comprender es un palpar, parte de un palpar. Lo que sucede es que no se reduce a él ni consiste formalmente en él. Y eso por la sencilla razón de que todo lo que conceptuemos, pensemos o digamos sobre ese palpar originario es ya *lógos*, y por tanto tiene a la vez carácter descubridor y encubridor. Por eso la fenomenología de Heidegger es intrínsecamente hermenéutica. No puede ser de otro modo. No es que desconozca algo así como la aprehensión primordial; es que no cabe entender esta más que como un momento del *lógos*. La teoría de la aprehensión primordial no es ella misma aprehensión primordial sino *logos*. Por tanto, no puede ponerse la impresión primordial al nivel del *logos* sino solo como parte del *logos*, como un momento suyo. No es que haya aprehensión primordial y la digamos desde el *logos*; es que la propia aprehensión primordial, la identificación de la aprehensión primordial como aprehensión primordial es *logos*. Aunque, ciertamente, el *logos* parte de algo primario e irrebasable que se le impone a la intelección humana, y por tanto a la propia comprensión. Eso es lo que Husserl llamaba la “pasividad” originaria, y lo que en Heidegger y Zubiri tiene carácter de *aísthesis*.

Zubiri acompaña a Heidegger en el descubrimiento de la función de la *aísthesis* en Aristóteles, y a partir de ahí pasa directamente al texto aristotélico. Cree que de esa manera es posible ir más allá de Heidegger, y por tanto también de Husserl, analizando más detenidamente el papel de la *aísthesis*. Para ello se sumerge en un tratado aristotélico muy concreto, el *De anima*. Allí es donde dice Aristóteles que la *aísthesis* no se equivoca nunca, que la *aísthesis* es siempre verdadera. Para Aristóteles la *aísthesis* tiene una función, la de “actualizar” las cosas. Las cosas tienen la potencia

de ser actualizadas en la mente, pero solo por la *aísthesis* esa potencia pasa a acto, *enérgεια*. La *aísthesis*, pues, "actualiza". Esa es su primera función.

La segunda, dice Aristóteles, es que actualiza las cosas en su "forma", no en su materia, ya que esta, la materia, queda en la cosa, y la *aísthesis* no se hace con la cosa sino sólo con la forma. Se trata, pues, de una actualización formal. Y, en tercer lugar, las formas que se actualizan son las que Aristóteles llama "sensibles". Aristóteles sabe que además de estas hay otras formas, que llama "inteligibles", como son las propias de los conceptos, los juicios y los raciocinios. La tesis aristotélica es que las formas inteligibles surgen por "abstracción" desde las sensibles, y que, por tanto, son ulteriores a estas. De lo que resulta que el gran problema es determinar el carácter de esta ulterioridad, y por tanto del proceso de abstracción. La interpretación platonizante, que es la que acabó convirtiéndose en canónica a lo largo de la Edad Media, aunque solo fuera por la mayor precocidad en la recepción del platonismo, llevó a pensar que las formas sensibles dan solo las "sombras" de las cosas, lo que en la terminología aristotélica se denominarían "accidentes", en tanto que las formas inteligibles son las únicas que actualizan su "esencia". La auténtica realidad de las cosas es opaca a los sentidos, y solo se revela a la inteligencia.

Los sentidos son mera "ocasión" para que la inteligencia "abstraiga" la auténtica, la verdadera realidad de las cosas. Esta realidad ya no es "sensible" sino puramente inteligible, "lógica".

Este es el modo como la interpretación de los textos del *De anima* se desliza, de modo casi insensible, hacia la "vía del *lógos*". Al final, los sentidos son la gran fuente de confusión, y la inteligencia la única que puede acceder a la realidad última y verdadera de las cosas. La realidad real, la permanente, la perdurable, la realidad inmutable, necesaria y eterna es lógica y solo lógica. Los sentidos son el reino de lo mutable, de lo deviniente y por tanto de lo contingente. Solo la inteligencia puede acceder al reino de lo inmutable, necesario y eterno. Eso explica, por ejemplo, el carácter rigurosamente conceptista y lógico del orden trascendental escolástico, directamente derivado de la interpretación platonizante de Aristóteles. [...]

En sus escritos tardíos (*Das Ding*), Heidegger intenta también recuperar la realidad, distinguiendo lo que Zubiri llama la "vía de la *Phýsis*" frente a la "vía del *lógos*". Por el camino de la *aísthesis*, tan claramente señalado ya por el Heidegger de *Ser y tiempo*, se recupera lo real de la realidad. Tal es la vía abierta por Zubiri y que a su modo sigue también el segundo Heidegger. [...]

Desde Aristóteles, Zubiri cree que puede corregir en ciertos puntos significativos la interpretación de Heidegger. En Heidegger hay también una revalorización de la *aísthesis* y algo así como una aprehensión primordial. Y como el logos es ambivalente, tiene carácter descubridor, pero también encubridor, dando verdad, pero también no-verdad, resulta que la propia

teoría de la aprehensión primordial es logos, es a la vez verdadera y no verdadera, y por tanto hermenéutica.

Este es el punto en que Zubiri cree posible corregir a Heidegger. Fundado en Aristóteles, piensa que la *aísthesis* tiene entidad intelectual propia y que por tanto es un modo de intelección distinto del *lógos*. Ciertamente que de la aprehensión primordial no puede decirse nada más que desde el logos. Pero la aprehensión primordial tiene entidad propia, previa a cualquier decir sobre ella. Esa entidad propia se la da su carácter formal, que Zubiri recibe de Aristóteles, el ser "actualización". La verdad de la aprehensión primordial viene dada por la mera actualización de la cosa en la inteligencia. No es la verdad del logos sino otra previa y fundamento suyo. Aquí no cabe la hermenéutica. La aprehensión primordial es previa a toda hermenéutica. Es hermenéutica la descripción de la aprehensión primordial, y el propio constructo llama aprehensión primordial, pero no el acto mismo de aprehensión primordial, la actualización impresiva de la realidad.

Este es el punto concreto en que Zubiri se aparta de Heidegger. Para esta la propia aprehensión primordial es ya logos, y por tanto tiene carácter hermenéutico. Para Zubiri, por el contrario, la aprehensión primordial es un dato primario del que no cabe dudar como dato, y que en tanto que tal es previo a toda interpretación y a todo logos, aunque todo lo que digamos sobre ella, incluida la propia teoría de la aprehensión primordial, sea ya logos.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 269-273]



«En toda la historia de la filosofía se ha dado una dialéctica entre sensación (*aísthesis*) y razón (*lógos*). Desde Parménides hasta la muerte de Hegel, 1831, puede afirmarse que la filosofía, especialmente la metafísica, ha gravitado sobre la razón, en vez de sobre la sensación. Si damos en situar la razón en la cabeza y la sensación en las extremidades, concretamente en los pies, podemos decir que la filosofía ha andado siempre de cabeza. Fue uno de los grandes críticos de la razón, Marx, el que dijo que había que cambiar completamente el punto de partida, haciendo andar al ser humano sobre los pies.

La razón no es la facultad de lo absoluto. Nietzsche lo vio muy claro, al desenmascarar su carácter interesado y su voluntad de poder. Marx y Freud añadieron nuevos motivos en esa misma dirección. Y dentro del mundo anglosajón, las paradojas de Frege y Russell, por una parte, la filosofía de Ludwig Wittgenstein, y el teorema de Kurt Gödel, acabaron definitivamente con la hegemonía de la razón.

A partir de entonces ya no quedaba sino reposar en el "pensamiento débil", o buscar un nuevo fundamento a la filosofía. Este fundamento, de existir, no podría encontrarse más que en el lugar opuesto a la razón, la sensibilidad. Es la actitud de Zubiri, que de este modo intenta saldar una deuda secular de la filosofía.

Con Zubiri la filosofía ha dejado de andar de cabeza, y se aposa, espero que, de una vez por todas, sobre los pies. A eso se refirió Nietzsche cuando hizo decir a su Zarathustra: "¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!" ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobrenaturales! Son envenenadores, lo sepan o no.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 246]

## LAS DOS VÍAS DE ARISTÓTELES: ΑΪΣΘΗΣΙΣ Y ΛÓΓΟΣ

---

### αἴσθησις vs. λόγος

«Aristóteles es un heredero del logismo eleático; pero en vez de mantenerse rigurosamente adscrito a él, lo mezcla con su antípoda, el sensualismo. Su concepto es más bien una sensación inductivamente generalizada; mas es el caso que no se atiene a los caracteres de esta –su variabilidad, su imprecisión, su valor aproximativo, su ilogicidad, en suma–, sino que pretende conservar los privilegios del concepto puro o exacto. No solo es bastardo, sino resultado de una hibridación.

Sin duda, la intención de Aristóteles era fecundar el λόγος con toda la riqueza de particularidades que ofrece lo sensible, y esto parece implicar que entre las tendencias de su mentalidad había una opuesta a la tradición helénica: una conciencia de que era preciso contrarrestar la propensión a confundir: conocer e idealizar.

Pero esta inspiración de su individualidad no era ni lo bastante fuerte ni lo bastante clara para dominar la tradición en que él mismo había sido forjado.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 211-212]



«La unidad intrínseca de afección real, alteridad de realidad, y fuerza de realidad es lo que constituye la unidad de la aprehensión de realidad. Es una unidad de acto aprehensor. No es una mera unidad noético-noemática de conciencia, sino una unidad primaria y radical de aprehensión.

En esta aprehensión, precisamente por ser aprehensión, estamos en lo aprehendido. Se trata, por tanto, de un "estar". La aprehensión es por esto un **ergon** al que tal vez pienso que podría llamar **noergia**. Más adelante expondré cómo el "estar presente" en cuanto "estar" es la esencia de la "actualidad". En la aprehensión se nos "actualiza" lo aprehendido. Actualidad se opone aquí a "actuidad".

El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de "actualidad", un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico.

En esta aprehensión aprehendemos, pues, impresivamente, la realidad de lo real. Por esto la llamo **aprehensión primordial de realidad**. 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*; eso 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 por indiviso. En la unidad de estos tres aspectos (directamente, inmediatamente, unitariamente) es en lo que consiste el que la formalidad de lo real está aprehendida *en y por sí mismo*.

En la aprehensión primordial de realidad, lo real está aprehendido en y por sí mismo. Por ser una aprehensión, es ella "estamos" en la realidad. Y esta aprehensión es primordial porque toda otra aprehensión de realidad es primordial se funda constitutivamente en esta aprehensión primordial y la envuelve formalmente. Es la impresión que primaria y constitutivamente nos instala en lo real. Y esto es esencial.

No se tiene una aprehensión primordial más otra aprehensión, etc. sino que lo que tenemos es una aprehensión primordial modalizada a su vez, en formas distintas. Lo real, aprehendido en y por sí mismo, es siempre el primordio y el núcleo esencial de toda aprehensión de realidad. Esto es lo que significa la expresión "aprehensión primordial de realidad".

Los tres momentos de la impresión (afección, alteridad, fuerza de imposición) se han dislocado en la filosofía moderna. Y este dislocamiento falsea la índole de la impresión de realidad, la índole de la aprehensión primordial de realidad.

Considerando la impresión sólo como mera afección, la aprehensión primordial sería una mera *representación*. [...]

Si se elimina de la impresión de realidad el momento de fuerza de imposición del contenido según su formalidad, se llega a concebir que la aprehensión primordial de realidad sería un *juicio*, todo lo elemental que fuere, pero un juicio. Ahora bien, esto no es así. El juicio no hará sino afirmar lo que en esta primaria fuerza de imposición de realidad me es impresivamente impuesto, y que me fuerza a emitir el juicio.

Si en la impresión de realidad se toma tan sólo el momento de alteridad por sí mismo, entonces se pensaría que la aprehensión primordial de realidad no es sino una *simple aprehensión*. Porque en la simple aprehensión, "simple" significa clásicamente que aún no se afirma la realidad de lo aprehendido, sino que se deja reducido lo aprehendido a mera alteridad.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 64-66]



«Si no siempre, sí casi siempre, la filosofía clásica ha solido contraponer aprehensión y evidencia. Esta contraposición suele designarse usualmente con dos términos: intuicionismo y racionalismo, significando con ello que se trata de una contraposición entre dos formas de conocimiento de lo real: la intuición y el concepto.

De esta contraposición debe decir de entrada que sus dos términos no están correctamente definidos ni por tanto correctamente expresados.

Comencemos por el segundo punto. Se habla de concepto como de un conocimiento de las cosas. Y puesto que conceptuarlas es en esta filosofía un acto de "razón", la apelación a esta forma de conocimiento se ha llamado "racionalismo". Lo que aquí me importa, sea o no un acto de razón, es saber si este acto consiste en "concepto". Ahora bien, esto es absolutamente inexacto por dos motivos. Primeramente, el concepto no es lo único que se opone a lo que en esta filosofía se llama intuición: hay también perceptos y fictos que son modos de simple aprehensión.

Por tanto, la primera inexactitud del racionalismo clásico es que se habla de conceptos cuando habría que hablar de simples aprehensiones. Pero con ser grave, no es esto lo más grave. Lo más grave está en que el racionalismo se refiere a que se trata de un conocimiento conceptual, pero de lo real. Y aquí está, en mi sentir, la segunda y más grave inexactitud de este presunto racionalismo. Porque los conceptos no inteligen la cosa real concibiéndola sino afirmándola según concepto. El acto formal de conocimiento (de lo que aquí suele llamarse razón) no es pues ni concepto ni conceptuación, sino afirmar y afirmación. Ahora bien, el carácter radical de la afirmación es la evidencia. Por tanto, apretando las ideas hay que decir que lo formalmente específico del racionalismo no está en el "concepto" sino en la "evidencia", es la evidencia de que la cosa es lo designado por el concepto.

A esta evidencia, el intuicionismo contrapone el conocimiento de lo real por "intuición". Intuición puede significar la intelección instantánea de algo tal como si se lo tuviera a la vista. Es un sentido derivado. El sentido primario es justo este "tener a la vista". Es un tener a la vista de un modo inmediato y directo, y además instantáneamente, es decir, unitariamente. La presencia inmediata, directa y unitaria de algo a la intelección, eso es la intuición. Lo opuesto a la intuición serían el concepto y el discurso. La intuición ha de determinarse no por su objeto sino por el modo de intelección.

Como lo concebido es abstracto y universal, suele decirse que el objeto de la intuición es siempre algo singular, es un *singulum*; así Ockam y Kant. Sólo un *singulum*, se piensa, puede estar presente inmediatamente, directamente y unitariamente. Pero, para Platón, Leibniz y Husserl habría una intuición de lo no singular (Idea, lo categorial, etc. No tenemos por qué entrar en este problema, pero su existencia nos manifiesta bien claramente que la intuición ha de conceptuarse no por su objeto sino por el modo de

presencia de su objeto, tanto más cuanto que, aunque fuera verdad que sólo lo singular es intuible, esto no significaría que todo lo singular sea forzosamente intuible. Intuición es un modo de presencia del objeto. La intuición es la presencia inmediata, directa y unitaria de algo real a la intelección. [...]

Si se quiere seguir empleando el vocablo intuición habrá que decir que la intuición no es solo intuición visual, videncia, sino toda intuición tanto visual como táctil, como sonora, como olfativa, etc., es toda presencia directa, inmediata y unitaria de lo real a la intelección. Poniéndose de acuerdo sobre ello, no habría mayor inconveniente en seguir hablando de intuición como si fuera visión.

El inconveniente mayor y más grave es otro: es la segunda inexactitud del llamado intuicionismo. Y es que aun con la ampliación del vocablo, intuición expresa siempre y sólo un "modo de ver" la cosa real: es pues algo formalmente *noético*. Esto es, la intuición sería un modo directo, inmediato y unitario de darse cuenta de las cosas, es decir, es un modo de conciencia. Ahora bien, lo formal de lo que se ha llamado intuición no es el darse cuenta, sino el que la cosa esté presente a la intelección: no es "presencia" de la cosa sino su "estar" presente. Por eso el acto no es un acto de darse cuenta sino un acto de aprehensión de lo real.

Es lo que a lo largo de toda esta obra vengo llamando aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial es aprehensión de lo real en y por sí mismo, esto es, aprehensión inmediata, directa y unitaria. La intuición no es sino dimensión noética de la aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial de realidad es, pues, en sí misma mucho más que intuición: es una aprehensión *noérgica*. No es un ver, sino que es un aprehender en impresión de realidad.

En definitiva, la contraposición entre racionalismo e intuicionismo no está en ser una contraposición entre concepto e intuición, sino en ser una contraposición entre evidencia y aprehensión primordial de realidad.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 239-242]

## SENTIR E INTELIGIR EN ARISTÓTELES

---

«El método de Platón es radicalmente paradójico, como lo es, por fuerza, toda grande filosofía. Aristóteles y su tiempo adoptan un método opuesto, que coincide con el sentido común, con la opinión pública.

Piensa que la verdad sobre las cosas se encuentra en la máxima proximidad de ellas, y esta máxima proximidad de una mente con una realidad es la sensación. *Esta es la facultad noética fundamental en la doctrina aristotélica* y en el tiempo que le sigue.

Por ello es forzoso calificar de sensualista este modo de pensar. Verdad es que, a mi juicio, defraudamos un poco el sentido aristotélico de este primer

contacto de la mente con la cosa al traducir αἴσθησις (aísthesis) por 'sensación'. La actual terminología psicológica se nos interpone. La noción aristotélica de "sensación" es mucho más amplia que la actual, y tenemos que sinonimizarla con toda una serie de términos hoy en uso. Sensación es la sensación de color o de sonido; pero lo es también la percepción de una cosa singular y lo es también la representación de movimiento y reposo, figura y magnitud, número y unidad (*De Anima*, III, 1, 425 a 14).

Sensación es asimismo la función mental en virtud de la cual decimos ante un encerado: "Esto ahí es un triángulo". Ello significa que es cosa de la sensación nuestro distinguir un triángulo de un cuadrado, y en efecto, en la página última de los *Analíticos posteriores*, donde Aristóteles va a declararnos cómo conocemos los principios, se parte de considerar la sensación como capacidad de discernir, de distinguir o juzgar. En fin, no parará Aristóteles hasta afirmar que la sensación es un conocimiento γνώσις τις (gnosis tis).

Me parece lo más justo que traduzcamos el término αἴσθησις (*aísthesis*) por "intuición sensible o sensual". Ahora, que es preciso entender esta vivazmente. No estamos en la ridícula psicología del siglo pasado, que manejaba los fenómenos mentales como si fueran materias inertes. En Aristóteles hay que entender todo verbalmente. La sensación no es "algo ahí", sino que es un sentir, un hacerme cargo de este color, de este sonido; o inversamente: es el color colorándome y el sonido sonándome.

La "intuición sensible" es el primer "hacerse cargo", o entender, o conocer. Por eso la he llamado facultad noética. He añadido que es la fundamental, y esto ya solivianta un poco. Mi idea es esta: el más "puro" inteligible - nohton, noetón- que el entendimiento pueda concebir, es algo de que nos hicimos cargo ya en la sensación, y *no es por sí nada más*.

Contrapone Aristóteles, como las dos formas distintas de conocimiento, la sensación y el *lógos*, entendiendo por este el concepto, sobre todo en su forma explícita que es la definición.

Pero la verdad es que en su psicología establece una maravillosa y evidente continuidad entre la función mental que presenta como inferior –el "sentir"– y la que considera más elevada –el pensar los principios–. Aquella es común a todos los animales; ésta sería el atributo del hombre.

Mas, por otra parte, insiste infinitas veces en estatuir, como no puede menos, que el pensamiento no piensa nunca sin imágenes, las cuales, a su vez, no son más que precipitado de sensaciones. Aunque parezca mentira, nunca se ha estudiado, con el cuidado que reclama, esa relación entre las imágenes y el *lógos* que tiene el carácter oficial de necesaria. ¿Qué papel preciso tiene la imagen en el *lógos* y qué servicio hacen en él las otras actividades de la mente?» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 157-159]

## LA VÍA DEL LÓGOS Y LA VÍA DE LA PHÝSIS

---

«Con ello Aristóteles lo que ha hecho ha sido concebir de una manera grandiosa los temas que venían rodando por la filosofía desde Anaximandro hasta la Academia platónica. Primero, los sentidos del ser. Segundo, el ser como *ousía*. ¿Qué se entiende por *ousía*? Que la realidad sea *ousía*, es algo que ya dijo de manera más o menos vaga Platón. Que esa *ousía* responda a un modo de ser, esto se nos viene diciendo y se viene buscando desde antiguo (*pálai*). Pero decir que la *ousía* es *subjectum* (*hypokéimenon*), esto es lo específicamente aristotélico.

Este tercer paso lo da Aristóteles por dos vías, las dos vías por las que ha transcurrido todo el pensamiento griego, que es una filosofía muy concreta. De un lado, el pensamiento griego está vertido a las cosas que nacen, perecen y duran entre el nacimiento y su muerte; y, de otro lado, es un pensamiento elaborado desde el logos, en el cual el hombre dice lo que las cosas son: la κίνησις (*kínēsis*, 'el movimiento') y el λόγος (*lógos*). Aristóteles llega a la idea de que la substancia es un sujeto (*hypokéimenon*) por las dos vías, por la vía del logos y por la vía del movimiento. [...]

Ahora bien, Aristóteles identifica sin más las dos vías y este es uno de los problemas más graves. ¿Decir que todo está en movimiento significa que lo que está en movimiento está bajo el movimiento? ¿Significa que este estar debajo es exactamente el debajo que representa el sujeto de una predicación? Esto está muy lejos de ser verdad; sujeto de predicación lo podemos hacer de todos, hasta del propio ser y podemos decir que el ser es esto y lo otro. Pero ser sujeto de predicación no significa que en realidad tenga estructura subjetual y mucho menos aún que esa realidad subjetual sea lo que subyace al movimiento. Una cosa es que el movimiento afecte a la totalidad de la cosa que se mueve, y otra que la cosa que se mueve sea una especie de sujeto sobre el cual va transcurriendo eso que llamamos movimiento. Como quiera que sea, Aristóteles se centra en el sujeto; pero aquí se encuentra otra vez con una grave dificultad: ¿qué es ese sujeto?

Aristóteles, eterno insatisfecho, vuelve a tropezar con todas las dificultades de la filosofía anterior. En primer lugar, sujeto se entiende como la materia de que están hechas las cosas, pues nada aparece de nada. Esa materia es *sub-jectum* (*hypokéimenon*), pero propiamente hablando no es substancia puesto que carece de determinaciones. Pero estas determinaciones están impresas en la materia y son las que constituyen la esencia (*ousía*), como algo *kath'auto*. Esto es verdad; pero cada uno de los mortales nace y muere. Pero Aristóteles entiende que nacer y morir significan unir o separar la materia prima de alguna de sus determinaciones esenciales. Cada uno de los hombres muere, pero la materia prima y su determinación esencial –su forma sustancial (*morphé*)– son inmortales. Lo que entendemos por sujeto es la complejión (*symploké*) de la materia y la forma.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 59-63]

## SENTIDOS Y SENTIRES

---

Todo lo que aprehendemos lo aprehendemos por los sentidos. No hay otros elementos que nos pongan en contacto con la realidad. Todo lo aprehendido es sentiente y lo aprehendemos por los sentidos. Y los sentidos son los mismos siempre.



«La inteligencia aprehende la realidad, pero no de una manera conceptiva, sino de una manera sentiente. En el caso del tacto, la inteligencia es *tanteo*. En el caso de la vista se ha entendido que la inteligencia aprehende precisamente las cosas como algo que está delante, lo que se ha llamado *representación*, pero es completamente falso que inteligir sea representar, aunque el hombre pueda legítimamente tener representaciones.

Cuando el hombre intelige en el modo del oído, percibe las cosas reales como notificación, es decir, como la *manifestación*. Algo similar cabe decir en el caso de la interiorización propia del acto de cenestesia: inteligir es aprehender íntimamente algo y, sobre todo, en la versión del "hacia". Es absolutamente falso que la forma primaria en que la inteligencia tiene y busca las cosas sea teniéndolas delante (*re-praesentare*); la mayoría de las veces la realidad le es presente al hombre en forma de dirección, en forma de "hacia".

Estos modos de realidad no están simplemente yuxtapuestos. Inteligencia sentiente y sentir intelectual son, en medio de toda su multiplicidad, manifestaciones de un solo fenómeno: el modo de aprehensión de la realidad. De ahí que la multiplicidad de sentidos y la multiplicidad de modos en que lo real se nos hace presente no es –como diría Kant– una base sobre la que sintéticamente haya que realizar la operación del "yo pienso", con la que concebimos, inteligimos y juzgamos. No hay síntesis. Es exactamente al revés. Los sentidos se nos presentan como *analizadores* de esa unidad primaria que consiste en la versión del hombre a la realidad en cuanto tal. De ahí que esos diversos modos se recubran intrínsecamente entre sí. [...]

Nada es percibido pura y simplemente como algo que está delante, incluso en el caso de la vista, sino como algo "en hacia". En este caso el "hacia" es precisamente la intelección "hacia" lo que hay dentro de lo que se ve, hacia su interior. Tampoco hay nada que sea percibido como mero sonido, sino que el sonido, en cuanto abierto por el "hacia", nos lleva hacia la cosa sonora. Nos encontramos siempre aquí con esta versión de la inteligencia a algo que está allende de lo inmediatamente presente, no como algo añadido al modo de presentación de lo real, sino como algo constitutivo de la manera misma en que la realidad está presente.

Nada nos está presente en su pura presencialidad, sino que todo nos está presente en una dimensión y en una orla de realidad "en hacia".» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 341-343]

## SENTIR E INTELIGIR

---

La aprehensión de la realidad es un acto unitario en el que participan simultáneamente los sentidos y la inteligencia. Los sentidos son inteligentes y la inteligencia es sentiente, lo cual significa que la realidad no es conocida únicamente por la razón teórica, como enseña la visión racionalista, sino también por mediación de los sentidos.

«Para la filosofía clásica, la realidad está dada por los sentidos “a” la inteligencia. Es el dualismo radical entre inteligir y sentir. La inteligencia concibe y juzga acerca de la realidad que está dada a la inteligencia previamente a su intelección misma. Estos conceptos y juicios conducen a una cierta idea de lo real. Por lo pronto, a la idea de la realidad articulada según conceptos genéricos supremos: son las categorías aristotélicas. Pero, sobre todo, la intelección conduce a un concepto anterior a los géneros supremos: es el concepto de ente. Este concepto, se nos dice, está implicado en toda concepción intelectual, y toda concepción intelectual se reduce a él: “ente” es un concepto transcendental. Lo que llamamos cosa es “ente”. Y por esto hablaba antes de la entidad de la cosa real. Toda la idea de relación en sus tres aspectos, categorial, constitutivo y transcendental, está fundada en la idea de ente. Y como a su vez esta conceptualización pende de que lo real es algo dado por los sentidos “a” la inteligencia que concibe y juzga, resulta que todo está pendiente de esta idea de la inteligencia como algo concipiente y hondamente separado del sentir. Ahora bien, ¿es esto verdad? ¿Es verdad que la inteligencia sea primariamente *inteligencia concipiente*?

A mi modo de ver, inteligencia no consiste en concebir lo dado “a” ella por los sentidos, sino que consiste en aprehender como real lo dado sentientemente “en” ella. Por tanto, la inteligencia no es *inteligencia concipiente*, sino *inteligencia sentiente*. Inteligir, según pienso, es el acto que consiste formalmente en aprehender las cosas como reales. La filosofía clásica describió algunos actos de intelección, pero no se hizo cuestión expresa del carácter formal de la intelección.» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores* (1953-1983). Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 187]

### EL TRÍPTICO “LA INTELIGENCIA SENTIENTE”

---

Parece que Xavier Zubiri solía denominar *Tríptico* a lo que se suele llamar *Trilogía sobre la inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad; Inteligencia y logos; Inteligencia y razón*. Trilogía, según el *DEL* de la RAE, significa: “Conjunto de tres obras literarias, artísticas o de entretenimiento que tienen entre sí unidad argumental, de intención o de personajes”.

Tríptico (“pintura, grabado o relieve distribuidos en tres hojas, unidas de modo que puedan doblarse las de los lados sobre la del centro”, *DEL*) parte de una tabla central (*Inteligencia y realidad*) para articularse y abrirse en las tablas laterales.

## LA BASE INTERPRETATIVA DE LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI

---

Para Zubiri la inteligencia, antes que logos y razón, tiene una "función específica, básica y radical: enfrentarse con las cosas y "hacerse cargo de ellas como realidades" (SH, 336-339).



«El punto arquimédico a partir del cual resulta posible organizar toda la obra de Zubiri es su trilogía sobre el fenómeno de la intelección, *Inteligencia sentiente*, que para mayor perplejidad ni vio la luz más que en los últimos años de su vida, entre 1980 y 1983. En la base del sistema zubiriano están sus descripciones hechas con asombrosa precisión en las últimas obras que publicó en vida.

Si el punto de apoyo no adquirió forma definitiva hasta los primeros años ochenta, con un Zubiri ya octogenario, parece obvio pensar que los demás desarrollos de su filosofía, todos de fecha anterior, deberían ser leídos ahora a la luz de esa última obra, lo que sin duda llevaría a resolver problemas y aclarar puntos oscuros, pero también a detectar contradicciones, o cambios de dirección, y a llevar a Zubiri más allá de él mismo, o más allá del punto en que él dejó el desarrollo de su filosofía.

La obra de todo ser humano, y por consiguiente también de todo filósofo, es limitada, dejando múltiples temas inacabados que los estudiosos posteriores, ya bajo su sola responsabilidad, habrán de continuar. [...]

Los filósofos postpopperianos de la ciencia nos han acostumbrado a pensar que nunca resulta posible acceder de modo directo e inmediato a la realidad, que todo conocimiento está mediado, tiene mediaciones. La percepción más simple tiene un marco o contexto temático que no es inmediato y media o mediatiza lo que vemos u oímos.

No hay intuiciones puras, esas que tanto han gustado a los filósofos de todos los tiempos, antiguos, modernos y contemporáneos. En esto Zubiri es tremendamente precavido. A estas alturas del desarrollo del conocimiento científico, no hay espacio para la ingenuidad. Es utópico pensar que accedemos de modo ingenuo e inmediato a las cosas. Por eso no hay intuiciones, término que Zubiri evita sistemáticamente. Todo conocimiento, incluso el más simple, está mediado.

Ante esta afirmación, surgen inmediatamente dos reacciones extremas. Una es la de quienes, en un alarde de pretendida lógica, arguyen que esa misma afirmación ha de hallarse mediada, y que por tanto se hace desde algo previo a ellas misma, que habrá que dar por inmediato. Por tanto, hay conocimientos primarios y elementales, que resulta preciso aceptar como verdaderos, porque en caso contrario caeríamos en un regreso infinito.

De este modo, consideran salvado el edificio del conocimiento. En los antípodas se hallan aquellos otros que concluyen que la verdad resulta

imposible y con ella la tarea de la filosofía. No en vano estamos en la época de la crisis de la razón, la muerte de la metafísica y el pensamiento débil.

Zubiri ha sido de los pocos pensadores que ha sido capaz de afirmar el carácter mediado de todo conocimiento humano, incluso del más elemental, sin por ello quemar las naves de la filosofía y pasarse al puro convencionalismo. Hay algo factual, permanente, a su modo absoluto en el conocimiento humano, pero que no es a su vez conocimiento.

Se trata sólo de un elemento o memento suyo que Zubiri ha bautizado con el nombre de "formalidad". Todo contenido mental está mediado, pero en el conocimiento, o como Zubiri prefiere decir, en la intelección, hay algo inmediato, condición de posibilidad de todo lo demás, eso que llama "formalidad de realidad".

No hay formalidad sin contenido, pero, así como la formalidad es inmediata, consiste en mera actualización, todos los contenidos están por necesidad mediados. [...]

La mayor parte de nuestras ideas y opiniones se hallan sesgadas por múltiples prejuicios. Esto, que pasa en la vida cotidiana, ocurre también en filosofía. Y lo grave es que los prejuicios de los filósofos acaban convirtiéndose en cultura y gravitando como pesadas losas sobre el común de los mortales. De ahí la importancia de esa higiene mental básica que cabe llamar higiene filosófica.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 24-26]

## LA NOOLOGÍA – LA INTELIGENCIA SENTIENTE

---

Todos los miembros del Seminario Xavier Zubiri han trabajado *Sobre la esencia* y consideran una seria laguna del libro el que no estén explicitadas sus bases epistemológicas. A fin de aclarar este punto, el grupo ha estudiado durante dos años el único texto publicado sobre la cuestión: "Notas sobre la inteligencia humana". Pero las páginas del artículo de *Asclepio* no daban de sí una teoría entera de la inteligencia. Se ocupaban solo de su inicio. De ahí que su análisis resultara ser tan frustrante.

En *Sobre la esencia* no es fácil sustraerse a la idea de que se transgrede el principio básico de toda la producción filosófica moderna desde los tiempos de Kant: no puede hacerse filosofía sin antes haber justificado su posibilidad, no es posible escribir un libro de metafísica sin haber escrito previamente otro de teoría del conocimiento.

No obstante, Zubiri ya había insistido muchas veces que esta prioridad de la teoría del conocimiento es otro prejuicio. Si conceder prioridad a la realidad sobre la inteligencia da lugar a la aparición del ancestral realismo ingenuo, la concesión de prioridad a la inteligencia sobre la realidad cae en lo que Zubiri llama subjetivismo ingenuo. Ambas posturas, que recorren casi toda la historia de la filosofía, son para Zubiri idealismos conceptistas ante los que él intenta abrir una nueva vía. Intelección de la realidad e

intelección de la propia actividad intelectual son procesos simultáneos, no hay prioridad temporal ni formal de uno sobre otro.

En diciembre de 1980, se publica *Inteligencia sentiente*. Zubiri lo concibe como un libro autosuficiente, pues no está seguro de poder escribir los otros dos volúmenes –*Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*– que deberían constituir la obra completa bajo aquel primer título. Este es el motivo de que la primera edición se titule simplemente *Inteligencia sentiente* y no *Inteligencia y realidad*. Los tres tomos de la trilogía no son homogéneos. Zubiri no tenía en mente todavía los resultados concretos a los que iba a llegar cuando escribiera las otras dos partes. Una vez terminados los tres volúmenes, *Inteligencia y realidad* se convirtió en el subtítulo del primer volumen, e *Inteligencia sentiente* es el título de los tres volúmenes, es decir, de la *Trilogía sobre la inteligencia*.

«Antes de elaborar cualquier teoría sobre por qué comprendemos o entendemos las cosas, Zubiri quiere analizar el acto mismo en que aprehendemos cualquier cosa o nos aprehendemos a nosotros mismos. Sólo describiendo unos hechos positivos aprehensibles por cualquiera podemos sentar las bases para un verdadero y mínimo punto de encuentro entre los hombres.

En el primer volumen, *Inteligencia y realidad*, Zubiri remarca la permanencia de un prejuicio básico a lo largo de la historia: la contraposición entre sentir e inteligir. De acuerdo con su análisis, esta distinción casi nunca cuestionada entre sentir e inteligir es, cuando menos, una construcción teórica. Si aplazamos las explicaciones técnicas y nos demoramos en una descripción de cualquiera de las cosas que sentimos en un determinado instante, lo que sentimos son determinados contenidos muy concretos y cambiantes: el color blanco de la taza, el sonido estridente de una bocina, la dureza de una piedra, nuestra mano escribiendo. Todo esto lo sentimos de una determinada forma. Cada cosa se presenta como algo que “de suyo” tiene unas u otras cualidades. Todo lo sentido es sentido como algo “otro” que el acto mismo en que lo sentimos. Es el momento que ZUBIRI llama “de realidad”. Es decir, no se nos presentan las cosas como si nosotros les estuviéramos poniendo determinadas cualidades, ni tampoco como si fueran el reflejo de algo que permanece fuera de nuestras impresiones. Cuando introduzco un palo en un arroyo de aguas limpias lo que veo inmediatamente es un palo torcido. Imaginemos que es la primera vez que lo hago. La curiosidad me llevará a preguntarme si el agua lo ha torcido, pero mis repetidos ensayos acabarán negando la hipótesis y estableciendo que el palo se mantiene recto en la realidad y que su arqueado es un efecto óptico.

Antes de introducirnos en teoría filosóficas de cualquier otra índole, hay que conceder que las cosas nos aparecen como radicalmente distintas e independientes de nuestros actos. En el sentir mismo, que por eso es un sentir intelectual, los contenidos de las cosas: el palo en el arroyo, el dolor de muelas, el hambre del estómago, la luz de las estrellas, se presentan en

una alteridad radical. Si son efectivamente como las veo y siento, si tienen consistencia al margen de la aprehensión, si son sólo un sueño o una alucinación es algo que habrá que examinar ulteriormente. Las alucinaciones no tienen un referente externo, pero sería un error decir que no son reales en la aprehensión. Los psiquiatras distinguen perfectamente entre lo que es una alucinación real y una alucinación simulada o ficticia. Por eso tratan al esquizofrénico como tal, y no como simulador.

A este carácter es lo que Zubiri llama "realidad". La realidad no es una magna entidad de la que todas las cosas forman parte; no es algo vaporoso y etéreo que flota sobre todas ellas, sino algo diminuto y aparentemente insignificante, un carácter de cualquier cosa aprehendida. Empieza por no haber esto que normalmente entendemos por "realidad": que las cosas existen *fuera* de nuestras aprehensiones. Lo que hay es una alteridad con un contenido o determinadas notas: este color, este sabor, este sonido, este dolor. Pero esa alteridad, ese carácter "de suyo" que posee la más nimia de las notas aprehendidas, no está constreñida a ningún contenido particular. La realidad es sentida como una apertura, como una dimensión que trasciende el contenido de cada cosa. Esta descripción no tiene nada que ver con el realismo metafísico. El uso técnico que hace Zubiri del término realidad como "reidad" o simple ser "de suyo", y su uso común en la historia de la filosofía, dan pie a continuos malentendidos. El realismo metafísico es propiamente pre-fenomenológico y pre-crítico, mientras que la conceptualización de Zubiri es pos-fenomenológica y pos-crítica.

La "reidad" es la realidad, pero sólo en tanto que aprehendida, es decir, en tanto que actualizada en la aprehensión. La razón intentará decirnos qué es la "reidad" allende la aprehensión, es decir, la realidad (IRE, p. 57). Con mucha propiedad Diego Gracia ha dicho: "La diferencia entre reidad y realidad es enorme, ya que no podemos aprehender más que lo que tiene carácter sensible, pero sí podemos conocer racionalmente cosas no sensibles. Por ejemplo, si la razón nos permite acceder a Dios, entonces lo tenemos que conceptual en términos de realidad, lo que obliga a ampliar el ámbito de la realidad no sólo en el orden de las cosas sensibles, sino también al de las inteligibles. Dios no sería, en este caso, reidad, pero sí realidad" (Diego Gracia, *Biografía intelectual de X. Zubiri*).

La idea central de Zubiri en su *Trilogía* es que la intelección humana es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Dentro de todo acto intelectual, Zubiri distingue tres modos de actualización de las cosas, a los que denomina aprehensión primordial de realidad, logos y razón.

La aprehensión primordial nos instala en la realidad como en una isla bordeada por un peligroso mar en el que toda navegación marcha hacia lo desconocido y quizás radicalmente incognoscible. Si es verdad que el mar no está cerrado, sino abierto ante nuestra aprehensión, también lo es que no podemos navegar por él con plena seguridad y a salvo de posibles naufragios.

Zubiri se hace fuerte en esta isla delimitada por nuestra aprehensión ante de emprender una singladura por el océano. La aprehensión primordial es inefable, es "lo místico", pero puede intentar describirse mediante el lenguaje. Diego Gracia ha señalado que a Wittgenstein la teoría de las paradojas del lenguaje le llevó a pensar que el decir algo sobre lo que no se puede decir (lo místico) es una paradoja más; sin embargo, para Zubiri no es que la descripción de "lo místico" sea en sí una paradoja, sino que hay paradojas en su descripción siempre imperfecta, que es cosa muy distinta.

A partir de esta luz que se hace en nosotros, desde un poder que nos precede, comienza la gran aventura de nuestra vida, donde nos jugamos nuestro destino. Esta asombrosa e inquietante apertura es la fuente prístina de donde surgen dos grandes incógnitos. Aquel que nos arrastra hacia la alteridad del mundo, y aquel que nos sumerge en el misterio de nosotros mismos.

Las explicaciones metafísicas, científicas, psicológicas o de cualquier índole, siempre necesarias, nunca podrán colmar esas dos grandes brechas.» [Corominas/Vicens, 2006, p. 692-694]

## LA INTUICIÓN

---

«Si no siempre, sí casi siempre, la filosofía clásica ha solido contraponer aprehensión y evidencia. Esta contraposición suele designarse usualmente con dos términos: intuicionismo y racionalismo, significando con ello que se trata de una contraposición entre dos formas de conocimiento de lo real: la intuición y el concepto.» [X. Zubiri]



«Para Zubiri el logos es intraaprehensivo, pero no es constitutivo sino construcción. No hay intuición sino aprehensión. La aprehensión consta de dos momentos, el "primordial" y el de "logos". El primero consiste en "mera actualización" y el segundo en "libre creación".

Inmediato, y por consiguiente intuitivo, no podría llamarse más que al primero, pero este no da conocimiento, a diferencia de lo que sí sucede en la intuición husserliana. Precisamente porque no hay intuición categorial sino mera aprehensión primordial, tampoco cabe hablar de constitución, como hace el último Husserl, sino de construcción.

Dentro de la aprehensión, y por tanto una vez puesto entre paréntesis todo lo demás, no hay una intuición categorial que vaya constituyendo el mundo de las esencias puras, sino un proceso constructivo.

La descripción de puro fenómeno, tal como la presente la fenomenología, tiene ya contenido, es conocimiento en algún sentido, y en tanto que tal resultado de una construcción.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 315]

## REALIDAD Y SER

---

«Las cosas no empiezan por ser entes. Tanto menos cuanto que no está demostrado en ninguna parte que toda inteligencia humana tenga un concepto del ser. Y no me refiero a que se sea listo o tonto. No se trata de esto, sino de que no todas las lenguas tienen el verbo ser, y que, al carecer de él, expresan lo que nosotros expresamos con el verbo ser con verbos distintos; lo cual no quiere decir que expresen el mismo concepto por verbos distintos, sino simplemente que no tienen el concepto del ser, que no hablan más que de realidades. (Esto lo dicen los lingüistas, y supongo que es verdad). El orden del ser reposa en una u otra forma sobre el orden de la realidad; y, por consiguiente, la ultimidad a que apunta la transcendentalidad, para ser dimensión transcendental, no es el ser sino simplemente la realidad, ser algo *de suyo*.

Por esto es falso hablar de un *esse reale*, de un ser real; de lo que hay que hablar es de una *realitas in essendi*, de la realidad en ser. Lo cual quiere decir que no siempre la realidad está en ser –esto habrá que esclarecerlo en su momento–, por lo que es menester decir de esa realidad, de la realidad en cuanto tal, que es una formalidad. Ésta es la cuestión que nos lleva a tratar de una manera un poco más precisa un segundo punto: Qué es en sí mismo el orden transcendental.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 89-90]



«Leibniz es la versión más exagerada o extrema de la teoría de la sustancia defendida secularmente en filosofía. De ahí su importancia. Es un buen ejemplo de lo que el racionalismo inveterado de la filosofía ha entendido por realidad. La realidad es una mónada, y la mónada es la unidad de notas perfecta y autosuficiente en su propia línea. Por eso cada mónada es la representación de todo el universo en una perspectiva particular, la de la propia mónada de que se trate.

Mi impresión es que todos tendemos a entender los conceptos de “realidad” y de “cosa” de este modo, de forma más o menos leibniziana, y que eso dificulta, cuando no impide comprender el sentido de algunas de las tesis básicas de la filosofía de Zubiri, probablemente de su núcleo más importante. Porque ese núcleo está contenido, a mi modo de ver, por dos afirmaciones.

Primera, que la realidad no es esencia ni sustancia que se aprehende por intuición, sea esta sensible o intelectual, sino que la realidad es mera formalidad de lo dado en la aprehensión sentiente en tanto que dado en ella.

Segunda, que eso formalmente dado no es nunca la esencia, sino lo que Zubiri llama “en propio” o “de suyo” o “sustantividad”, que es la cosa aprehendida, pero no como “tal” cosa aprehendida (de ser esto así volveríamos de nuevo al intuicionismo), sino como formalmente “real”.

Esta diferencia es importante, porque si la aprehensión primordial aprehendiera el contenido en tanto que tal contenido, se trataría de una teoría intuicionista más, como tantas otras que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía. El "de suyo" o "en propio" es la cosa, la cosa en sus notas, pero no en tanto que notas específicas o talitativas, sino en tanto que formalmente "reales". Esto es lo que obliga a Zubiri a distinguir entre "formalidad" y "contenido".

En la aprehensión primordial se nos actualiza la cosa, y por tanto sus notas, pero no en tanto que contenido sino en tanto que formalmente reales. Solo eso es "mera actualidad". El contenido no está "meramente actualizado". Si el contenido estuviera "meramente actualizado", nos hallaríamos de nuevo ante un intuicionismo, fuera del tipo que fuera.

La aprehensión de las notas como reales, o, dicho de otro modo, el carácter formalmente real de las notas y del sistema de notas, está dado en aprehensión del contenido de las notas en tanto que tal contenido, si se prefiere, el contenido del contenido, o el contenido como tal contenido, ni está meramente actualizado, ni hay verdad real de él. Lo contrario es entender a Zubiri desde categorías que no son las suyas, y que he tratado de representar paradigmáticamente en la obra de Leibniz.

A partir de aquí, tiene sentido que Zubiri rechazara el término "sustancia" y lo sustituyera por el de "sustantividad". La mónada es una sustancia, pero no cabe identificarla con lo que Zubiri llama "de suyo" o "en propio", a pesar de que a primera vista parecen cosas sinónimas. Ahí está el error al que inducen expresiones ambiguas, como la que define la sustantividad como "conjunto clausurado y cíclico de notas", o como lo que "es independiente del medio y tiene control específico sobre él, o también como "suficiencia constitucional". Todas estas definiciones ponen en parangón formalidad y contenido, de tal modo que aprehensión acaba identificándose con intuición (tanto de formalidad como de contenidos), lo que hace de la sustantividad otro tipo de sustancialidad o una teoría más de la sustancialidad de las cosas.

No hay duda de que *Sobre la esencia* da pie a esta interpretación. Pero no es eso lo que dice la trilogía sobre la inteligencia. Si la sustancialidad primordialmente aprehendida se entiende no como "formalidad" sino también como "contenido, no hay modo de evitar su concepción como "mónada". Pero si, como Zubiri repite una y otra vez en la trilogía, realidad es pura formalidad de lo aprehendido en tanto que aprehendido, y a eso es precisamente a lo que llamamos sustantividad, hay que concluir que la sustantividad no es otra cosa que el "de suyo" o "en propio" de lo aprehendido en tanto que aprehendido. [...]

La elaboración del contenido en tanto que contenido no es tarea propia de la aprehensión primordial de realidad sino del logos. Confundir aprehensión primordial y logos es logificar la inteligencia. [...]

Si la formalidad y contenido son parte de la aprehensión primordial, aunque de distinta manera, la cuestión está en saber cuál es esa manera. En el caso de la formalidad, la respuesta es clara: se trata de "mera actualización", donde "mera" significa que está actualizada y nada más, de tal modo que no hay nada ulterior que se añada a ella. Por el contrario, en el caso del contenido se trata de actualización, pero no de "mera", lo que significa que aquí sí hay proceso ulterior, que ya no consistiría en "actualización" sino en "libre creación" (IL 94ss).» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 347-349]

### **LOS MODOS DE INTELECCIÓN SENTIENTE: APREHENSIÓN PRIMORDIAL, LOGOS Y RAZÓN**

---

La formalidad de realidad solo concierne a la formalidad de lo aprehendido como algo *de suyo*, no a lo que la cosa es "en realidad" (logos) y menos todavía a lo que la cosa es "en la realidad" (razón).

•

«Hay tres actualizaciones intelectivas de una misma realidad: a) la actualización intelectual de la cosa como real: la aprehensión primordial de realidad; b) la actualización intelectual de lo que la cosa real es realmente: la intelección modal en logos y razón; c) la actualización intelectual de la misma cosa real (ya aprehendida en aprehensión primordial), pero incorporando modalmente a ella lo que se ha actualizado en la intelección (logos y razón) de lo que realmente es: la comprensión. Comprender es aprehender lo real desde lo que realmente es. Es inteligir cómo la estructura de la cosa está determinada desde lo que realmente es. Es justo el acto de intelección unitaria y modal.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 332]

•

El sentido no es objeto de la aprehensión primordial, sino del logos (IRE, 277).

«Toda aprehensión primordial de lo real es siempre verdad, es verdad real. No hay error posible en lo aprehendido primordialmente en cuanto tal. Lo así aprehendido es siempre real, aunque no lo sea más que en la aprehensión misma, pero en ella es efectivamente real. De ahí que sea falso decir que lo así aprendido es una *representación* mía.» [IL, 258]

•

«El modo primario de actualización de lo real es actualizarlo en y por sí mismo. Y esta actualización es su verdad real. Esta realidad de lo realmente verdadero está campalmente abierta, y entonces puede estar actualizada en dos intelecciones: la actualidad de lo real en y por sí mismo, y la actualidad campal de esto real "entre" otras realidades. Esta segunda actualización de lo real es pues real, pero su verdad ya no es verdad real

sino lo que llamo verdad dual. Es la verdad propia del logos, de la afirmación.» [IL, 258-259]

«Discernir, definir y demostrar no son tres intelecciones adecuadamente distintas, sino que son tan solo tres modos de inteligir lo que algo es realmente.» [IRA, 350]

«No es, pues, la vida lo que nos fuerza a pensar, sino que es la inteligencia la que nos fuerza a vivir pensando. En definitiva, porque el pensar lo es de una inteligencia sentiente, que como tal es *fluente y corriente*, lo que hace formalmente la razón es discurrir; la inteligencia humana no es discursiva porque razona, sino que razona porque es discursiva.» [HV, 185]

«La razón tiene su orto, su origen en las cosas, pero en las cosas ya previamente inteligidas como reales. Este es el momento más hondo de la razón. Solo en la medida en que la mera intelección no entiende suficientemente las cosas, solo en esta medida dan las cosas que pensar. Y el pensar entiende la razón de este "dar". La razón está siempre subordinada a la intelección primaria.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 83]



«La estructura básica de la intelección, de la mera actualización de la realidad de algo tiene un preciso carácter. Porque para que puede hablarse de lo que algo es "en realidad", la cosa tiene que estar ya aprehendida "como real" en y por sí misma. Lo cual significa que esta aprehensión de la cosa real como algo, previo a su modalización ulterior, constituye a su vez un modo propio y primario de intelección. Es justo lo que llamo *aprehensión primordial de realidad*. La intelección de lo que es algo "en realidad" es, pues, una modalización de la intelección de lo que ese algo es "como realidad".

Respecto de esta aprehensión primordial, los otros modos de intelección son por esto no primordiales sino *ulteriores*. Ulterior procede de un vocablo latino sumamente arcaico *uls* que significa *trans*. Solo sobrevive en el positivo *ultra*, en el comparativo *ulterior*, y en el superlativo *ultimus*. No se trata, pues, de "otra" intelección sino de un modo distinto de la misma intelección. Es la primera intelección misma, pero ulteriorizada, por así decirlo.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980/1991, p. 255-256]



«En la *aprehensión primordial* o nuda intelección sentiente, la inteligencia sentiente siente la realidad en sí y por sí en impresión como *formalidad* de lo sentido. An la intelección campal [logos] de lo real que culmina en la *afirmación*, la inteligencia tiene la impresión de realidad de una cosa entre otras, y la formalidad sentido cobra entonces el carácter de campo como *medio* de intelección. Pero en la *razón*, la inteligencia tiene la impresión de

realidad, la formalidad, como *medura* de lo real allende el campo en profundidad. [...]

En la primordial impresión de realidad, la inteligencia siente la realidad como nuda formalidad, en la afirmación, la inteligencia siente la impresión de realidad como un medio de intelección de lo real; en la razón, la inteligencia siente la impresión de realidad como medida o fundamento de la realidad allende el campo. Son tres modos o formas de impresión de realidad.» [IRA, 87-88]



«El modo es pura formalidad, y tal es lo que Zubiri entiende por "realidad", a diferencia de todo tipo de realismo antiguo y moderno. La realidad no se define por los contenidos sino por la formalidad. Realidad es el modo como se actualizan las cosas a la inteligencia sentiente. Se le actualizan como "de suyo" o "en propio", en vez de que se actualizan como "en sí" (realismo ingenuo" o como "en mí" (subjetivismo ingenuo). Realidad para Zubiri es mera formalidad. Lo que define la realidad como realidad no es el contenido sino la formalidad. Los contenidos de lo aprehendido van variando en los tres momentos o modos de la intelección sentiente: el de la aprehensión primordial, el del logos y el de razón, pero la formalidad permanece idéntica. Lo que hace que los contenidos sean reales es la formalidad, no los propios contenidos. Y estos no sabemos nunca muy bien cómo son reales o en qué consiste su realidad. Por eso hay una marcha desde la aprehensión primordial hasta la razón, pasando por el logos. Si los contenidos estuvieran claros desde el primer momento, si se dieran plenamente en la aprehensión primordial, no serían necesarios ni el logos ni la razón.

En la aprehensión primordial hay contenidos, de igual modo que en el logos y en la razón, bien que en cada uno de esos momentos los contenidos cobran caracteres propios. La cuestión está en saber cómo son los contenidos en cada uno de esos momentos o modos de intelección sentiente.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 370 ss]



«Pero la aprehensión primordial tiene entidad propia, previa a cualquier decir sobre ella. Esa entidad propia se la da su carácter formal, que Zubiri recibe de Aristóteles, el ser "actualización". La verdad de la aprehensión primordial viene dada por la mera actualización de la cosa en la inteligencia. No es la verdad del logos sino otra previa y fundamento suyo. Aquí no cabe la hermenéutica. La aprehensión primordial es previa a toda hermenéutica. Es hermenéutica la descripción de la aprehensión primordial, y el propio constructo llama aprehensión primordial, pero no el acto mismo de aprehensión primordial, la actualización impresiva de la realidad.

Este es el punto concreto en que Zubiri se aparta de Heidegger. Para esta la propia aprehensión primordial es ya logos, y por tanto tiene carácter

hermenéutico. Para Zubiri, por el contrario, la aprehensión primordial es un dato primario del que no cabe dudar como dato, y que en tanto que tal es previo a toda interpretación y a todo logos, aunque todo lo que digamos sobre ella, incluida la propia teoría de la aprehensión primordial, sea ya logos. Se trata de una diferencia sutil, de puro matiz, que permite precisar el estatuto de este momento primario y fundamental de la intelección humana.

Veamos en qué consiste el matiz. La aprehensión primordial, dice Zubiri, no consiste formalmente en comprensión sino en actualización. El punto fundamental está en el adverbio "formalmente". También Heidegger considera que hay algo así como un dato primario que nos viene actualizado. Pero Heidegger considera que el pensar consiste "formalmente", en comprensión, en tanto que Zubiri afirma que la intelección consiste "formalmente" en actualización. Por supuesto que se trata de una actualización imperfecta, incompleta, que no desvela la cosa en su totalidad. Por eso lanza a la inteligencia hacia otros modos de actualización distintos de la aprehensión primordial y ulteriores a ella, el logos y la razón. El primero, el logos, permite actualizar las cosas en el campo del "entre", unas entre otras, y de este modo juzgarlas, etc. El logos es "descriptivo". En Zubiri es descripción todo lo que se puede decir sobre las cosas desde dentro de la propia aprehensión, sin salir de ella, y por tanto una vez que hemos puesto entre paréntesis todo lo que se halla allende la aprehensión, y por ello mismo inefable. La actualización del logos ya no es "mera" sino "creativa", "construida", y por eso es "descripción".

Zubiri piensa que hay un tercer modo de actualización, el racional, el propio de la razón. Esta actualización ya no es descriptiva sino "explicativa". Es explicación toda actualización de la cosa desde su fundamento en el mundo, que busca el podría ser de la cosa en la realidad del mundo.

La actualización tiene, pues, tres niveles, el de "mera" actualización, el de "descripción" y el de "explicación". Al conjunto de todos ellos es a lo que Zubiri llama "comprensión".» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 273-275]



«Zubiri, como Husserl, tiene que comenzar haciendo una *epoché* [transliterado a veces también como epojé o epokhe: 'suspensión', 'estado mental de suspensión de juicio']: la realidad de las cosas, su "en sí" se pone entre paréntesis. Zubiri parte del análisis de lo aprehendido en tanto que aprehendido, una vez reducido todo lo demás, lo que pueda haber allende la aprehensión, incluida la realidad de las cosas y la del propio sujeto.

En la aprehensión primordial de realidad la cosa es actualizada en su actualidad talitativa [condición de ser tal, con las determinaciones que caracterizan a alguien o algo] y en su actualidad trascendental [que se aplica a todas las cosas]. Toda cosa es actualmente "más" que su mera talidad. Ese más es la trascendentalidad, el orden trascendental. La cosa no

sólo es "más" sino también es "hacia". La actualización intelectual es dinámica, y se abre a actualizaciones de nuevas cosas, a nuevos tipos de actualización de la misma cosa. En es el "hacia". La actualización propia de la aprehensión primordial no agota del todo la cosa, no la actualiza completamente. Y como la intelección no consiste más que en actualización, y busca la actualización plena, la misma deficiencia de la actualización primordial lanza hacia nuevos modos de actualización: los propios del *lógos* y de la razón. La propia aprehensión primordial lanza allende ella misma, en busca de lo que sea la realidad allende la aprehensión, y por tanto una vez anulada la *epoché*, rotos los paréntesis.

La aprehensión primordial no es el único modo de actualización intelectual. Hay otros que están, precisamente, posibilitados por ella, y por tanto hacia los que se abre y a los que lanza. Hay un modo ulterior de actualización intelectual que es el *lógos*, la intelección de las cosas en el campo de realidad propio de la aprehensión. Y hay, finalmente, el modo de actualización intelectual de las cosas que Zubiri llama "razón", la intelección de las cosas allende la aprehensión, en el mundo; por tanto, una vez suspendida la *epoché*.

El problema de Husserl era que no podía hablar del fundamento de la propia *epoché* más que desde dentro de ella misma, lo que le llevó a un completo idealismo. En Zubiri la actualización es una, la actualización de la realidad como "de suyo" y esa actualización permanece idéntica a lo largo de todos los modos de intelección: el compacto, el propio de la aprehensión primordial, el dualizado del *lógos* y el mundializado de la razón. Los modos lo son sólo del contenido, no de la formalidad. La actualidad permanece idéntica a todo lo largo del proceso intelectual, y lo que va cambiando son los modos. Si el *lógos* es la actualización de los contenidos de la realidad en la inteligencia (en la aprehensión), la razón es la actualización de los contenidos de la inteligencia (procedentes del *lógos*) en la realidad del mundo (allende la aprehensión). No tiene por qué haber cesura irrebalsable entre el mundo natural y el mundo reducido. Son un mismo mundo, bien que en dos momentos.

No hay que perder de vista que para Zubiri la intelección es actualización, tanto en el modo de aprehensión primordial ("mera" actualización), como en el de *lógos* (actualización "campal") y en el de razón (actualización "mundanal").

La mente humana no es una caja negra con un programa interno, constituido por las leyes de la lógica, como han pensado los racionalistas. [*Black Box* es una metáfora para designar aquel elemento estructural de un modelo abstracto sobre el funcionamiento de un sistema que se halla entre la entrada (input) y la salida (output). Se utiliza en psicología para señalar aquel componente que se encuentra entre el estímulo y la respuesta (conducta).]

La mente humana no consiste en otra cosa que en actualización. Los principios de la lógica, el de identidad, el de contradicción, no son primariamente de la mente sino de la realidad. Surgen en la mente como consecuencia de la actualización de la realidad. De ahí que para Zubiri la mente deba concebirse como actualización. En ella no hay nada más. Todo, incluida la lógica, las matemáticas, procede de la realidad y tiene su fundamento en ella. Para Zubiri la matemática no es un puro proceso analítico, sino construcción a partir de la realidad. Lo mismo sucede con la lógica. La intelección no es más que actualización. Lo que sucede es que esa actualización no es plena en aprehensión primordial y por tanto obliga a la búsqueda de más actualizaciones, mediante los procesos de construcción del logos y de la razón. Pero las reglas de la construcción parten también de la actualización de la realidad. El *lógos* y la razón no son sino modos de actualización a distancia.

En Zubiri no hay lugar, pues, para los llamados juicios analíticos, entendidos al modo clásico. No es que éstos no existan, es que no pueden tener la función ontológica que les concedió siempre el racionalismo. [Las proposiciones analíticas son aquellas cuyo valor de verdad puede ser determinado en virtud del significado de los términos involucrados, y las proposiciones sintéticas son aquellas que, para determinar su valor de verdad, requieren algún tipo de contrastación empírica.]

Tales son los tres modos de actualización intelectual. La actualización básica es la de la aprehensión primordial de la realidad, pero los otros [logos y razón] también son modos, bien que ulteriores, de actualización. Entre unos y otros hay una distancia similar a la que el fenomenólogo establece entre "intuición", "descripción" y "explicación". La aprehensión primordial es intuitiva, si resulta posible abstraer de este concepto la actualización de contenidos; el logos es descriptivo y la razón es explicativa. Todos son modos de actualización, por lo que no tiene sentido la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos, o entre verdades de razón y verdades de hecho. Para Zubiri la verdad lo es siempre y sólo de la actualización, y por tanto no es posible hablar de verdades de hecho o de razón. Todas son de algún modo de hecho, y todas son también de algún modo intelectivas. Decir que las verdades matemáticas son analíticas es para Zubiri un dislate, porque la construcción matemática es siempre y necesariamente construcción de realidad, y por tanto nunca es puramente analítica o de mera razón.

Lo que puede distinguirse es entre formalidad y contenido, o entre verdad formal y verdad de contenido. Las verdades formales son reales y no puramente racionales. Esta es la diferencia entre el formalismo zubiriano y el formalismo kantiano o el formalismo lógico. La verdad lo es siempre y sólo de la actualización. Sí sucede que en la actualización hay forma y contenido, razón por la cual las verdades son o formales o de contenido. Esto plantea sobre nuevas bases todo el edificio de la lógica y la teoría del conocimiento.

Tanto la realidad como la intelección consisten en actualización. El término fundamental de toda la filosofía de Zubiri es el de "actualidad". Su obra entera es el intento de aplicación sistemática de este concepto a los distintos campos del pensamiento. Uno de esos es el de la religión. Toda la teología de Zubiri puede resumirse en esta idea: la religión consiste en actualización, en la actualidad de Dios al hombre y del hombre a Dios. Eso es lo que Zubiri denominó "la dimensión teologal". La religión no consiste primariamente en ritos o dogmas, sino en actualidad, que toma la forma de "experiencia". La historia del ser humano en general, y sobre todo la historia de las religiones, es la expresión de esa experiencia, de esa actualidad.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 626-628]



«Lo que puede distinguirse es entre formalidad y contenido, o entre verdad formal y verdad de contenido. Las verdades formales son reales y no puramente racionales. Esta es la diferencia entre el formalismo zubiriano y el formalismo kantiano o el formalismo lógico. La verdad lo es siempre y sólo de la actualización. Sí sucede que en la actualización hay forma y contenido, razón por la cual las verdades son o formales o de contenido. Esto plantea sobre nuevas bases todo el edificio de la lógica y la teoría del conocimiento.

Tanto la realidad como la intelección consisten en actualización. El término fundamental de toda la filosofía de Zubiri es el de "actualidad". Su obra entera es el intento de aplicación sistemática de este concepto a los distintos campos del pensamiento. Uno de esos es el de la religión.

Toda la teología de Zubiri puede resumirse en esta idea: la religión consiste en actualización, en la actualidad de Dios al hombre y del hombre a Dios. Eso es lo que Zubiri denominó "la dimensión teologal". La religión no consiste primariamente en ritos o dogmas, sino en actualidad, que toma la forma de "experiencia". La historia del ser humano en general, y sobre todo la historia de las religiones, es la expresión de esa experiencia, de esa actualidad.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 628]

## INGELIGIR Y COMPRENDER

---

«Comprender no es sinónimo de inteligir, comprender es sólo un modo de inteligir. Hay millones de cosas que aprehendo intelectivamente, esto es, que aprehendo como reales, pero que no comprendo. Sin intelección no comprensiva.

Comprensión no es, pues, ni ciencia comprensora, ni comprensión nocional, ni interpretación de sentido. Es un modo especial de inteligir. Y entonces hemos de preguntarnos qué es comprender.

En la comprensión se vuelve a aprehender una cosa ya aprehendida como real, a la luz de lo que hemos aprehendido que ella realmente es. Hay, pues, tres actualizaciones intelectivas de una misma realidad. En primer lugar, la actualización intelectual de la cosa como real: la aprehensión primordial de realidad.

En segundo lugar, la actualización intelectual de lo que la cosa real es realmente: la intelección modal en logos y razón.

Finalmente, en tercer lugar, la actualización intelectual de la misma cosa real (ya aprehendida en aprehensión primordial), pero incorporando modalmente a ella lo que se ha actualizado en la intelección (logos y razón) de lo que realmente es.

Esta tercera actualización es la comprensión. Comprender es aprehender lo real desde lo que realmente es. Es inteligir cómo la estructura de la cosa está determinada desde lo que realmente es. Es justo el acto de intelección unitaria y modal.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 332]

## INTELECCIÓN E HIPERFORMALIZACIÓN

---

«Aprehender la realidad no es solo un acto exclusivo y elemental de la inteligencia, sino que es su *acto radical*. El hombre es un animal hiperformalizado. La autonomización en que la formalización consiste se ha trocado en el hombre en hiperautonomización, es decir, se ha trocado de signo en realidad. Con lo cual, el elenco de posibles respuestas adecuadas a un estímulo es tan grande que la respuesta queda prácticamente indeterminada.

Esto significa que en el hombre sus estructuras sentientes ya no le aseguran la respuesta adecuada. Es decir, la unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta, quedaría quebrada si el hombre no pudiera aprehender los estímulos de una manera nueva.

Cuando los estímulos no son suficientes para responder adecuadamente, el hombre suspende, por así decirlo, su respuesta, y sin abandonar el estímulo, sino más bien conservándolo, lo 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 la superación de la estimulidad, en el momento de aprehender algo como real al suspender el puro sentir.

Por tanto, la aprehensión de realidad es el cacto exclusivo, es el acto elemental, y es el acto radical y primario de inteligir; es decir, la aprehensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del inteligir.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980/1991, p. 77-78]

## INTELECCIONISMO Y NO INTELECTUALISMO

---

«El término "intelecționismo" es muy tardío en la obra de Zubiri, pero no así el término "inteligencia" o "intelecțion". Cualquiera que se acerque a su obra comprobará más pronto que tarde que la "inteligencia", o si se prefiere, la "intelecțion", es uno de los conceptos centrales de su filosofía, mucho más central que el término "sentimiento" o "volición". Esa centralidad fácilmente lleva a pensar, ante todo, (a) que "intelecțion" y "razón" se identifican y, consecuentemente, (b) que siempre hay una primacía de la intelecțion como razón sobre la volición y el sentimiento. Sin embargo, Zubiri negó firmemente ambas tesis. En primer lugar, no toda intelecțion es razón, sino que la razón es tan solo un modo de intelecțion, por tanto, un modo de intelecțion entre otros, Aprehensión primordial y logos también son intelecțion, y sin embargo no son razón.

En segundo lugar, la razón no tiene primacía sobre la volición o el sentimiento. Como la razón no es algo primario, la primacía sobre el sentimiento y la volición no corresponde a la razón sino a la intelecțion. Lo contrario llevaría a hablar de nuevo de "intelectualismo". De ahí que frente al "intelectualismo" clásico Zubiri oponga su llamado "intelecționismo". El Intelecționismo afirma que no es la razón sino la intelecțion el determinante de las demás estructuras específicamente humanas, es decir, del sentimiento y de la volición. Con total contundencia así lo afirma Zubiri en IRE 283-284.

Por lo tanto, intelectualismo sería que los conceptos determinaran el sentimiento y la volición, mientras que intelecționismo es que esa determinación no corresponde a los conceptos, sino a la aprehensión de realidad, es decir, a la impresión de realidad. La expresión "impresión de realidad" es, pues, el fundamento de esta determinación intelectual y, consecuentemente, sobre ella recae todo el análisis de este problema.» [Pose Varela, Carlos A.: "Intelecțion, sentimiento, valor", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 282-283]



«En el primer volumen de la Trilogía, Zubiri comienza analizando el acto de aprehensión humana en su dimensión primordial, es decir, el acto del mero darse cuenta de que las cosas "están presentes" a la conciencia. A este acto llama "intelecțion", y al hecho de que las cosas estén presentes, "actualidad". La actualidad lo es siempre de la "impresión de realidad". Esta impresión de realidad tiene siempre una estructura, que es la estructura de la "intelecțion sentiente". Zubiri la analiza primordialmente. Y una vez completa este análisis primordial, la propia descripción le abre a dos dimensiones aprehensivas más: el sentimiento y la voluntad. A esto llama finalmente "intelecționismo". Pero intelecționismo no significa ahora que la intelecțion determina el sentimiento y la volición, sino que el sentimiento y la volición son dimensiones también arraigadas en la impresión de realidad.

Por tanto, es esta impresión de realidad la que posee toda la riqueza aprehensiva humana. Y si en esa riqueza descubrimos alguna dimensión, no solo cualitativamente “diversa”, sino diversamente “valiosa”, es posible que podamos hablar de un “intelecționismo moral”. [...]

Ante todo, hay una dimensión impresiva en la que se inteligen las cualidades de las cosas. [...] Todos nuestros sentidos nos dan algùn tipo de cualidad. [...] La descripción de estos sentidos es bastante amplia, porque amplio es el mundo de cualidades a las que se refieren. Podemos llamarle, en términos generales, mundo de cualidades perceptivas, a veces llamado también mundo de cualidades de hecho, a todo ese conjunto de afecciones. Se trata siempre de cualidades de las cosas dadas en impresión de realidad.

Pero, además de estas cualidades, hay otras. La impresión de realidad posee una riqueza que no segota en las cualidades de hecho. La intelección impresiva de las cosas nos abre a una dimensión de la realidad no meramente perceptiva. Suele hablarse de estimación. Ello podría ser válido, si con ello no nos refiriéramos únicamente a las cualidades aprendidas por vía emocional, como ha sido usual. Por otro lado, la estimación es un acto bastante complejo; no es un acto primordial. Por eso es preferible seguir hablando de intelección, en el sentido de ser algo dado en impresión de realidad, independientemente de si esa impresión es puramente intelectual o emocional.

El intelecciónismo zubiriano, tal como lo hemos definido, lleva a pensar que las cualidades impresivas son a una intelectivas, emocionales y volitivas, porque intelección, sentimiento y volición son actos sentientes cuyo único término formal es la impresión de realidad. Por tanto, se trata aquí de fijar la atención en una dimensión de la impresión de realidad, no en reducirnos a un acto de intelección sentiente concreto. Esa dimensión nos hace presente un tipo de cualidades no meramente perceptivas, sino valiosas. Es la dimensión del valor de toda impresión de realidad. No es que el valor sea el sobrenombre de una o varias cualidades impresivas de las cosas. Si así fuera, cabría decir que el valor no es más que una cualidad... Antes bien los valores pertenecen a la impresión de realidad, al lado de las cualidades perceptivas. Ambos son fenómenos primarios, impresivamente primarios. Así pareció entenderlo Zubiri cuando, a propósito del sentido del gusto, afirmó:

“En el gusto, la intelección es aprehensión frutiva (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 intelección, como modo de aprehensión de realidad” (IRE 105). Por tanto, al lado del mundo de los hechos tenemos el mundo de los valores. Los valores son tan primariamente inteligidos como los colores. La aprehensión frutiva es un claro ejemplo. No se trata de un acto puramente emocional. Se trata, simplemente, de un modo de intelección sentiente.» [Pose Varela, Carlos A.: “Intelección, sentimiento, valor”, en Pintor-Ramos, A. (coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca, 2009, p. 288-289]

## INTELIGENCIA > LOGOS > RAZÓN > NOERGIA

---

«Desde los tiempos de Aristóteles, el ente pasó por ser algo problemático; necesitaba la operación del νοῦς [noûs], necesitaba captar de alguna manera eso que es el ente, pues no es algo inmediatamente dado sobre lo que fácilmente pueda mostrarse una especulación filosófica. Lo cual nos obliga a retrotraer el problema del *intellectus* al problema del νοῦς [noûs].

La razón no reposa sobre sí misma, sino sobre la inteligencia concipiente; por tanto, sobre una *inteligencia*.

La inteligencia en tanto que concipiente reposa sobre una inteligencia que no tiene que ser necesariamente concipiente, sino que, como decía Aristóteles, es simplemente la aprehensión del ente por el νοῦς [noûs]; y la parte esencial del νοῦς, según nos dice el propio Aristóteles, es el λόγος [lógos] que dice aquello que está aprehendiendo.

La razón remite esencialmente a la conceptualización, la cual, a su vez, está remitiendo a la inteligencia.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 327]



«El hombre es un "animal de realidades"; su conducta no es una reacción mecánica a los estímulos que recibe del medio, sino que se constituye formalmente mediante una "aprehensión de realidad".

En el hombre "sentir" e "inteligir" se dan conjunta y simultáneamente; es la función propia de la "inteligencia sentiente", que le da al hombre realidad como tal.

Este punto de partida es el que permite a Zubiri superar a Husserl, y con ello supera la filosofía de la "conciencia" –que todavía subyace en este pensador–, para dar paso a una radicalidad mayor con el concepto de *noergia*, concebido como "actualización de lo real en cuanto real", añadiendo un elemento determinante a los conceptos de *noesis* y *noema*.

La *noergia* es "fuerza de imposición", que asume en sí la aprehensión humana en cuanto conjunción en unidad de lo sensible y de lo inteligible. A partir de ahí podemos hablar de *Logos*, como reactualización de lo real en plano dual, dual, de donde arrancan lo que intelectivamente llamamos *verdad* o *juicio*.

Ahora bien, del *logos* puede pasarse a la *razón*, que es una manera de trascender la primera aprehensión de realidad, y que nos sitúa en el mundo del pensar.

Pensar y razón son, pues, dos caras de la misma moneda, cuyo carácter formal lo constituye el "conocimiento".» [Abellán, José Luis: "Xavier Zubiri: una meditación desde la posmodernidad", en Gracia, Diego (ed.) *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 21]

## APREHENSIÓN PRIMORDIAL DE REALIDAD

---

«Es de Heidegger la tesis de que *das Dasein*, la existencia humana tiene una *Erschlossenheit*, está abierta a sí misma y a las cosas por algo que es *Seinsverständnis*, la comprensión del ser (*SuZ*, § 18 y § 31, pp. 85 y 147) –dejemos de lado el término *ser*, del que ya hablamos con anterioridad–. Pero ¿es verdad que el hombre está abierto a las cosas primariamente por comprensión?

Toda comprensión es un acto de inteligencia –Heidegger no emplea este vocabulario, pero no importa para el caso–. De esto no hay duda ninguna. Pero no es ese el acto elemental y radical de la inteligencia, que primariamente no aprehende la realidad por vía de comprensión sino en un sentir del que la inteligencia es inteligencia intrínseca y que la convierte, por consiguiente, en inteligencia sentiente.

Ahora bien, lo propio de la inteligencia sentiente, como de todo sentir, es aprehender la cosa en impresión, en este caso en impresión de realidad.

La unidad de esos dos momentos, la impresión y la realidad, constituye la inteligencia sentiente: inteligencia, porque es realidad; sentiente, porque es impresión. Siente el hombre la realidad en su intelección sentiente bajo la forma de impresión de realidad.

Por impresión, pues, y no por comprensión, es como el hombre está primariamente abierto a sí mismo y al resto de las cosas. Esta es la diferencia que hay entre una esencia cerrada y una esencia abierta, entre una esencia que no es más que en sí y una esencia que es apertura.

Ahora bien, uno se puede preguntar en qué relación están esos dos momentos: ¿se trata pura y simplemente de una separación?

Se podría pensar que se pueden hacer, que esta diferencia es del tipo de la que ha gravitado penosamente durante más de medio siglo bajo el nombre de *Erkenntnistheorie*, teoría del conocimiento.

Según esta, lo primero que habría que decir del hombre, de su inteligencia y de su conciencia, es que es un ente cerrado que tiene la pretensión de estar de acuerdo con las cosas que hay fuera de él, de su conciencia.

Evidentemente. El tratar de averiguar si esto es posible y cómo lo es sería justamente *Erkenntnistheorie*, teoría del conocimiento. Con lo cual la apertura sería pura y simplemente una relación extrínseca –y intrínseca, si se quiere–, pero en todo caso añadida a lo que intrínsecamente es, y solo es, la conciencia como una realidad en sí.

Ahora bien, esto es quimérico por completo en el planteamiento mismo del problema. ¿En nombre de qué se afirma inicialmente y *a radice* que la realidad humana –llámese *conciencia* o *inteligencia*– es una realidad intrínseca y primariamente cerrada, cuando en realidad es justo lo contrario? Mi inteligencia y mis ojos no están en relación con esa pared, sino que esa pared está ahí en el acto de visión. El acto de visión es un acto

común de lo conocido y del cognoscente. En esto reñían razón los antiguos al decirlo. Tenían razón en la frase, si bien en cómo la entendían es cuestión aparte. No vamos a discutirla en este momento. Solo diré que no se trata de una adición externa sino de algo que internamente pertenece a la inteligencia en cuanto tal.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 195-196]



«Hay una gran diferencia entre la intuición de Bergson y la impresión de realidad de Zubiri. Bergson describe el método analítico como un girar o dar vueltas en torno a la cosa; en cambio, el método intuitivo consiste en un movimiento por el cual nos transportamos al interior del objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, de inexpresable.

Ahora bien, las frases empleadas por Bergson para describir las dos formas posibles de conocer, "girar-en-torno-a" y "viajar-al-interior-de", suponen la vieja concepción del conocimiento, según la cual el sujeto está aquí y el objeto allí, como si fueran dos orillas que es necesario unir mediante puentes, para poder viajar de la una a la otra.

Es sabido que Heidegger, en *Sein und Zeit*, rechaza este postulado del "criticismo moderno" como un pseudoproblema. No hay necesidad de establecer puentes entre sujeto y objeto, porque el ser del hombre consiste en estar en el mundo en estado abierto a las cosas.

Por ello, dirá Zubiri, que las cosas están presentes en acto primordial de la intelección sentiente que consiste en una coactualización de las cosas en mi yo y de mi yo en las cosas.

"Saber y realidad son congéneres en su raíz" (IRE 10).» [Marquínez Argote, Germán: "Bergson y Zubiri", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 435]

## **ANÁLISIS DE LA IMPRESIÓN PRIMORDIAL DE REALIDAD**

---

«Al hilo de la impresión de realidad nos vemos conducidos a algo que no es mero análisis, sino a una conceptualización teórica de la realidad misma. Como esta conceptualización no pertenece estrictamente al análisis de la impresión de realidad, recojo estas consideraciones en apéndice.

No lo hago por mero capricho arbitrario, sino porque estas consideraciones son justamente la frontera entre una filosofía de la inteligencia y una filosofía de la realidad.

Y no son meramente frontera por así decirlo geográfica, sino que son consideraciones que brotan del análisis de la impresión de realidad y nos marcan por tanto el camino de una filosofía de la realidad.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 127]

## HAY UN SOLO ACTO DE APREHENSIÓN DE LA REALIDAD CON DOS MOMENTOS: FORMALIDAD Y CONTENIDO

---

«Las ideas son producto de la actividad del logos, y como todo lo que hace el logos, resultado de procesos de libre creación, de modo que se hallan construidas. Es una tesis radical, que suscita reacciones inmediatas. Algo tiene que haber que sea previo a la construcción y fundamento suyo.

Zubiri afirma que lo único no construido es la formalidad de realidad, por lo que cabe decir que la formalidad de realidad, o la realidad en tanto que formalidad, se actualiza en la intelección de modo inmediato, pero que los contenidos están siempre mediados y por consiguiente están construidos.

Esto significa que la aprehensión primordial y logos son dos momentos indisolubles e inseparables de un solo y único acto que es el de aprehensión. No hay dos actos, uno de aprehensión primordial y otro de logos. Este es un error, no por frecuente menos pernicioso. El acto es uno y único, con dos momentos, el de aprehensión primordial, que mira a la formalidad, y el de logos, que es el propio del contenido. [...]

La aprehensión primordial no se identifica con la aprehensión simple, porque no es un momento del logos, ni en ella hay afirmación de ningún tipo. Es "compacta" (IL 15), y desde dentro de ella no se puede decir ni afirmar nada. En el orden de la aprehensión primordial, Zubiri no habla de "campo". Lo cual no quiere decir que está ausente la idea de que la realidad es "más" que la cosa real. Lo que sucede es que, en orden a la aprehensión primordial, ese más que es la realidad no se llama campo, sino que se llama "transcendentalidad". La aprehensión primordial cobra cuerpo, separada del logos y con estructura propia.

Una y otra vez Zubiri repite que hay un único "acto de aprehensión". Aprehensión primordial y logos no son actos sino "modos" de actualización, y por tanto modos del mismo acto, puesto que la aprehensión consiste en actualización.

"Aprender 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. Si no fuera por esta respectividad, la aprehensión de lo real no daría lugar a la pregunta de qué es en realidad esta cosa real porque tendríamos ya la aprehensión exhausta de esa cosa real en cuanto real. Este "en cuanto real" es justo la respectividad a toda otra realidad; peor entonces es esta respectividad la que en un solo acto de aprehensión de lo real nos actualiza la realidad y por sí misma, y lo que ella es en realidad. Pero ello no obsta para que sean dos dimensiones formalmente distintas "realidad" y "en realidad". No se trata de dos actualizaciones sino de dos modos de una misma actualización. Englobarlas en un solo acto no significa abolir su diferencia esencial (IRE 254)". [...]

"La intelección de lo que algo es "en realidad" es una modalización de la intelección de lo que ese algo es "como realidad". Respecto de esta

aprehensión primordial, los otros modos de intelección son por esto no primordiales sino *ulteriores*. [...] No se trata de "otra" intelección sino de un modo distinto de la misma intelección. Es la primera intelección misma, pero ulteriorizada por así decirlo (IRE 255-256)".

Este texto ha dado pie a la afirmación de que se trata de tres actos distintos, de forma que la aprehensión primordial es lo primero y los otros dos modos, el logos y la razón tiene carácter "ulterior". A esta confusión dio pie el propio Zubiri con el texto antes citado. Pero no se trata de ulterioridad de acto, ni por tanto temporal sino modal. "No se trata de "otras" intelección sino de un modo distinto de la misma intelección; es la primera intelección misma, pero ulteriorizada por así decirlo". [...]

Parece claro que a la aprehensión primordial pertenece el momento formal, y a los otros modos el de contenido. Es obvio que no hay forma sin contenido, y viceversa. Pero en el análisis es preciso distinguir ambos, porque tienen características distintas. La formalidad nos viene dada, en tanto que el contenido necesita elaboración ulterior y para que adquiera caracteres definidos ha de someterse a un proceso ulterior de carácter constructivo. [...]

Los contenidos tienen que venir de alguna manera dados en la aprehensión primordial, porque de otro modo no podría trabajar sobre ellos el logos. Vienen dados en la aprehensión primordial; es decir, se hallan actualizados en la aprehensión, pero no como tales contenidos. La talificación de los contenidos es obra del logos. [...]

Los contenidos están aprehendidos y, por tanto, actualizados, pero no "meramente actualizados". Sobre el dato actualizado está la labor del logos, que es creativa y no consiste en mera actualización. Y al resultado de ese proceso en el que hay un momento de actualización y otro de creación, es al que podemos denominar con toda propiedad "contenido". Están dados, pero no "meramente" dados sino "dualmente" dados. [...]

No puede tratarse con las mismas categorías a la forma y al contenido. Son momentos muy distintos. Si se maneja todo con las categorías propias de la formalidad, caemos en un realismo muy ingenuo, y si volcamos todo sobre las categorías propias del contenido, en un idealismo no menos ingenuo.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 289 y 294 ss]

## FORMALIDAD Y CONTENIDO

---

«No hay contenido sin formalidad, ni formalidad sin contenido. Toda aprehensión tiene esos dos momentos. La formalidad "formaliza" el contenido, y por tanto si la formalidad consiste en actualidad, en mero "quedar", esto vale también para el contenido.

"Por esta formalidad de realidad, el contenido aprehendido queda como algo "en propio". Lo que aquí nos importa es que se trata de un "quedar". Quedar

no es tan sólo ser término de una aprehensión, sino un quedar siendo este contenido presente y tal como se presenta. Desde otro punto de vista lo dije ya al comienzo del libro: lo aprehendido tiene un contenido y además una formalidad, el modo según está presente lo aprehendido por el modo de habérselas el aprehensor con él, esto es por razón de la habitud. Este modo es lo que llamé "quedar". En toda aprehensión la cosa "queda" en la aprehensión. Y este quedar es o bien un "quedar" estímulo, o bien un "quedar" de realidad. Pues bien, en cuanto real el contenido no hace sino "quedar". El contenido está actualizado, y está tan sólo actualizado: "queda". [...] Mera actualidad es, pues, actualidad que consiste formalmente en "quedar" (IRE 147-148).

Este es un tipo de párrafo que generan confusión. Porque parece que Zubiri afirma que el contenido está meramente actualizado en tanto que tal contenido, de forma que se nos presenta de modo directo e inmediato, en el mero "quedar". De hecho, así es como ha solido interpretarse. Y tras ello se añade que ese quedar de los contenidos en la aprehensión no es realismo ingenuo, porque es un mero quedar "en" la aprehensión, no "allende" ella. El verde que veo es un contenido que me está inmediatamente dado en tanto que tal; "queda" en tanto que tal verde actualizado en la aprehensión. Hay textos de Zubiri que parecen confirmar esta interpretación.

"No es que el verde sentido esté presente con pretensión de realidad, esto es como si fuera real, sino que está presente según lo que es en propio, según lo que es 'de suyo'. Esto no significa tan sólo que la percepción es real, sino que es real su formal contenido cualitativo; este verde es un contenido que es de suyo verde" (IRE 151-152). [...]

Lo que el párrafo dice es que el "quedar" propio de la formalidad de realidad, el quedar real, afecta a los contenidos, de tal modo que éstos se me actualizan como "reales", en el sentido de "de suyo" reales. Los contenidos de lo aprehendido son reales, no objetivos, como diría Kant, y menos subjetivos, según lo que afirmaba el psicologismo. Los contenidos no son ni subjetivos ni objetivos, son reales, precisamente porque van unidos indisolublemente a la formalidad de realidad.

"La aprehensión de las llamadas cualidades sensibles, el color, el sonido, el sabor, etc., es por tanto la aprehensión de una cualidad real. Esto es, las cualidades sensibles son reales" (IRE 150).

Precisamente porque formalidad es actualización de algo como "de suyo", los contenidos son "de suyo" reales. Tienen un momento de realidad, si bien "compacto" con el de formalidad, hasta tal punto que no pueden diferenciarse de ésta. La diferencia la hará el logos, que para determinar los contenidos tendrá que partir de ese momento de realidad, pero dando un rodeo por la irrealidad. Sólo entonces el contenido se desgaja de la formalidad y adquiere caracteres propios y diferenciales como tal contenido. [...]

En la aprehensión hay formalidad y hay contenido. La formalidad es inespecífica, trascendental [que se aplica a todas las cosas] y los contenidos son específicos y talitativos [que están determinados por el contenido de las notas que hacen que esa realidad sea una 'tal' realidad]. La formalidad es el momento invariante, en tanto que el contenido es el momento progrediente. Sin el momento invariante, no podría variar el progrediente. El contenido es esencialmente variante.

En eso consiste la marcha de la inteligencia, en la determinación de contenidos. La formalidad está dada en aprehensión primordial, y ahí se acaba todo. Pero el contenido, no. El contenido parte de la realidad dada en aprehensión primordial, pero no puede determinarse como tal contenido más que a través de la actividad del logos. Por eso es variante.

Aplicar al contenido las categorías de la formalidad es un error. Todo en el contenido está construido, ya que se sitúa en el orden del "sería".» [Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 299 ss]



«Realidad no es esencia ni sustancia que se aprehende por intuición, sea ésta sensible o intelectual, sino que la realidad es mera formalidad de lo dado en la aprehensión sentiente en tanto que dado en ella. Eso formalmente dado no es nunca la esencia, sino lo que Zubiri llama "en propio" o "de suyo" o "sustantividad", que es la cosa aprehendida, pero no como "tal" cosa aprehendida (de ser esto así volveríamos de nuevo al intuicionismo), sino como formalmente "real".

Si la aprehensión primordial aprehendiera el contenido en tanto que tal contenido, se trataría de una teoría intuicionista más. El "de suyo" o "en propio" es la cosa, la cosa en sus notas, pero no en tanto que notas específicas o talitativas, sino en tanto que formalmente "reales". Esto es lo que obliga a Zubiri a distinguir entre "formalidad" y "contenido". En la aprehensión primordial se nos actualiza la cosa, y sus notas, pero no en tanto que contenido sino en tanto que formalmente reales. Solo eso es "mera actualidad". El contenido no está "meramente actualizado".

A partir de aquí, tiene sentido que Zubiri rechazara el término "sustancia" y lo sustituyera por el de "sustantividad". Definir la sustantividad como "conjunto clausurado y cíclico de notas", o como lo que "es independiente del medio y tiene control específico sobre él", o como "suficiencia constitucional", son expresiones ambiguas que inducen a error, pues ponen en parangón formalidad y contenido, de tal modo que la aprehensión acaba identificándose con intuición (tanto de formalidad como de contenidos), lo que hace de la sustantividad otro tipo de sustancialidad o una teoría más sobre la sustancialidad de las cosas. No hay duda de que *Sobre la esencia* da pie a esta interpretación.

Pero no es eso lo que dice la trilogía, Si realidad es pura formalidad de lo aprehendido en tanto que aprehendido, y a eso es precisamente a lo que

llamamos sustantividad, hay que concluir que la sustantividad no es otra cosa que el “de suyo” o “en propio” de lo aprehendido en tanto que aprehendido.

La elaboración del contenido en tanto que contenido no es tarea propia de la aprehensión primordial de realidad sino del logos. Confundir aprehensión primordial y logos es logificar la inteligencia.

Zubiri fue evolucionando claramente en este punto y quizá nunca consiguió una coherencia perfecta en sus expresiones. [...]

No hay “actos” de aprehensión primordial. Lo único que existe son actos de “aprehensión” y estos actos tiene formalidad y contenido. Pero no de igual modo. Lo fundamental del acto de aprehensión, lo que funda todo lo demás, es el momento de formalidad.

El momento primordial de aprehensión no se da nunca solo, sino siempre en el acto de aprehensión, en el que también hay contenido. Pero el contenido, en tanto que contenido, no goza ya de las características propias de la formalidad. Lo que es el azul en tanto que azul, su talidad o contenido, no me están dados en aprehensión primordial, y descubrirlo o elaborarlo será la penosa tarea del logos y de la razón. Ahora no se trata ya de “mera actualización” sino de “libre creación”.

Esa libre creación no afecta sólo al ficto, al concepto o al pensar racional, sino que afecta también al simple y mero percepto. Esto es lo que nos cuesta aceptar, y que distancia a Zubiri de cualquier tipo de intuicionismo.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 348 ss]

## TALIDAD Y TRASCENDENTALIDAD

---

«La talidad tiene una función determinante: nada es real sin ser *tal*. Pero la función transcendental tiene un aspecto distinto, una función o una dimensión distinta, ya que no siempre se limita a lo que acabo de decir.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 96]



«En definitiva, todo lo real, sea nota elemental o sistema sustantivo, tiene dos momentos. El momento de tener tales notas; es la talidad. Y el momento de tener forma y modo de realidad; es un momento que técnicamente llamaría transcendental, pero designando con este vocablo no un concepto sino un momento físico.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 23]



«En el orden de la talidad esta respectividad es justamente lo que constituye el Cosmos. Esta respectividad en virtud de la cual cada cosa es lo que es – no simplemente el ser *resal*, sino *lo que es real*–, la *talitas* de cada una de estas cosas es lo que cada una es constitutivamente, en función de la talidad

de las demás.» [Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 57-58]



«El carácter transcendental es "físico" y no meramente conceptual. Según él, la cosa real en cierto modo más que sí misma, en el sentido de que "su" realidad es realidad "abierta"; por serlo, la cosa real no solamente es "suidad", sino que es "apertura en la realidad". En la cosa real misma, sin salirnos de ella, hay como una gradación metafísica. La cosa es "tal" cosa.

Pero en un momento, en cierto modo más hondo, la cosa real es más que "tal" cosa: es "su" forma y modo de realidad. En un momento todavía más hondo, la cosa real no es solo "su" forma y modo de realidad, sino que es realidad "abierta como realidad" sin más. Y según este último momento, estar abierto como realidad es estar abierto a más que sí mismo. El mero ser realidad abierta es, en efecto, más que ser esta su forma de realidad, y más que ser esta talidad.

Este aspecto transcendental, más vasto que lo que es "su" forma y modo de realidad, es justo lo que llamo *mundo*. Mundo no es el conjunto de las cosas reales, ni el conjunto de las diversas formas y modos de realidad. Mundo es un carácter transcendental propio de cada cosa real en y por sí misma. Aunque no hubiera más que una sola cosa real, esta sería formal y constitutivamente mundanal.» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 205]



«La talidad no es tal sino ejerciendo una función que llamamos transcendental. Por ser tal como es, la cosa tiene realidad; y no puede tener realidad más que siendo tal como es. Podría también ser de otra manera, pero entonces sería otra cosa. Esa función transcendental, que no es sino función, es la dimensión de realidad en tanto que tal y está determinada por la talidad.

La función transcendental del **cosmos** es justamente ser mundo. La unidad respectiva de las cosas por razón de su talidad, que constituye el cosmos es, en función transcendental, lo que llamamos **mundo**.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 138-139]



«Contenido es aquello "presente". Formalidad de realidad es la manera "de suyo" o "en propio" en que esos contenidos se presentan. Son dos momentos de la misma aprehensión humana. No deben entenderse como dos cosas distintas, sino que tienen una unidad intrínseca de respectividad. Así, no aprehendemos mero contenido, sino "contenido" real. Si atendemos a lo real por el lado de su "contenido", por el lado de sus cualidades sensibles, entonces aprehendemos lo real desde su aspecto "talitativo". Por ello nos dice Zubiri que el "contenido en cuanto aprehendido como algo "de suyo" ya no es mero contenido, sino que es "tal" realidad". Es lo que llamo

alidad" (IR, p. 121). El contenido es lo que determina que lo real sea "tal o cual". Por otra parte, no aprehendemos nunca una "pura" realidad, sino "realidad" con contenido.

Si atendemos a lo real por el lado de su momento de "formalidad", entonces aprehendemos su aspecto "trascendental". Trascendentalidad es ser "más" que los contenidos, pero no es un "más" sin ellos. Ahora bien, los momentos de talidad y trascendentalidad de lo real están mutuamente determinados. La talidad tiene, para Zubiri, función trascendental. Esto significa que son los contenidos, mismos y su variación los que determinan diversas formas y modos de realidad.

Es lo que ha ocurrido, por ejemplo, en la evolución. Por ello, Zubiri nos dice: "el contenido es la determinación de la realidad misma. Es la función trascendental" (*Ibid.*, p. 124). La trascendentalidad tiene, a su vez, una función talificante. Es aquello que hace que los contenidos advenidos sean reales.» [Vargas Abarzúa, Esteban: "Meditación acerca de la ciencia a la luz de la filosofía de Heidegger y Zubiri", en Juan Antonio Nicolás / Ricardo Espinoza (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 324 ss.]

## INTELIGIR > ENTENDER > COMPRENDER

---

«La inteligencia consiste en la aprehensión de las cosas en su forma de realidad, y la forma primaria y radical de la verdad es la mera actualización de la realidad de una cosa en la inteligencia. La cosa se nos presenta en la inteligencia, pero teniendo de suyo *prius* una realidad, que le compete a ella por sí misma independientemente de su presentación en la inteligencia.

Y esa es la verdad primaria y radical. La llamo verdad real porque *siendo en la inteligencia es formal y radicalmente de la cosa misma*.

La verdad así entendida tiene al menos tres aspectos principales: tiene el carácter de presentarnos la realidad como es efectivamente; tiene el carácter de solidez o seguridad que proporciona confianza; y tiene el carácter de manifestación. Estos tres caracteres están anclados en la formalidad de realidad con la que las cosas se actualizan en la inteligencia.

En virtud de esta verdad real el hombre se encuentra lanzado allende las cosas, porque si todas ellas son reales, ninguna es *la* realidad sin más. En la mera intelección aprehendemos las cosas como realidad, pero de ningún modo llegamos a comprenderlas. Inteligir es, pura y simplemente, aprehender una cosa en su formalidad de realidad. Sobre esa operación primaria pero fundamental deben mostrarse todas las demás formas intelectivas de entender a comprender aquello que tiene delante.

Comprender es algo más que inteligir, aunque no se dé aquel sin este; con todo, el comprender es un modo especial de actualizar la realidad en la inteligencia. Este modo de actualización recae sobre algo más que la nuda

realidad de la cosa: recae sobre su *estructura*. El objeto formal de la comprensión es la intelección de la estructura de la realidad.

Ahora tenemos que investigar en qué consiste este entender o comprender a diferencia del mero inteligir. [...]

Si la verdad, que conquistamos por la primera intelección, es la verdad real, la verdad que logramos por la vía de la comprensión racional, es la verdad de la razón.

Lo que hace posible la razón es el carácter sentiente de la inteligencia humana, en virtud de la cual está vertido a la realidad en forma de impresión, cobrando de ella una impresión de realidad, que trasciende del contenido cualitativo de cada una de las cosas que le impresiona y, por consiguiente, le coloca en la situación de estar allende el contenido de esas cosas para inteligir con una libertad de movimientos. Esto es lo que hace posible la razón.

De las muchas dimensiones que tiene la impresión de realidad, hay una que es el sentir *en hacia*, en virtud de la cual la inteligencia se encuentra inexorablemente en búsqueda. En esta necesidad de ir hacia las cosas, la inteligencia se va abriendo camino desde lo que le está inmediatamente dado a lo que no le está inmediatamente dado, a la estructura de las cosas.

La inteligencia se va abriendo camino por un tanteo en tensión dinámica hacia el encuentro con la estructura de las cosas.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 181-183]



«El hombre de la calle emplea mil veces como sinónimos el tener idea de algo, el tener un concepto de algo, el tener juicio que algo nos merece, el tener una opinión sobre algo, etc. Ahora bien, filosóficamente *idea, concepto, juicio, opinión* son cosas esencialmente distintas. Lo propio acontece en la filosofía misma. Así, para designar los actos de inteligencia, la filosofía clásica ha solido emplear indiscernidamente los términos de *intelección, conocimiento*, y a veces incluso *ciencia*.

No es lo mismo inteligir y tener ciencia, pero es que además *no es lo mismo intelección y conocimiento*. Ciertamente toda ciencia es conocimiento, y todo conocimiento es intelección.

Pero a mi modo de ver, la recíproca no es cierta: *no toda intelección es conocimiento, ni todo conocimiento es ciencia*. Porque el acto formal de la inteligencia, la intelección, no es conocer, sino el mero aprehender las cosas como realidad. *Conocimiento es sólo un modo de intelección; y ciencia es sólo un modo de conocimiento*.

Es que la filosofía clásica no se había planteado con rigor el grave problema de en qué consiste formalmente lo propio del inteligir.» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 174]

«Supongamos que se nos muestra una copa de vino. La tomamos por tal. Pero resulta que no lo es; es vino falsificado. ¿Qué quiere decir esto? Para comprenderlo reflexionemos sobre cómo rectificamos nuestro error. Apelamos a otro líquido que sea indudablemente auténtico, esto es, que presente todos los rasgos y caracteres peculiares del vino. Es decir, nuestro error se funda en que el vino, *él*, es falso, y es falso porque presenta un aspecto engañoso, ocultando su aspecto verdadero.

*Parece* vino, pero no lo es. Para rectificar el error obligamos al líquido en cuestión descubrir su aspecto verdadero, y lo comparamos con el aspecto verdadero del vino. Todo ello supone, pues, que, en una u otra forma, lo que llamamos *las cosas*, está constituido por el conjunto de rasgos fundamentales que las caracterizan. Por eso es posible que *parezcan* una cosa y *sean* otra.

Esta especie de "fisonomía" o "aspecto" es a lo que el griego llamó *eidos*, literalmente figura. Naturalmente en un sentido no limitado a lo que hoy llamamos percepción visual, sino más amplio, que abarca todos los caracteres de la cosa. A su patencia es a lo que más especialmente el griego denominó *verdad*.

Fijémonos ahora en una particularidad. Cuando queremos enseñar lo que es el vino a alguien que lo ignora no hacemos sino mostrárselo, es decir, enseñarle el verdadero aspecto del vino. Al aprehenderlo en su experiencia, *lo primero* que ha aprehendido, aun sin darse cuenta de ello, es algo *peculiar* al vino, y por tanto no exclusivo de *este* vaso. El "aspecto", en el sentido que aquí damos a esta palabra, es algo que no tiene significación particular, sino, por así decirlo, típica. Por esto lo llamó Platón *Idea*. *Idea* no significa, primeramente, como hoy, un acto mental, sino el conjunto de estos rasgos fisonómicos o *características* de lo que una cosa es. Algo, pues, que está en la cosa, sus propios rasgos.

Esta apelación a la idea es un suceso inmediato de nuestra experiencia cotidiana. Ciertamente que si no tuviéramos más que sentidos ello sería imposible. Cada sentido no da por sí más que unos cuantos caracteres de las cosas; y la suma de todos los sentidos tampoco nos serviría para el caso, pues el vino es *una* cosa y no *muchas*, ni aisladas ni sumadas. Por eso lo que llamamos "cosa" es para los sentidos un simple "parecer" ser tal caso, sin poder decidir si lo es no de veras.

Pero además de sentidos el hombre tiene un modo de experiencia con las cosas que le da de plano, y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas tales como son "por dentro", por así decirlo; quien padece una enfermedad tiene de ella un conocimiento, "sabe" lo que es estar enfermo, lo que sea su enfermedad, mejor que el médico sano por extensos que sean sus conocimientos; quien "conoce" a un amigo "sabe" *quién* es él mejor que cualquier biógrafo suyo. Es un saber que toda a lo

íntimo de cada cosa; no es la percepción de cada uno de sus caracteres, ni su suma o adición, sino algo que nos instala en lo que ella verdadera e íntimamente es, "una" cosa que "es" de veras tal o cual y no simplemente lo "parece". Una especie de sentido del ser.

No es, pues, un acto místico o trascendente; todo comportamiento con las cosas lleva en sí la posibilidad de esta "experiencia". Y solo eso es lo que propiamente llamamos "saber" lo que una cosa es, saber a qué atenernos en punto a lo que ella es y no tanto solo a lo que parece.

A esta "experiencia" llamó el griego *nous, mens*. Pues bien; el "aspecto" de las cosas no es solo el contenido de los sentidos, sino sobre todo este elemental y simplicísimo fenómeno del *noein*, que nos da lo que una cosa es.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 188-190]

## PAPEL DE LA IMAGINACIÓN

---

«La fuente gnoseológica de la fuerza crítica del saber en el planteamiento zubiriano son dos, la realidad y la imaginación. Ambas tienen carácter de fuerza, de *energeia*, de poder. Ese poder se ejerce en una limitación mutua, en la que cada una de ellas impone su impulso y sus límites. Se produce una acomodación interactiva entre la fuerza de lo real y las exigencias de la razón con su fuerza imaginadora.

La interacción entre la fuerza de lo real y la capacidad imaginativa de la razón establece el cauce normativo por el que discurre el proceso cognitivo. Los perfiles de este cauce tienen un papel decisivo en la configuración del conocimiento, porque constituyen los límites de la interpretación (frente a la concepción no normativa del análisis heideggeriano de la situación hermenéutica). [...]

En el proceso de conocimiento se plantea la cuestión acerca de qué es lo dado en la impresión primordial. En el contexto de la respuesta a esta pregunta se plantea otra fuente de aportación de elementos al aparato intelectual. Se trata de la imaginación, que tiene fuerza creativa para proponer respuestas posibles a la pregunta por la cosa. Actúa en dos niveles o "momentos" estructurales del proceso de constitución del conocimiento verdadero: logos y razón.

(a) En el nivel del *logos* campal, en el contexto de los *fictos*, y su relación con *perceptos* y conceptos. [...] La acción imaginativa no tiene el carácter de imposición (como en el caso de lo real en la aprehensión primordial), sino que tiene el doble carácter de delimitación y orientación. Toda propuesta de interpretación o comprensión (experiencial) supone la selección de una posibilidad, y en consecuencia la eliminación de otras muchas posibles. En este sentido queda delimitada la perspectiva y el terreno en el que *puede* moverse el resultado final; y queda también orientada la acción en cuanto a la vía concreta a seguir hasta alcanzar el

conocimiento verdadero. De este modo se va circunscribiendo el terreno y por tanto, desbrozando el ámbito de lo aceptable y lo no aceptable. Se va dibujando así el camino de la crítica.

(b) La creación de propuestas mundanalmente comprensoras tiene lugar en el nivel intelectual de *la razón*, y su condición de posibilidad es la *libertad*. Esta se convierte así en un ingrediente esencial del conocimiento (a diferencia del nivel intelectual de la aprehensión primordial, en el que no hay libertad, sino imposición).

Al funcionar en el marco de la razón, la imaginación mantiene el carácter simultáneamente intelectual y sensitivo, propio de todo ingrediente del intelecto sentiente humano, por lo que puede hablarse de una imaginación sentiente, como ha señalado A. Pintor-Ramos (*Realidad y sentido*, PUPS, Salamanca, 1993, p. 159 ss.)

Así pues, la imaginación se mueve en el ámbito de libertad, delimitado o restringido por dos lados: lo dado en la aprehensión primordial (transmitido campalmente por el *logos*) y las exigencias (p. e. lógicas) de la razón.

Este es el ámbito en que se gestiona el distanciamiento respecto de lo real compactamente sentido en la aprehensión primordial. Este distanciamiento significa, desde el punto de vista ontológico, el rodeo por la *irrealidad*, y desde el punto de vista gnoseológico la incorporación de la imaginación en cuento fuerza creativa.

Ese momento de irrealidad no significa salirse provisionalmente de ella, sino estar en la realidad retraídamente, vuelto hacia sí.» [Nicolás, Juan Antonio: "La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 245]

## CONSTRUCCIÓN Y LIBRE CREACIÓN DE LOS CONTENIDOS

---

«La novela y la matemática ambas son construcciones del ser humano.

"El novelista construye por creación en esta realidad "según fictos" determinados. Es toda la diferencia entre novela y matemática. Ambas son construcciones de realidad, pero en la matemática se construye "según conceptos", mientras que en la novela se construye "según fictos y perceptos. [...]"

Las afirmaciones de la matemática y de la literatura de ficción recaen sobre un irreal realizado por postulación constructiva, sea en forma de construcción según conceptos (matemática), sea en forma de construcción según perceptos y fictos (literatura de ficción).

La inteligencia no se limita pues a aprehender lo que "está ya" en ella, sino que sus conceptos, sus fictos y sus perceptos los realiza en ella, o mejor dicho *ante* ella. Lo inteligido no "está" entonces ante la inteligencia, sino que es algo "realizado" por ella ante ella. Ciertamente, se puede realizar sin

construir; es el caso de la mayoría de los juicios cuyo contenido está realizado en lo real pero sin construcción" (IL 130-131).

Esta última frase quiere decir que en el orden del concepto el logos actúa de dos modos, por "abstracción" y por "construcción". Hay juicios que se realizan por la vía de lo que Zubiri llama abstracción, no por la vía de la construcción.

El término construcción tiene en Zubiri un sentido muy restrictivo: queda reducido al ámbito del concepto, y no a todo él sino sólo a una parte. Esa parte es la que se da, no exclusivamente, pero sí de modo paradigmático, en la matemática y en la literatura de ficción. No exclusivamente, porque en otros textos Zubiri deja claro que toda la ciencia se hace por construcción, no sólo la ciencia matemática.

El término construcción no afecta a todo el logos, ni tampoco a la simple aprehensión sino solo al concepto, y tampoco a todo él sino exclusivamente a una parte. Al referirse a la actividad del logos en su conjunto, Zubiri utiliza el término "realización", no el de "construcción".

Esta realización tiene dos formas: en el caso de la "simple aprehensión", es "libre creación", y en el caso del "juicio" es "afirmación". Por tanto, todo el ámbito de la simple aprehensión, que incluye perceptos, fictos y conceptos, es libre creación.

Lo que Zubiri llama "libre creación" es lo que cabe también denominar "construcción", dando al término un sentido más amplio que el restrictivo utilizar por Zubiri. Todo el logos construye, incluida la percepción. El matemático construye teorías y el novelista construye argumentos. El sujeto no construye activamente, sino que está construido.

A mi modo de ver, eso es lo que acontece en la percepción, que está construida pero por lo general pasivamente; la modelan o la construyen las circunstancias, la educación, la experiencia de la vida, etc.

La percepción es también una libre creación, y por tanto está tan construida como el concepto, si bien de modo pasivo, no activo. Mi opinión es que esto lo tiene Zubiri muy claro, y es lo que le lleva a situar la percepción en el nivel del logos.

¿Y la sensación? Tras el trabajo de la psicología del último siglo, la percepción es, en efecto, un fenómeno muy complejo, que está construida, pero que eso no afecta al estrato más elemental de la "sensación".

Cabría pensar que las percepciones forman parte de la simple aprehensión y por tanto del logos, pero que la sensación es primaria, invariables y el órgano propio de la aprehensión primordial de realidad.

No hay diferencia entre la sensación y la percepción, y por tanto si ésta cae dentro del orden del logos, la sensación también.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 303-304]

## LA INTELECCIÓN SENTIENTE

---

«A diferencia de la idea clásica, hemos acotado una distinta idea de intelección: la intelección sentiente. Es la mera actualización impresiva de lo real como real. Ahora bien, esto trae consigo una idea de realidad muy distinta de lo que por realidad se entiende en intelección concipiente. Hasta ahora hemos estudiado la realidad como modo de alteridad. Pero ahora hemos de estudiar la realidad en y por sí misma.

La intelección sentiente aprehende lo real impresivamente. Lo así aprehendido tiene una formalidad y un contenido. Ambos momentos no son independientes. La formalidad de "realidad" como momento propio de lo aprehendido constituya a este en lo que llamamos "cosa real". Y expresamos este carácter diciendo que el calor no solo calienta, sino que "es" calentante. De esta suerte aparecen aquí tres términos: la realidad, lo real y el ser. Es justo lo que ahora tenemos que analizar.

Son tres ideas aprehendidas en intelección sentiente. Son tres ideas distintas de las usuales, que son inteligidas en intelección concipiente. Por eso indicaré en cada caso esta contraposición, pero tan solo con el ánimo de perfilar las ideas. Y además nuestro análisis será somero. Estas tres ideas son momentos intrínsecos y formales de lo aprehendido; es decir, son tres ideas fronterizas.

En efecto, la actualidad de lo inteligido sentientemente es actualidad común a lo inteligido y a la intelección misma. Pues bien, estas tres ideas ancladas en esta actualidad común pertenecen por un lado a la realidad de la intelección misma y, por otro, pertenecen a la realidad misma de lo inteligido. Por el primer aspecto, estas ideas con parte constitutiva de la intelección y, por tanto, de una filosofía de la inteligencia.

En el segundo aspecto, son el constituyente mismo de la realidad y, por tanto, parte de una filosofía de la realidad, de la metafísica. La frontera de ambos aspectos es justo la actualidad común: esta actualidad es la frontera entre la filosofía de la inteligencia y la metafísica.

Como lo que aquí me propongo es una filosofía de la inteligencia, diré de aquellas tres ideas tan solo lo necesario para mi cometido.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 189-190]

## LA LOGIFICACIÓN DE LA INTELIGENCIA

---

«La intelección tiene distintos aspectos y momentos. Para englobarlos en una sola denominación emplearé el vocablo ya clásico *logos*.

Este vocablo tiene en griego muchos sentidos. Pero aquí me referiré tan sólo a aquel sentido según el cual el *logos* consiste en decir declarativamente algo acerca de algo. Ahora bien, a mi modo de ver este

logos no fue conceptualizado por los griegos con suficiencia radical. Por esto necesito precisar con algún rigor cómo entiendo yo el logos.

1) Logos proviene del verbo *légein* que significa reunir, recoger. Es el sentido que sobrevive aún en vocablos tales como florilegio. En el problema que nos ocupa, los griegos anclaron su ideal del *légein* en esta idea de reunión. Ahora bien, a mi modo de ver esto es insuficiente. Ciertamente *légein* significa reunir, recoger. Pero ¿reunir qué? Esto es lo que hay que empezar por decir. Los griegos no se detuvieron en este punto. Pues bien, se reúne y 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*.

2) De *légein* derivaron los griegos el vocablo y la idea de *logos*. Del sentido de reunir, *légein* pasó a significar enumerar, contar, etc. De ahí *légein* cobró el significado de decir. Es lo que expresa el vocablo *lógos*. El logos tiene los dos significados de "decir" (*légon*) y de "lo dicho" (*legómenon*). Los griegos afincaron su reflexión en lo dicho mismo. Cuando esto que se dice es una declaración de lo que la cosa es, entonces los griegos decían que se trata del logos por antonomasia: logos declarativo (*logos apophantikós*). Este logos declarativo consiste en "declarar algo acerca de algo" (*légein tí katà tinós*).

El logos envuelve siempre una cierta dualidad de "alcos". Pero los griegos no se detuvieron en el primer algo; pensaron que lo que se dice puede ser en sí mismo una idea sin más. Ahora bien, esto no me parece sostenible porque las llamadas ideas vienen siempre sólo de las cosas. Por tanto, la declaración de lo que algo es no se puede llevar a cabo sino *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. Lo cual significa que el logos mismo es un modo de intelección y por tanto no es una estructura que repose sobre sí misma. La tendencia de los griegos fue siempre la tendencia contraria, una tendencia a lo que he llamado *logificación de la intelección*.

En el orto mismo de la filosofía, en Parménides, hay una creciente intervención del *phrâzein*, del expresar, una tendencia que culmina en un "discernir con logos", *krinein logoi*. Y esto no fue un simple modo de elocución. La prueba está en que su discípulo Zenón se nos presenta en Platón como teórico de la discusión dialéctica. Inclusive las concepciones teológicas han atribuido logos, en el sentido de juicio, a Dios. Pero esto es imposible. 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*.

3) El logos fue para los griegos un problema de primera magnitud. Pero entendieron siempre este problema viendo en el logos la forma suprema

del *nous*, de la *inteligencia*, esto es, el *nous* expresado o expresable. Desde Parménides sólo esta intelección lógica es estricta intelección: lo demás es mera *dóxa*, opinión. Sea lo que quiera lo que Parménides entendió por *dóxa*, lo cierto es que Platón y Aristóteles entendieron que *dóxa* es *aísthesis*, sentir.

Instalado así Parménides en el *nous*, nos dice de él que inteligir es algo idénticamente (*tautón*) inteligir que este algo "es": lo inteligido es *ón*, ente. La logificación de la intelección trajo consigo la entificación de la realidad. Y como el logos envuelve siempre una cierta dualidad, Parménides insiste por eso morosamente en que el *ón*, el ente, es uno, *hén*.

A los griegos todo esto les pareció contundente. La prueba está en la forma según la cual Platón y Aristóteles discutieron con Parménides. A Platón, la identidad de lo inteligido y del ente le lleva al problema de la negación: se dice de algo que "no es". Por tanto, el "parricidio" que Platón cree cometer con Parménides no es sino un acto de suprema fidelidad parmenideana: inteligir que algo "no es" es inteligir siempre que "es" lo que "no es". Fue la idea del ser del no ser en Platón. Aristóteles afronta el problema de Parménides no desde esta identidad del *legómenon* con el *ón*, sino desde la presunta unidad del ente mismo. Para Aristóteles "ente" se dice de muchas maneras: no rompe la unidad del ser, pero le dota de diversas maneras de unidad. El logos es un "uno" copulativo que posee distintos modos de unidad.

En definitiva, se vio el problema radical del logos en el plano formal del ente y del uno, es decir en el plano de lo dicho. Pero a mi modo de ver habría que haber llevado la discusión no dentro de este plano formal sino descendiendo de él a un plano más fundamental.

En primer lugar, ¿es verdad que el logos recae formalmente sobre un "es" (incluyendo el propio "no es")? La verdad es que los griegos nunca nos dijeron en qué consiste formalmente inteligir. Pero creyeron siempre que el inteligir y por tanto el logos es siempre intelección del "es".

Pues bien, a mi modo de ver el acto formal de inteligir no es inteligir el "es" sino que consiste en aprehender realidad; el término formal del inteligir no es el ser sino la realidad. Por tanto, lo inteligido, la cosa, no es formalmente ente. 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.

En su virtud, inteligir no es formalmente juzgar, no es formalmente decir lo que lo real "es". 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.

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. [...] 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.*» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 47-48]



Este es uno de los temas más recurrentes y radicales de la filosofía de Zubiri: la crítica que hace a la *logificación de la inteligencia* en la filosofía occidental, como consecuencia de la idea aristotélica de la *apóphansis* (del griego ἀπόφανσις, substantivo derivado de ἀποφαίνω, apophaíno, 'mostrar'). Según Aristóteles se trata de una oración o un discurso en los que se da la verdad o la falsedad.

Se distinguen por ello de otro tipo de oraciones, como la plegaria, que no puede ser verdadera o falsa. Toda oración apofántica debe poseer un verbo en alguna inflexión, por lo que Aristóteles la define también como "sonido significativo acerca de si algo se da o no se da, con arreglo a la división de los tiempos".

La oración apofántica puede ser una afirmación (catátesis), es decir, una manifestación de algo unido a algo; o una negación (apófasis), la manifestación de algo separado de algo. La relación entre estos dos tipos de oraciones, cuando se refieren a lo mismo, recibe el nombre de "contradicción" (antítesis).

«Para el griego, lo que el logos declara es algo anterior a él mismo y fundamento suyo, que es la "idea", el fundamento de la verdad. Es el llamado *logos apofántico*. Zubiri, al contrario, afirma que el *dia-légein* (διαλέγειν) no es entre ideas, sino entre dos cosas en tanto que aprehendidas en el campo.

En el logos apofántico, las ideas tienen una entidad previa al logos, por más que se conozcan en el proceso dialéctico, a través de procedimientos tales como la reminiscencia platónica o la abstracción aristotélica. Las ideas tienen identidad propia, previa a mi conocimiento y ajena a él. Las ideas tienen identidad en sí.

Para Zubiri las ideas carecen de identidad previa al logos y surgen como resultado de la referencia de cada cosa del campo a las demás. Las ideas carecen de identidad en sí. Lo único que tiene identidad es la realidad. Las ideas no tienen otra existencia que la mental, y son el resultado, no de una intuición, o de un proceso de reminiscencia, o de abstracción, sino que surgen por construcción. "Los griegos pensaron que lo que se dice puede ser en sí mismo una idea sin más. Ahora bien, esto no me parece sostenible porque las llamadas ideas vienen siempre sólo de las cosas" (Zubiri).» [Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 316 ss]

## ARISTÓTELES Y LA HERENCIA PLATÓNICA DE LAS "IDEAS"

---

«Para Aristóteles, la inteligencia, como los sentidos, aprehende o intuye la forma de las cosas. Esta forma ya no es la sensitiva o sensible sino la intelectual. La forma intelectual es la actualización en la mente de la *morphé* [μορφή 'forma'] como principio metafísico constitutivo de toda *ousía* [οὐσία 'esencia', 'entidad', 'sustancia'], y por tanto tiene entidad en sí previa a su actualización en la inteligencia, por más que no se trate de una *ousía* completa, al modo de las ideas platónicas.

De ahí que Aristóteles diga: "De manera general el intelecto en acto se identifica con los objetos". El intelecto se identifica con los objetos, es decir, capta sus formas. Muy platónicamente, Aristóteles dice que "el alma es el lugar de las formas". [...]

La forma que abstrae la inteligencia de las cosas es siempre verdadera y no puede ser falsa. Lo que sucede es que esa verdad no se refiere a la existencia real de una cosa sino sólo a su *eídos* [εἶδος 'forma', 'lo que se puede ver'] o idea.

La función de la inteligencia es captar o abstraer la forma de la materia. Esa forma no afirma la realidad de ésta sino sólo su *eído* o idea. La inteligencia (*noûs* – νοῦς) entiende ideas, y el lenguaje (*lógos* – λόγος) las enuncia. La captación de la forma no es *lógos* sino puro *noûs*. El *lógos* es declarativo o apofántico. La intuición intelectual no es *lógos* sino *noûs*. Pero al pasar de la intuición intelectual a la palabra, el *noûs* se hace *lógos*.

La intelección se hace palabra. Las palabras son meros signos de las ideas. Cada idea ha de tener una palabra y entre ellas debe haber perfecta correspondencia. Cada idea ha de tener una palabra y entre ellas debe haber perfecta correspondencia. Las palabras se construyen, son artefactos producidos por los seres humanos, pero para decir algo que es previo a ellas, las ideas.

Esto, que es la herencia de platonismo que hay en Aristóteles, resulta fundamental para entender toda su obra, y con ella la mayor parte de la historia de la filosofía. La mente capta las ideas y el lenguaje las enuncia. La lógica trata de esos enunciados, que en principio no afirman ni niegan nada, simplemente son signos que representan ideas y, por tanto, las significan.

La teoría aristotélica del significado no se separa de su doctrina del signo. Los signos representan, y a través de la representación, significan. Y lo que representan y significan son ideas. Primero las ideas y luego están sus representaciones o significaciones, que son las palabras. La lógica trata de estas últimas. Aristóteles se plantea en el *De anima* la cuestión de cómo llega la inteligencia a aprehender la *morphé* de la cosa en forma de *eídos*. Esto le obliga a distinguir entre dos entendimientos: el agente y el paciente.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 319 ss]

## ¿QUÉ SON LAS IDEAS? – IDEAS Y SIGNIFICADO

---

«¿Es verdad que toda idea surge por abstracción? Esto puede ser verdad tratándose de ideas elementales. En efecto, si yo quiero tener una idea del hombre, evidentemente, veo muchos hombres y hago una abstracción. Pero ¿es que las ideas más fecundas, por ejemplo, en la ciencia, proceden de abstracciones? ¿No es que el hombre más bien construye las ideas y lo hace por construcción? [...]

No es claro eso de la abstracción. Tanto más cuanto que si las abstracciones lo fueran nada más que por dejar de lado ciertos momentos de la realidad, ¿qué criterio habría para distinguir las ficciones de las ideas en el rigor de los términos?

Lo abstracto, ciertamente, es un momento de la cosa, pero no toda idea es un momento de la cosa. Y entonces queda flotando siempre la misma pregunta: ¿y qué son las ideas? No las abstractas, sino incluso las constructas. [...]

No basta con la abstracción y su expolio. Y eso por una consideración que afecta intrínsecamente a la abstracción en cuanto tal. Porque la abstracción, para poder abstraer, necesita ejecutar un acto previo: que es, en cierto modo, crear el ámbito dentro del cual la cosa va a quedar en franquicia para ser término de una abstracción. Ahora, esto no es un acto de abstracción en sí mismo. [...]

Pero además de que la abstracción no es suficiente, ni tan siquiera en el caso de las ideas abstractas, hay una tercera razón: que es que la teoría de la abstracción elude, a mi modo de ver, el problema esencial de lo que son las ideas.

Porque, bien sea que las ideas surjan por abstracción, bien sea que se logran por construcción, lo que sí es cierto es que la idea en cuanto tal, primero, no es una realidad que repose sobre sí misma. No es una realidad que repose sobre sí misma, y ahí está toda la concepción de Aristóteles (no lo ha dicho, pero eso es lo que acontece en su abstracción), sino que necesita por lo menos un acto de la mente. Ahora bien, este acto de la mente opera sobre lo real y por tanto su término objetivo, que es la idea, si no reposa sobre sí mismo, quiere decirse que, en una u otra forma, reposa sobre lo real.

Y no siempre es verdad sin más –el caso de las ideas constructas lo demuestra– que el término objetivo de una idea sea un momento de una cosa real.

En definitiva, Aristóteles no nos dice lo que es lo ideado en tanto que ideado; simplemente establece una fecunda y decisiva polémica contra Platón, e introduce un concepto tan esencial como es la abstracción. Pero, a mi modo de ver, no ha resuelto –de manera por lo menos expresa y adecuada– lo

que es lo ideado en tanto que ideado.» [Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 48-50]



«El tema de las ideas ha resultado nuclear en toda la reflexión filosófica de Zubiri. ¿Qué son? ¿Cómo se forman? ¿Qué estatuto tienen? La importancia del curso “¿Qué son las ideas?” (1947-1948) está en que fue el primero que Zubiri dedicó al problema del conocimiento. Y lo hizo intentando fijar el estatuto de las ideas, lo que le obligó a tomar postura frente al introductor en la filosofía de la teoría de las ideas, Platón. Zubiri comienza negando el supuesto de que ha partido toda la historia desde Platón: que la razón formal de la inteligencia es formar ideas. Y ello porque antes de formar ideas, el hombre está ya en la realidad. Una cosa es “lo que soy”, y otra “ser quien soy”.

Las ideas sirven para esto último. De ahí la afirmación de Zubiri: “la idea como proyecto”. En su instalación en la realidad no hay ideas, porque la razón formal de la inteligencia no es formar ideas sino actualizar las cosas como reales. Las ideas tienen carácter ulterior, y además proyectado, es decir, construido. Los proyectos se construyen. Las ideas no son lo primario, sino más bien consecuencia del carácter proyectivo de la mente humana; en una palabra, que están construidas.

Zubiri se inscribe en una amplísima corriente de pensadores del siglo XX, que evitan el término idea y lo sustituyen por el de significado. El significado lo es siempre dentro de un lenguaje, verbal o no verbal, y carece de sentido fuera de esa estructura. No hay ideas previas al lenguaje; el significado se logra en el propio proceso de construcción lingüística.

Las ideas no son previas al lenguaje, sino consecuencia suya, parte suya. El lenguaje no tiene carácter consecutivo a las ideas sino constitutivo de las propias ideas. No es que Zubiri esté completamente de acuerdo con el modo cómo las filosofías del siglo XX han desarrollado estos conceptos, pero el tratamiento que hace del tema de las ideas se halla cercano a algunos planteamientos de la última centuria.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 320 ss]

## EL LENGUAJE

---

Ferdinand de Saussure (1857-1913) fue un lingüista, semiólogo y filósofo suizo cuyas ideas sirvieron para el inicio y posterior desarrollo del estudio de la lingüística moderna en el siglo XX. Se le conoce como el padre de la "lingüística estructural" del siglo XX.

El mayor aporte que hizo Saussure en su *Cours de Linguistique générale et linguistique française* (1916) fue la constitución de la lingüística como una ciencia. Para ello, delimitó su objeto al estudio de estudio de la lengua (*langue*) dejando de lado lo que él llamará el habla (*parole*). Esta bipartición tan criticada posteriormente (ya que son las dos caras de una misma

moneda y no se puede estudiar una sin considerar a la otra) debemos entenderla en su contexto, el positivismo, para comprender que su objetivo era formular un método para dar a sus estudios el mismo valor científico con el que se miden las llamadas "ciencias exactas". En efecto, su estudio abunda en dicotomías de este tipo.

francés	<i>langage / faculté de langage</i>	<i>la langue</i>	<i>la parole</i>
español	<i>el lenguaje</i>	<i>la lengua</i>	<i>el habla</i>
alemán	<i>Sprache / Sprachvermögen</i>	<i>Sprache</i>	<i>die Rede</i>

El signo lingüístico se caracteriza, según Saussure, por su arbitrariedad, en el sentido de que la unión entre el significado y el significante es convencional, ya que el enlace que une el significado con el significante es inmotivado, nace del acuerdo tácito dentro de una comunidad: no existe motivo o razón por la cual exista una relación entre significante y significado.

El signo es lineal porque el significante se desenvuelve sucesivamente en el tiempo, es decir, no pueden ser pronunciados en forma simultánea, sino uno después del otro, en unidades sucesivas que se producen linealmente en el tiempo.

La noción de signo de Ferdinand de Saussure (significante – significado – referente) socava cualquier relación entre el lenguaje y el mundo objetual. El signo es la palabra, que no tiene ninguna relación necesaria con aquello a lo que se refiere. El significante apunta a un significado, o a una idea, no al referente, o a algo en el mundo de los objetos.

---

«En el curso "El problema del hombre" (1952-1953), recogido en *Sobre el hombre*, Zubiri trata de nuevo el problema del lenguaje y su relación con las ideas. El lenguaje es una forma de expresión de nuestro modo de estar en la realidad. Ésta es su función "directa". Pero "indirectamente" el signo expresa "el ser de las cosas" (SH, 292).

Las ideas están en el orden de la simple aprehensión, del sería, son intencionales, tienen sentido, y por todo ello pertenecen al orden del logos. Para Zubiri no hay ideas sin palabras, sin "nombres", que son palabras con significado. Las ideas se construyen con signos significantes. [...] Las lenguas modulan el pensamiento, de forma que el modo como pensamos depende de la lengua que tenemos, algo que ya fue apuntado por Humboldt y que ha constituido uno de los rasgos definitorios de la lingüística moderna.

Pienso que el movimiento que inició Ferdinand de Saussure con su *Cours de Linguistique générale et linguistique française* (1916) repercutió fuertemente en Zubiri durante los años treinta. Saussure elaboró su sistema en contra de los "neogramáticos" que, siguiendo la psicología asociacionista de Herbart, defendían que las ideas tenían existencia autónoma respecto de las palabras. Saussure afirma lo contrario. Para Saussure, antiidealista,

no hay prioridad de las ideas. En Saussure influyó el positivismo y el descubrimiento de las áreas del lenguaje por Broca.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 324-326]

## ABSTRACCIÓN Y CONSTRUCCIÓN

---

«El *choristón* platónico [χωριστόν 'separado'] se convierte en *apháiresis* [del griego αφάιρεσις: proceso de construcción de conceptos por abstracción]; la separación deviene en abstracción de la forma de la cosa. Eso hace que las ideas, para Aristóteles, no estén separadas, como en Platón, sino que "el sitio de las ideas no es más que la mente, el *noûs*, la inteligencia, la cual separa las ideas de las cosas por una mera abstracción.

La forma que la inteligencia abstrae no es individual sino específica, constituyendo la esencia de la cosa. Este es el modo como la escolástica interpretó la "abstracción" o *apháiresis* aristotélica. [...]

La abstracción es expolio en tanto va quitando de las cosas que percibimos lo no generalizable, hasta quedarse con lo que se da en todas las mesas, en todas las sillas, etc., es decir, lo universal, lo esencial. Esto es la idea o el concepto de la mesa o de la silla. Tomada la abstracción en este sentido, dice Zubiri, no hay duda de que es una función de la mente humana. [...]

"No es claro esto de la abstracción. Tanto más cuanto que si las abstracciones lo fueran nada más que por dejar de lado ciertos momentos de la realidad, ¿qué criterios habría para distinguir las ficciones de las ideas en el rigor de los términos? Lo abstracto, ciertamente, es un momento de la cosa, pero no toda idea es un momento de la cosa. Y entonces queda flotando siempre la misma pregunta: ¿y qué son las ideas? No las abstractas, sino incluso las constructas (HRI 48)."

La crítica de Zubiri es doble. La primera y más radical es que la función formal de la inteligencia no es tener ideas sino aprehender las cosas como realidades. Y la segunda es que las ideas tampoco se identifican con el término de la abstracción, porque hay ideas que no están abstraídas. Las ideas son el resultado de un proceso de construcción, no de abstracción. La abstracción no puede ser la razón formal de la inteligencia, ni por tanto su función puede ser engendrar ideas. Y ello por la sencilla razón de que la abstracción necesita algo previo, que para Zubiri es la actualización de las cosas como reales, es decir, la intelección.

"Porque la abstracción, para poder abstraer, necesita ejecutar un acto previo: que es, en cierto modo, crear el espacio dentro del cual la cosa va a quedar en franquía para ser término de la abstracción. Ahora, esto no es un acto de abstracción en sí mismo (HRI 49)."

La abstracción es ulterior a la intelección, y consiste en construcción. La abstracción es solo una forma de construcción.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 327 y 331]



«Y el *darse cuenta de la luz del día* es la operación más inteligente en este "modo de pensar" (Aristóteles: *Tópicos*, II, 7, 113 a 31).

Que no se haya comprendido así todo esto, proviene de una extraña beatería que ha suscitado siempre lo abstracto, como si la abstracción fuera una operación mágica –o por lo menos alquímica– capaz de dar a lo abstraído una nueva naturaleza distinta de la que tenía cuando estaba en lo concreto. Pero no hay tal.

Esta beatería hacia lo abstracto se complica con una beatería hacia lo universal, que es el falso universal comunista. No es necesario decir que ambas beaterías, como todas las demás de Occidente, proceden de Platón, que ha sido el Mississipí de la beatería.

Con esta nada se consigue y todo se pringa, porque no es buen camino para diferenciar al hombre del animal fundar su discriminación en la capacidad de abstraer y generalizar. Sobre que, si fuese esto verdad, quedarían separados el hombre y el animal, lo cual va contra la norma metodológica de la continuidad, que nos aconseja diferencias sin separar. Este es el uso de Aristóteles, como en grado más consciente lo es en Leibniz. [...]

Cae Husserl en la misma complicación que los escolásticos, para los cuales, al tener perder individuación la "especie" (en terminología de Husserl), tenía que cargarse del nuevo carácter de generalidad y, a través de él, de universalidad, siquiera sea *fundamentaliter et in potentia*.

La abstracción radical no modifica lo más mínimo lo abstracto, no lo transmuta a transustancia, y menos aún lo dota de universalidad. Lo único que añade al momento extracto es... la soledad. Pero con esta basta para todas las demás funciones lógicas y ontológicas que va a servir.

Coincidiría, pues, con la Escolástica en reconocer dos clases de "especies", la sensible y la inteligible, como si la sensible, en cuanto "momento abstracto", no fuese inteligible y la misma que se va a llamar luego inteligible.» [Ortega y Gasset, José: "La idea de principio en Leibniz" (1958). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. VIII, 1962, p. 164 ss.]

## EL ÁMBITO DE LA CONSTRUCCIÓN DEL LOGOS

---

«La construcción intraaprehensiva es típica del logos. Pero como todo lo que cabe afirmar de la aprehensión primordial se dice desde el logos, hay que concluir que lo dicho sobre la aprehensión está construido. [...] Construcción no hay sólo en el orden de los fictos y de los conceptos, sino también de los perceptos, de modo que toda la obra del logos es construcción. Es obvio que la construcción sube de grado en los fictos y en los conceptos, pero toda la obra del logos es construcción, aunque no construcción al modo de los fictos y los conceptos.

La construcción del logos sirve de base para otra en cierto modo ulterior, que es la construcción de la razón. [...] La percepción se sitúa en el nivel del logos y en tanto que tal no tiene carácter radical o primario. La percepción posee su propia estructura y da cualidades que superan la mera actualización sensible de la cosa. Por eso no posee la originalidad de que goza la aprehensión sentiente.

La percepción está mediada por múltiples elementos contextuales. Es una unidad de sentido, no mera actualización sentiente de la realidad. Por eso dice Zubiri que todo el ámbito de la simple aprehensión, y la percepción es parte de él, encierra un momento de irrealidad y, en consecuencia, de libre creación. El resultado de tal proceso es lo que Zubiri llama "esto", que no es lo mismo que la aprehensión sentiente de la cosa como meramente real.

La aprehensión primordial actualiza la realidad de "esta" cosa concreta, pero sólo como "esta", no como "esto", porque no determina sus contenidos como tales contenidos.

Determinar los contenidos de la cosa, y por tanto convertirla en un "esto", exige un proceso de des-realización que ya es obra del logos. En eso consiste la "percepción", cuyo resultado es un "percepto". La aprehensión primordial no es percepción, aunque sólo sea porque no hay actos puros de aprehensión primordial. Los únicos que se dan son actos de aprehensión, que engloban dos momentos, el primordial y el de logos.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 332 ss]

## FORMALIDAD – CONTENIDO – CONSTRUCCIÓN

---

«Toda determinación del contenido es ya percepto. Todo lo que aprehende un ser humano tiene un momento de formalidad y otro de contenido. El primero consiste en la mera actualización de la formalidad, en tanto que el segundo no se desgaja de la formalidad más que cuando se convierte en tal contenido, en "esto", lo que ya no es mera actualización sino libre creación, construcción.

Formalidad no se identifica con contenido. La formalidad es el "modo" como se actualizan los contenidos. Al ser humano se le actualizan como "realidad". Pero el contenido, el "esto", ya no está "meramente" actualizado, sino que es obra de un proceso mental muy complejo, aquel que hace del "este" un "esto".

La percepción no es inmediata, está mediada, construida. La percepción no es intuición, ni sensible ni categorial; tampoco tiene carácter constituyente. La percepción es pura y simple construcción.

Para Zubiri el problema de la fenomenología ha estado en no distinguir dentro de la aprehensión esos dos momentos, el de aprehensión primordial, que es mera actualización, y el de logos, que es construcción. Y al no diferenciarlos explícitamente, ha dado al segundo más peso que al primero.

De ahí que lo llame “intuición” y haga de él un conocimiento pretendidamente inmediato. La tesis de Zubiri es precisamente la contraria, el percepto está siempre construido, tiene supuestos, y por tanto no es inmediato. No hay constitución, como pretende Husserl, sino construcción, precisamente porque no existe intuición categorial sino sólo aprehensión primordial.

Lo que aprehendemos está construido; es una construcción muy compleja, en la que intervienen factores de todo tipo, perceptivos, memorativos, lingüísticos, etc. Lo único inmediato es algo más simple, que en el fondo tenemos que postular, porque nunca se da de modo puro y aislado, que es lo que denomina aprehensión primordial de realidad.

Todo lo que digamos sobre la aprehensión primordial de realidad ya no es aprehensión primordial y sí está construido. De lo no construido no puede hablarse más que construyendo. Por eso de la aprehensión primordial, desde dentro de ella misma, no cabe hablar, tan solo callarse.

Estas precisiones no se encuentran más que en la etapa final de Zubiri, en la trilogía.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 338 ss]

## LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDEAS

---

«Lo único no construido es lo dado en la aprehensión primordial de realidad. Aquí no cabe decir que es lo aprehendido, porque también se aprehende el logos, y para Zubiri está construido. El expolio, la abstracción y la construcción son propiedades del logos y, obviamente, también de la razón. Dentro de la aprehensión hay mucha construcción. ¿Cuánta? Tanta cuanto logos. Todo lo que no es aprehensión primordial es construcción. Y a eso es a lo que Zubiri llama ideas.

“La intelección tiene dos momentos: el momento de la intelección de “la” realidad como principio fundante, y el momento de inteligir un contenido real determinado como fundamento en aquel fundamento. Lo primero es la intelección de la realidad física profunda como principio fundamentante. Esta realidad física está actualizada en la intelección, y en sus ideas; y su modo de estar actualizada es “estar fundamentando”. A su vez el contenido de las intelecciones previas (ideas), cobra carácter de contenido de lo real en el mundo. Es la realización del contenido de la idea (IRA 110-111)”.

La obra de la razón es, pues, la realización del contenido de la idea, es decir, de lo construido en y por el logos.

Existe la tendencia, a mi modo de entender errónea, de pensar que eso que hay antes del logos, que es libre construcción, son ideas. La aprehensión primordial no da ideas. Ese es un grave error interpretativo, por más que haya sido muy frecuente. La aprehensión primordial es mera actualización. Las ideas son función del logos, y en tanto que tales están construidas. Esto es lo que separa a Zubiri de toda la tradición del platonismo.

La aprehensión primordial es compacta y muda (IL 15). Desde dentro de ella no cabe decir nada. Todo lo que decimos lo dice el logos.

El sentido se construye, y esa construcción es siempre lenguaje, sea ésta de un tipo o de otro, ya que siempre consiste en dar "significación" a lo aprehendido. Lenguaje es, precisamente, el modo de significar. Y el sentido se caracteriza por tener significado o añadir significado a las cosas.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 339-340]

## LA ACTIVIDAD DEL LOGOS

---

«No hay aprehensión primordial de la aprehensión primordial. Lo único que se da es la aprehensión, en la que cabe distinguir los dos momentos de aprehensión primordial y el logos. Y tal distinción se hace necesariamente desde el logos. No se trata de algo que pueda calificarse de inmediato, ni de intuitivo o cosa parecida. Sin embargo, resulta fundamental, porque nos precave contra el error de considerar que todo lo que se hace presente en nuestra aprehensión tiene carácter inmediato e intuitivo. La tesis de Zubiri es que es no es así. Los contenidos, por más que parezcan inmediatos, no lo son. Es un error que cabe etiquetar de "ingenuo"; es una ingenuidad.

Esta es la crítica de Zubiri a la fenomenología. Por eso se niega Zubiri a utilizar el término intuición. En el acto de aprehensión no hay nada que pueda calificarse de inmediato más que la "formalidad", no los "contenidos", que, a pesar de su aparente immediatez, están siempre mediados. Los contenidos sin supuestos no existen, no son posibles. Los contenidos no se intuyen, sino que se construyen.

Y como los contenidos son los que soportan el "sentido" de las cosas, resulta que tampoco hay sentido original u originario. Lo único que consiste en "mera actualización", y que por tanto se da de modo inmediato, es la "formalidad", y esta formalidad no actualiza ningún sentido de las cosas sino su propio carácter de "realidad".

La tesis de Zubiri es que la "intuición" de Husserl, tanto la sensible como la categorial, no son inmediatas sino que están "construidas". [...] La Noología de Zubiri es una respuesta a la Fenomenología. No es un intento más de descripción fenomenológica, sino que su objetivo es superar la fenomenología, a partir de una crítica que es muy similar a la de ciertos pensadores posmodernos: todo está mediado, todo está construido, todo es lenguaje, incluso las intuiciones fenomenológicas, a las que se intenta dar un valor absoluto que no tienen ni pueden tener.

No hay conocimiento sin supuestos, como ha pretendido la fenomenología. No es posible una ciencia sin supuestos, es contradictorio. Lo único que podemos postular como carente de supuestos es la aprehensión primordial, que no es conocimiento sino el fundamento de todo conocimiento o el

momento formal de todo conocimiento. La única verdad absoluta es la verdad de la aprehensión primordial, la verdad real. [...]

Zubiri introduce dos rectificaciones a partir de Husserl. Primera, no hay intuición sino aprehensión, que consta de dos momentos, el "primordial" y el de "logos". El primero consiste en "mera actualización" y el segundo en "libre creación".

Inmediato e intuitivo no podría llamarse más que al primero, pero este no da conocimiento. Y la segunda, precisamente porque no hay intuición categorial sino mera aprehensión primordial, tampoco cabe hablar de constitución, como hace el último Husserl, sino de construcción.

Dentro de la aprehensión, y por tanto una vez puesto entre paréntesis todo lo demás, no hay una intuición categorial que vaya constituyendo el mundo de las esencias puras, sino un proceso constructivo. Todo conocimiento es construido, también el intraaprehensivo. La descripción del puro fenómeno, tal como la presenta la fenomenología, tiene ya contenido, es conocimiento en algún sentido, y en tanto que tal resultado de una construcción.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 308 ss]

## EL LOGOS Y LA CONSTRUCCIÓN DE SENTIDO

---

El *logos* se halla siempre construido. Lo que se construye es el "sentido". El *logos* construye, y su construcción consiste siempre en sentido; construye sentido. El sentido es propio del *logos*. Los valores son el resultado del proceso de estimación, es decir, están construidos, son resultado de la tarea del *logos*, y por tanto tienen sentido, no son pura realidad, o pura nota real.

«La fenomenología, tanto de Husserl como de Heidegger, por un lado, y por otro todas las formas del existencialismo, han descrito como algo obvio que lo que primariamente, por ejemplo, "vemos", son puertas, ventanas, mesas, cuchillos, etc. Ahora bien, esto es completamente falso. En el estricto rigor de lo que se llama "ver", lo que vemos son cosas de tal o cual forma, color, tamaño, etc.; no vemos puertas sino cosas que son puertas o que sabemos que son puertas. La aprehensión de las cosas en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas-sentido. [...]

El que la cosa-realidad, sin dejar de serlo, se torne en cosa-sentido, esto no depende sino de que haya un hombre que haga de la cosa real, sentido para su vida. Por tanto, radicalmente, el hombre es el constituyente del sentido en cuando tal» [SSV 230]

«Los contenidos, por más que parezcan inmediatos, no lo son. Es un error que cabe etiquetar de "ingenuo"; es una ingenuidad. Esta es la crítica de Zubiri a la fenomenología. Por eso se niega Zubiri a utilizar el término intuición. En el acto de aprehensión no hay nada que pueda calificarse de inmediato más que la "formalidad", no los "contenidos", que, a pesar de su aparente inmediatez, están siempre mediados. Los contenidos sin

supuestos no existen, no son posibles. Los contenidos no se intuyen, sino que se construyen. Y como los contenidos son los que soportan el "sentido" de las cosas, resulta que tampoco hay sentido original u originario. Lo único que consiste en "mera actualización", y que por tanto se da de modo inmediato, es la "formalidad", y esta formalidad no actualiza ningún sentido de las cosas sino su propio carácter de "realidad".» [Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 308]

«Si abrimos *Inteligencia y logos* advertiremos que toda la función del *logos* es construir sentido. En la simple aprehensión no se nos da la nuda realidad, sino algo que ya es irreal, porque es el término de una libre construcción, o de una creación.

"Actualizar la realidad física desrealizada en un contenido libre: he aquí la esencia de la creación. [...] La aprehensión de lo real en retracción del contenido, esto es en simple aprehensión, tiene carácter formal de irrealidad. La irrealidad es la unidad intrínseca y formal de actualización de "la" realidad física y de realización libre de su contenido: es el "sería". El "sería" es un *modo irreal*, no en sentido gramatical sino en el sentido de "la" realidad en modo de libre contenido" (IL 95).

Todos los modos de la simple aprehensión o de la aprehensión a distancia, el percepto, el ficto y el concepto, son construcciones libres que nos dan la realidad en diferentes aspectos, como "esto" en el primer caso, como "cómo" en el segundo y como "qué" en el tercero (IL 106).

Es significativo que Zubiri no haya tematizado explícitamente la dimensión de sentido en todas las construcciones del *logos*. Es una carencia que resulta, cuando menos, extraña, y sobre la que llamó la atención, en 1993, Antonio Pintor-Ramos en su libro *Realidad y sentido*. El mundo del *logos* es el mundo de las cosas-sentido, incluso cuando esas cosas son las meras palabras que sirven para denominar cosas-realidad.

Hay sentidos que se generan por la vía de la "simple aprehensión", como los lingüísticos, y hay otros sentidos que se generan por la vía de la "estimación". La estimación es en el orden emocional lo que la percepción es en el cognitivo; la simple aprehensión o percepción emocional es lo que llamamos estimación. [...]

No hay ideas *a priori*, ni juicios analíticos previos a la experiencia e independientes de ella. No hay más que realidad y actualización de la realidad. La intelección consiste en mera actualización. Y todas las leyes de la lógica salen de la realidad, se construyen a partir de ella. Las construye el *logos*. El *logos* es la matriz de la lógica. Y lo que se dice del orden intelectual vale también para el sentimental o estimativo. Los valores se construyen, lo que no tiene que llevar a la conclusión de que son relativos, porque se construyen desde la realidad, de modo que son "formalmente" reales o "de suyo" reales.

Donde hay construcción es en el orden del contenido. Pero esta construcción, además de hacerse “en” y “desde” la realidad, obedece a unas leyes estrictas, las del *logos*, de modo que su construcción no puede considerarse relativa. Las cosas-sentido no son puramente irreales, ni arbitrarias, sino que se construyen a partir de la realidad y de las posibilidades que ofrece la realidad.

Zubiri lo decía continuamente. No puedo construir un cuchillo de agua. El sentido lo es siempre de la realidad, y actualiza notas reales de la realidad; es más, enriquece a la propia realidad. Eso es lo que Zubiri denomina, un “bien”. El bien lo es de la realidad; pero de la realidad en tanto que soporte de valores. La realización de valores es el bien. Los valores se realizan, se hacen realidad. Eso son los bienes.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 510 ss]

## EL PUESTO DE LA RAZÓN EN LA NOOLOGÍA

---

«En el tercer volumen de la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, Zubiri se enfrenta con el término que ha gozado de mayor vigencia a todo lo largo de la historia de la filosofía.

Es el *lógos* griego, la *ratio* latina, la *Vernunft* alemana, el órgano que permite al ser humano conocer las cosas y conocerse a sí mismo de modo absoluto, alcanzando verdades puras, apodícticas, que es tanto como decir inmutables, necesarias y eternas.

El modelo paradigmático de pensamiento racional es el propio de la matemática, y tal es la razón de que él haya sido el paradigma en que se han mirado la mayor parte de los filósofos a todo lo largo de la historia, desde Platón hasta Husserl. No es un azar que la matemática como saber apodíctico surgiera en Grecia a la vez que se iniciaba el pensamiento filosófico.

Matemáticas habían tenido otras culturas, pero sólo la griega, de Hipócrates de Quíos a Euclides, hizo de ella un saber apodíctico. El modelo más clásico de esto es el teorema de Pitágoras, que formula algo tan verdadero, que lo ha tenido que ser desde siempre y lo será también, eternamente. El propio Dios no puede ver el teorema de Pitágoras de modo distinto a como éste lo formuló.

De ahí que la filosofía haya sido prácticamente siempre, a lo largo de la historia, un intento de ver las cosas en la perspectiva absoluta en que Dios las ve. Dios es *sophós*, sabio. El ser humano no puede aspirar a tanto, pero sí está en sus manos el acercarse algo a ello. No será nunca *sophós*, pero sí le resulta posible ser *philo-sophós*. [...]

Si abrimos *De anima* aristotélico, veremos que en él se llega a la existencia del alma espiritual a partir de la razón (*De an* II 2: 413 b 25-28; III 4: 429 a 16-18; b 5-6). Y si de Aristóteles pasamos a Kand, comprobaremos que sucede lo mismo. La inmortalidad del alma es un postulado que se deriva

de la existencia de la razón pura y una voluntad pura que Kant descubre a partir de la experiencia del deber.

La razón, así entendida, se funda en sí misma, por más que necesite echar mano de datos que le vienen de fuera. Estos datos serán condición necesaria, pero nunca condición suficiente, porque de ser así no resultaría posible dar el salto desde la realidad contingente de las cosas a las verdades absolutas propias de la razón. Esto ha planteado siempre el problema del "puente", que unas veces se ha intentado resolver mediante la *anamnesis*, otras a través de la *aphaíresis*, o de la "síntesis", o de la "reducción".

Pero siempre se desemboca en lo mismo. La razón es autónoma y no puede constreñirse a lo que recibe de fuera de ella misma. Las verdades por antonomasia son las llamadas "verdades de razón". En el fondo, no hay más verdades que las de razón, porque las de hecho deben también su punto de verdad a la razón.

Vengamos ahora al tema de la razón en Zubiri, o al puesto de la razón en la noología. Un epígrafe del tercer volumen de la trilogía se titula, "El orto de la razón" (IRA 81). Lo primero que dice es esto: "la razón no reposa sobre sí misma". Y sigue: "La razón es una actividad, pero una actividad que no brota de sí misma" (IRA 82). Zubiri es consciente de que con esto se está oponiendo a la casi totalidad de la historia de la filosofía, no sólo antigua sino también moderna. [...]

Para Kant la razón brota de sí misma y funda el conocimiento *a priori*. Algo que se halla en las antípodas de la posición de Zubiri, para quien la razón no brota de sí misma, ni consiste en pura espontaneidad, como postuló la filosofía moderna.

Si algo hay ajeno al pensamiento de Zubiri es el racionalismo en cualquiera de sus formas, incluidos el idealismo y la propia fenomenología. La razón es facultad de ideas, pero se trata de ideas que no reposan sobre sí mismas ni brotan de sí mismas, sino de algo previo a ella. Por eso la razón tiene "orto".

"No se trata de una reducción sensualista de la afirmación y de la razón. Porque "sensualismo" significa que los *contenidos* del juicio y de la razón se reducen formalmente a los contenidos de las impresiones sensibles. Y esto es sencillamente absurdo" (IRA 88-89).

El sensualismo ha reducido todo el proceso mental a los "contenidos". El sensualismo, como el empirismo en general, ha partido de las impresiones sensibles, centrando su análisis en los "contenidos". Y el racionalismo ha hecho lo mismo en su propio campo. Para todos, el problema era idéntico: el origen de las ideas, es decir, de esos contenidos que llamamos ideas.

Par Zubiri la gran batalla se libra en otra dimensión: la "formalidad" a diferencia de "contenido".

"Reducir los contenidos de la afirmación y de la razón a aquellas impresiones sensibles, es absurdo. Pero queda el momento formal de

realidad, la impresión de realidad. [...] El momento de realidad propio de la afirmación y de la razón es física y numéricamente idéntico al momento de realidad impresivamente aprehendida en aprehensión primordial.

No se trata entonces de una *identidad conceptual* de eso que llamamos "realidad" en los tres modos de intelección [impresión primordial de realidad, logos y razón], sino de un momento *formalmente físico y numéricamente el mismo* en los tres modos. La unidad física y formal del momento de realidad como impresión no es por tanto sensualismo. Es más bien *sensismo*. (IR, 89)".

La formalidad no es un contenido de lo aprehendido sino el modo como se actualiza eso aprehendido a la inteligencia humana (adviértase que aquí Zubiri utiliza un término distinto al de razón, el de inteligencia). Esa formalidad es para él el punto originario e invariable de todo el proceso intelectual.

En los contenidos resulta difícil, por no decir imposible, buscar verdades absolutas, pero en la formalidad podemos hacernos fuertes, porque es lo que permanece invariable, lo único invariante a todo lo largo del proceso intelectual humano. Aquí no hay construcción de ningún tipo, ni elaboración ulterior, la formalidad consiste en "mera actualización".» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 364-368]



Toda elaboración racional está sometida a toda la provisionalidad inherente a las búsquedas de la razón.

«La razón también construye, y por tanto todos los productos de la razón son necesariamente cosas-sentido. La diferencia con el *logos*, está en que la razón construye en un horizonte distinto, que ya no es el de la aprehensión sino el del mundo. Es ese horizonte el que, a partir de lo estimado en la aprehensión, lleva a esbozar y a probar los esbozos en la experiencia.

Los esbozos de la razón son siempre y por necesidad universales. En el caso de los valores, esto lleva a la universalización de los valores en sistemas coherentes y abstractos.

Un ejemplo de esto lo tenemos en la regla de Moore, según la cual los valores llamados intrínsecos son aquellos que caso de desaparecer del mundo creeríamos haber perdido algo importante, algo valioso. Esto no puede hacerlo más que la razón. [...]

Zubiri es decididamente constructivista. No es que niegue el momento de intuición; es que lo transforma en aprehensión primordial de realidad. En ella se actualiza la formalidad de realidad.

Pero el contenido, a diferencia de los intuicionismos, no consiste nunca en una actualización, sino que está en mayor o menor medida construido.» [Diego Gracia, 2017: 512]

## LA INTELECCIÓN INQUIRIENTE

---

«La razón es esencial, intrínseca y constitutivamente un pensar *quaerens*, un pensar que busca; la razón no es un pensar concipiente (*begreifendes Denken*), sino que es una inteligencia “*quaerente*”. Lo cual quiere decir que la razón no reposa sobre sí misma y lo menos que se puede decir es que reposa sobre la inteligencia.» (X. Zubiri)



«La intelección inquiriente, la razón, es un modo especial de intelección. Intelección es la aprehensión de algo real meramente actualizado como real en dicha aprehensión. La intelección inquiriente es un modo de intelección de lo real actualizado según un modo especial. Este modo de intelección es lo que llamamos *conocimiento*.

La estructura de la marcha intelectual, esto es, la estructura de la intelección racional es conocer. No toda intelección es conocimiento. Más aún, no es nada obvio que la forma suprema de nuestra intelección sea conocimiento. Esta identificación de intelección y conocimiento pudo parecer obvia en la filosofía moderna, fue tomada sin discusión por Kant. Pero esta identificación no es sostenible.

La diferencia entre intelección y conocimiento es un grave problema sobre el que Kant resbaló. Por esto, la Crítica de Kant padece de una radical insuficiencia. Antes de una crítica del conocimiento debió haberse elaborado una crítica, o cuando menos una filosofía de la intelección en cuanto tal.

De aquí arranca en última instancia la insuficiencia de la Crítica kantiana. Kant entiende que intelección es conocimiento. En el fondo, Kant no hace sino recoger una identificación que corría hace muchos siglos antes de él. Pero Kant entiende, además, también sin hacerse cuestión de ello, que en el fondo conocimiento es sinónimo de ciencia.

Esta doble ecuación (intelección = conocimiento y conocimiento = ciencia) determina la marcha de la *Crítica* kantiana. Pero esta doble ecuación no es exacta. Ni intelección es conocimiento, ni la estructura del conocimiento es ciencia. Por tanto, para conceptuar con rigor la índole de la intelección racional hemos de plantearnos dos cuestiones: I. Qué es conocer. II.Cuál es la estructura formal del conocer.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 157-158]



«La inquiriencia, y por tanto el encuentro, pertenecen intrínseca y formalmente a la verdad en encuentro. San Agustín nos decía (*De Trin.*, IX, 1):

“Busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y encontremos como encuentran los que aún ha de buscar, porque cuando el hombre ha terminado algo no ha hecho sino comenzar.”

Pues bien, esto no expresa solamente una limitación que de hecho posee el conocimiento humano. Expresa algo mucho más grave: expresa, a mi modo de ver, el propio carácter formal del conocer. La limitación del conocimiento es ciertamente real, pero esta limitación es algo derivado de la índole intrínseca y formal de la intelección racional, del conocer en cuanto tal: el ser intelección inquiriente.

Solo porque la intelección racional es formalmente inquiriente, solo por esto ha de buscarse siempre más y encontrar lo buscado como principio de ulterior búsqueda. El conocimiento es limitado por ser conocimiento. Un conocimiento exhaustivo de lo real no sería conocimiento. Conocimiento es solamente intelección en búsqueda.

El no haber reparado en el carácter intrínseco y formal de la intelección racional como inquirencia, es lo que ha hecho resbalar sobre esta tercera formal de verdad, y subsumir toda verdad en la verdad de la afirmación. No es así; la inquirencia es un modo de intelección, el modo de la intelección racional, y la verdad es entonces no solo conformidad sino encuentro.

No es lo mismo afirmar algo sobre lo que está en el campo, que encontrar lo que eso que está en el campo es mundanalmente. No es lo mismo inteligir lo que algo es "en realidad" que lo que algo es "en la realidad".

Es toda la diferencia entre conformidad y encuentro. Y como lo que se encuentra es o no es lo que se buscaba, resulta que lo real tiene ahora un modo de verdadera propio, un modo propio de actualización: es *verificación*. Verificación es la forma propia y exclusiva de la verdad de la intelección racional.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 261-262]



«En la percepción, el color percibido "en propio" tiene una anterioridad no causal, sino puramente estructural respecto a su actualidad perceptiva. Si se dice que esa actualidad no se da sin una retina, responderé que se da en una retina, y que hay que hacer una larga averiguación para saberlo.

Eso no es cuestión de realismo o idealismo sino de ciencia, de una óptica física y de una óptica fisiológica. Sin esta teoría no podré inteligir qué es ese color antes de la percepción visual.

Pero todas esas teorías no invalidarán jamás el hecho de que les sirve a todas ellas de base, a saber, que el color que veo en el acto de verlo es un color real. Todo lo que haya que contestar a la pregunta de qué es ese color amarillo fuera de mi acto de visión, que no es precisamente una retina, pende esencial, estructural e intrínsecamente de que ese color amarillo sea real en la percepción.

Si no, ¿de qué se iba a ocupar la óptica fisiológica y la óptica física?» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 369]

## SOBRE SENTIMIENTO Y VOLICIÓN

---

En sus últimos años, Zubiri venía reflexionando sobre el problema del sentimiento y su conexión la "impresión primordial" de la realidad. Por razones múltiples no ha podido elaborar una descripción definitiva de lo que entendía por sentimiento, como había hecho con el acto de aprehensión intelectual. Y no es casual que al final de *Inteligencia y realidad* sugiera que habría que completar el análisis del acto propiamente intelectual atendiendo a los momentos de sentimiento afectante y voluntad tendente. Estos son momentos determinados por la estructura del inteligir mismo, por la estructura de la impresión de realidad.

«Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición.» [IRE, 282]



«La intelección determina los afectos y modificaciones tónicas. Hablo de "afectos" para distinguirlos de las afecciones propias de toda impresión. La modificación de los afectos animales por la impresión de realidad es lo que constituye el *sentimiento*. El sentimiento es afecto de lo real. No es algo meramente "subjetivo" como suele decirse. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad. A su vez, la respuesta es determinación en la realidad: es la *volición*. Cuando las tendencias sentientes nos descubren la realidad como determinable, determinanda y determinada, entonces la respuesta es *voluntad*.

*Sentimiento* es afecto sentiente de lo real; *volición* es tendencia determinante en lo real. Así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente.

Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente *en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición*. Solo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, solo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicas humanas.

Bien entendido, se trata de la intelección en cuanto nos instala sentientemente en lo real. No se trata, pues, de lo que usualmente suele llamarse *intelectualismo*. El intelectualismo no se da más que en la inteligencia concipiente: el intelectualismo consiste, en efecto, en asignar a los conceptos la función primaria y radical.

Pero aquí no se trata de que el concepto sea el determinante de las demás estructuras. Esto sería absolutamente falso. Aquí se trata de inteligencia sentiente. Y lo que esta inteligencia hace no es conceptos sino la aprehensión de lo sentido como real. No es, pues, un intelectualismo. Es

algo *toto caelo* distinto: es lo que yo llamaría un *inteleccionismo*. Se trata de la intelección como aprehensión sentiente de lo real. Y sin esta instalación no habría, ni podría haber sentimiento y volición.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 282-283]



«Lo analizado en la *Trilogía* de la inteligencia sentiente dice relación al momento propiamente intelectual de la realidad humana, a su intelección sentiente. Pero Zubiri deja bien claro al final del volumen primero [IRE] de su trilogía sobre la inteligencia que algo similar habría que hacer con las otras dos funciones superiores, el sentimiento afectante y la voluntad tendente.

Zubiri no se ocupó monográficamente del tema del sentimiento. De ahí que surja la pregunta de si es posible llevar a cabo una descripción de ese campo, el del sentimiento afectante, similar a la que él hizo de intelección sentiente.

El último capítulo de *Inteligencia y realidad* se titula "La intelección sentiente a las estructuras humanas". Allí dice que además de la aprehensión primordial de realidad en tanto que aprehensión impresiva, hay otros dos momentos, el de modificación tónica y el de respuesta (IRE 282).

Hay intelección, hay sentimiento y hay volición. Los tres forman parte de la aprehensión de realidad, pero no del mismo modo: la intelección tiene un cierto carácter fundante de la formalidad de realidad, pero el sentimiento de realidad y la volición de realidad también forman parte de ella. [...]

En *Sobre el sentimiento y la volición*, Zubiri critica la teoría clásica del sentimiento como "tendencia", *órexis* o *appetitus*, y también la moderna que ve en él un "estado subjetivo". A ambos contrapone su tesis de que el sentimiento es "un modo de estar realmente en la realidad".

"Sentimiento es afecto de lo real. No es algo meramente 'subjetivo' como suele decirse. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad. A su vez, la respuesta es determinación en la realidad: es la volición." (IRE 283). Zubiri distingue dos aspectos: el acto de sentir en tanto que acto mío y el momento "de realidad" de todo sentimiento:

"La realidad no solamente es de la inteligencia como aprendida en ella, ni sólo es la realidad como apetecida por la voluntad, sino que es también realidad del sentimiento. Es la realidad misma la que es entristeciente, la que se alegre, la que puede ser amable u odiosa. No se trata únicamente de los actos o de los estados que en mí suscita esa realidad" (SSV 336).

Si los sentimientos son de la realidad, entonces es preciso concluir que ésta se nos actualiza no sólo por la vía de la intelección sino también por la del sentimiento y por la volición. La aprehensión por vía del sentimiento, por consiguiente, no se halla en desventaja respecto a cualquier otra vía de

aprehensión de realidad. Los sentimientos no se meramente subjetivos. No se hallan en desventaja alguna respecto de los llamados hechos o datos objetivos (SE 196). Lo cual nos obliga a concluir que el sentimiento actualiza dimensiones de la realidad, exactamente igual que lo hace, por ejemplo, el sentido de la vista. Esto plantea el problema de si esa nota que llamamos "realidad entristeciente" es igual o similar a la nota "realidad roja". Y la respuesta de Zubiri a la altura de 1975 es que no.

"Actualidad" es, a la altura de 1975, un concepto que en buena medida se contrapone a "sustantividad". Una misma sustantividad puede cobrar muy distintas actualidades. La realidad puede cambiar ganando o perdiendo actualidad, sin modificación de sus notas sustantivas. El tema fue ganando profundidad en Zubiri con ulterioridad a esa fecha de 1975, y al final la actualidad cobró tanto volumen que acabó incluyendo el propio concepto de sustantividad. [...]

A la altura de 1975, Zubiri afirma que los sentimientos son de la realidad, pero inmediatamente añade que no por la vía de la sustantividad sino de la actualidad. Los sentimientos son reales, pero no en el sentido de que constituyan notas sustantivas de las cosas; no son de la cosa por la vía de la sustantividad sino de la actualidad.

En esos años, Zubiri tendía a contraponer sustantividad y actualidad. Uno es el devenir de la sustantividad y otro el devenir de la actualidad. El color rojo es una nota de la sustantividad, en tanto que el que la realidad sea entristeciente afecta al devenir de actualidad, no al de sustantividad. [...]

La actualidad no se identifica en estos años con la nuda realidad. Una cosa es el devenir que llama de realidad, y que en el rigor de los términos es devenir de nuda realidad, y otra el devenir de actualidad. Lo que Zubiri dice ahora es que la intelección nos actualiza la cosa en su nuda realidad, en tanto que el sentimiento actualiza otra dimensión de la realidad, la realidad en tanto que valiosa, que forma parte del devenir de actualidad y no del de nuda realidad. [...]

A la hora de identificar los correlatos trascendentales de esas actualizaciones, la cosa no le ofrece a Zubiri excesivos problemas. La intelección también es devenir de actualidad, ya que consiste en mera actualización, y actualiza esa nota trascendental de la realidad que es el *verum*. De igual modo, el sentimiento es un devenir de actualidad que actualiza el trascendental *pulchrum*.

Los problemas comienzan cuando intentamos situarnos en el orden de la talidad, y por tanto de los contenidos específicos y no sólo de la formalidad. ¿Hay que hacer una diferencia radical entre la nota color rojo y la nota realidad entristeciente? No hay duda de que a la altura de los textos reunidos en *Sobre el sentimiento y la volición*, entre 1964 y 1975, Zubiri parece pensar así. Pero esto no resulta tan claro si nos atenemos a los textos de *Inteligencia sentiente*, escritos cinco años después, en 1980.

Todo lo que aprehendemos lo aprehendemos por los sentidos. No hay otros elementos que nos pongan en contacto con la realidad. La lectura apresurada de los textos nos lleva a veces a pensar que la inteligencia es sentiente, y que por tanto parte de los datos de los sentidos, pero que el sentimiento es afectante, lo que parecería dar a entender que su contacto con la realidad tiene lugar a través de una vía distinta de los sentidos.

Esto dio lugar, en la época de Shaftesbury (1671-1713) y Hutcheson (1694-1746), a la postulación de unos sentidos especiales llamados "sentidos internos", a la cabeza de todos, el estético. [Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury (1671-1713), fue un político, filósofo y escritor inglés, perteneciente a la escuela neoplatónica de Cambridge. Su ética se basa en el sentimiento, que para él es una vivencia interior que conduce al individuo hacia el bien. Para Shaftesbury el hombre tiene un "sentido moral", una facultad innata para dilucidar en sus semejantes su personalidad y proceder, la calificación moral de sus acciones. Define la belleza como un sentido innato al ser humano.]

En Zubiri no hay nada de eso. Más bien dice lo contrario, que todo lo aprehendido es sentiente y que lo aprehendemos por los sentidos. Y los sentidos son los mismos siempre, los que describe en *Inteligencia sentiente*. "Como el que la aprehensión sea de la realidad es lo que formalmente constituye la intelección, resulta que los modos de presentársenos la realidad en los sentires humanos son *eo ipso* diversos modos de intelección" (IRE 100). [...]

¿Nos actualizan los sentidos la realidad sólo en el primero de los tres momentos de la aprehensión humana, el de la inteligencia sentiente, y no en el del sentimiento afectante y la voluntad tendente? ¿Lo que nos presentan los sentidos es la "nuda realidad" de la cosa, pero no sus posibles "actualizaciones", ya sean simultáneas, ya ulteriores? Parece que a la altura de 1964 y 1975 (SSV) Zubiri tendía a pensarlo así, pero en 1980 ya no lo tiene tan claro.

El tacto da la "nuda realidad" de la cosa. La preferencia de Zubiri por este sentido está en la base de que denominara al acto primordial de la inteligencia "aprehensión", aprehensión primordial de la realidad. Cuando se le preguntaba por el sentido de este término, siempre agarraba algo con la mano y recordaba el término alemán *greifen*, que significa 'coger' o 'agarrar'. Eso que cogemos o agarramos es la nuda realidad de algo.

El problema es que hay otros sentidos. [...] La referencia al orden trascendental no resuelve el problema. Porque hay ciertamente una fruición trascendental, la propia del *pulchrum*, pero la fruición del gusto y disgusto no puede ser trascendental, porque en ese orden no puede darse tal dualidad. [...]

A la altura de 1980 parece que a Zubiri ya no le es de mucha ayuda la vieja distinción entre la "nuda realidad" de la cosa y su "actualidad", ni el decir que los sentimientos son de la realidad, pero no como notas de su nuda

realidad sino como notas de actualidad. No es un azar que esta distinción entre nuda realidad y actualidad fuera difuminándose con el paso de los años, y que al final realidad y sustantividad se vinieren a identificar con actualidad.

Zubiri, en los años setenta y ochenta, rescata los sentimientos, tanto en el orden trascendental, *pulchrum*, como en el talitativo. Los sentimientos actualizan notas de las cosas, de igual modo que la vista y el tacto. Ahora bien, la pluralidad de elementos talitativos no cobra carácter diferencial más que en el *logos*, cuando se rompe la compacción [calidad de compacto: denso, condensado] propia de la aprehensión primordial (IL 15). Así como el sentimiento trascendental *pulchrum* tiene perfecta cabida en el orden de la aprehensión primordial, los sentimientos talitativos no cobran perfil y entidad propia más que por obra del *logos*.

Max Scheler (1874-1928) distingue entre "estados emocionales" y "sentimientos intencionales". Los sentimientos intencionales son para Scheler los actos intencionales de la noesis cuyo correlato noemático son los valores. De estos puedo tener intuición categorial, lo que me permite describir su esencia. De ahí que los valores sean para Scheler esencias ideales, captadas intencionalmente e intuitas categorialmente.

En Zubiri no hay nada de esto. Porque los valores no están directamente intuitos sino construidos; y porque la relación con los objetos no tiene carácter intencional, sino que consiste en actualidad. Se trata de cualidades reales, ya que se nos actualizan en formalidad de realidad, de tal modo que son "de suyo" reales. Lo aprehendido por vía emocional son propiedades o notas "de suyo" reales, que, si bien no son "en sí" reales, tampoco cabe decir que sean sólo reales "en mí". Frente al subjetivismo estricto y al estricto objetivismo, hay que defender algo así como un realismo de las emociones y de los valores. [...]

Zubiri dice que los valores no afectan a la cosa-realidad sino a la cosa-sentido. La razón está en que el sentido es propio del *logos*, y los valores son el resultado del proceso de estimación. Los valores para Zubiri están construidos, son resultado de la tarea del *logos*, y por tanto tienen sentido, no son pura realidad, o pura nota real.

En el orden del *logos* se encuentran todos los contenidos talitativos de carácter emocional, toda la gama de los sentimientos, desde los sensibles hasta los espirituales. En el *logos* los sentimientos se dualizan necesariamente en positivos y negativos y se diferencian unos de otros. Lo mismo que en el orden trascendental la fruición es formal, inespecífica y no tiene contrario, en el talitativo y atendiendo al contenido la fruición es siempre dual, y por tanto se opone a la no-fruición o fruición negativa.

En el orden del *logos* los sentimientos son muchos. Los sentimientos son actos de la *noesis* que tienen un término, según Zubiri no objetivo sino real, que serían sus respectivos *noemas*. El nombre apropiado para estos *noemas* es el de valores, como dijo Husserl, desarrolló Scheler y ratifica Zubiri. Pero

mientras que para Husserl y Scheler los valores están "intuidos", para Zubiri su contenido es el resultado de una "construcción", son "cosas-sentido", que adquieren sentido en el contexto de la vida humana. El *logos* construye los valores, de igual modo que en el orden de la inteligencia sentiente construye los conceptos y en el de la voluntad tendente construye los deberes. No hay intuición de los valores. [...] La estimación no es intuitiva sino resultado de una construcción, y los valores son constructos respectivos a la vida humana, cosa-sentido.

El *logos* construye. Construye a todos los niveles. La percepción, el nivel más básico, es una construcción. Toda la obra del *logos* es constructiva. Y ello no sólo en el orden de la inteligencia sentiente, sino también en la del sentimiento afectante y la voluntad tendente. Pero se construye siempre "desde" algo. Y ese algo no puede estar también construido, so pena de entrar en un regreso infinito. De todo esto se deduce que los valores no están al nivel de la aprehensión primordial sino del *logos*. Y éste se halla siempre construido.

El mundo del *logos* es el mundo de las cosas-sentido, incluso cuando esas cosas son las meras palabras que sirven para denominar cosas-realidad. Hay sentidos que se generan por la vía de la "simple aprehensión", como los lingüísticos, y hay otros sentidos que se generan por la vía de la "estimación".

La estimación es en el orden emocional lo que la percepción es en el cognitivo; la simple aprehensión o percepción emocional es lo que llamamos estimación. La estimación, en tanto que tal, no se construye por vía conceptual sino emocional. Aquí no hay juicios en sentido propio sino algo previo, perceptos o percepciones emocionales, estimaciones. Su correlato noemático son los valores. Los valores no tienen carácter intuitivo sino constructivo. [...]

El sentido lo es siempre de la realidad, y actualiza notas reales de la realidad; es más, enriquece a la propia realidad. Eso es lo que Zubiri denomina, un "bien". El bien lo es de la realidad; pero de la realidad en tanto que soporte de valores. La realización de valores es el bien. Los valores se realizan, se hacen realidad. Eso son los bienes. [...]

Los esbozos de la razón son siempre y por necesidad universales. En el caso de los valores, esto lleva a la universalización de los valores en sistemas coherentes y abstractos. [...]

Zubiri es decididamente constructivista. No es que niegue el momento de intuición; es que lo transforma en aprehensión primordial de realidad. En ella se actualiza la formalidad de realidad. Pero el contenido, a diferencia de los intuicionismos, no consiste nunca en una actualización, sino que está en mayor o menor medida construido. El valor se construye por vía emocional. La aprehensión primordial no sólo cubre el área de la inteligencia sentiente sino también la del sentimiento afectante. El sentimiento estético primordial es el tipo de fruición que llama *temperie* y da origen al

transcendental *pulchrum*. Los sentimientos talitativos se mezclan entre sí y con simples aprehensiones, dando lugar al fenómeno de la estimación. El término de la estimación es siempre el valor. La valoración se expresa en juicios, los juicios de valor, en los que intervienen, inextricablemente unidos, elementos intelectuales y emocionales.

A partir de ella, la razón elaborará esbozos y los probará en la experiencia, dando origen, de ese modo, a los diferentes "sistemas de valores". La otra función superior del psiquismo humano, la voluntad tendente, tendrá por objeto realizar valores, hacerlos en el mundo. Es la función ética.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 492 ss]

## **VOLUNTAD TENDENTE Y CONSTRUCCIÓN DE LA ÉTICA**

---

«La ética tiene que ver con la realización. Lo que hay que explicitar es qué se ha de realizar o qué hay que realizar. Ello no pueden ser los bienes, precisamente porque los bienes consisten en realización; lo que es buena es la realidad. Naturalmente, la realidad puede ser buena en un sentido y mala en otro; la realidad es buena en tanto posee ciertas cualidades o notas. Y esas no son otras que los valores.

Así cabe interpretar lo que Zubiri dice a propósito de la "condición". Los valores de las cosas dotan a estas de la condición de buenas, y los disvalores, de malas. La realización de valores hace que la condición de las cosas sea buena o mala. De tal modo que la ética zubiriana acaba consistiendo en la realización de los valores. Esto, naturalmente, no se halla tematizado de modo explícito en la obra de Zubiri. Pero hay algunos textos que pueden aducirse en su favor:

«La virtud no es un mero valor al que me determina a ir, sino que es el carácter físico de estar en este valor, o de haberlo incorporado a mi física realidad. No es un acto de voluntad que acepta un valor como objeto, sino que es un carácter físico de este aceptar mismo, un afectar valioso en sí mismo en cuanto aceptación. La virtud es una "física moral"» (IL 70).

Para Zubiri el carácter moral de los seres humanos no procede de un razonamiento, un proceso discursivo o cosa parecida, sino que viene directamente de la realidad, vía voluntad tendente. La realidad se nos impone en la aprehensión también como "impelente", y eso da lugar al fenómeno de la "obligación".

La obligación, como la religación, son caracteres formales de la realidad humana. La realidad nos obliga lo mismo que nos religa, y es obligación es formal, no dice relación a ningún contenido concreto. De igual modo que hay cualidades de la realidad que aprehendemos vía inteligencia sentiente, y otras que se nos actualizan a través del sentimiento afectante, están las que nos llegan a través de la voluntad tendente. Estas últimas nos lanzan siempre a la acción, a la realización, a la planificación de nuestra propia

realidad. Y en eso consiste la condición moral de la realidad humana. Ésta es constitutivamente moral porque la realidad se nos actualiza como impelente, y la impelencia lo es siempre hacia el logro de la plenitud real. Eso es lo que llamamos bien. De ahí el sentido de la expresión “ética formal de bienes”, o “ética formal del bien”.

Los problemas comienzan cuando del aspecto puramente formal pasamos a la determinación de contenidos, y por tanto de la aprehensión primordial caminamos hacia el logos. Éste es el aspecto que Zubiri no ha tratado de modo directo y sistemático. [...]

Llamamos valores a cualidades positivas que enriquecen la vida y la realidad. Es el caso de la belleza, de la verdad, de la fraternidad, la solidaridad, la salud, la vida, etc. Los valores se construyen, y los bienes se alcanzan mediante la realización de los valores, al hacerlos realidad o plenificar la realidad con ellos.

La valoración tampoco es libre. Todos valoramos necesariamente. Y todos nos consideramos obligados a realizar valores. La valoración, como la obligación, se nos imponen. Pero el contenido depende de nosotros. Podemos elegir entre unos y otros valores, realizarlos de tal o cual manera. Es el fenómeno del “deber” moral. Si la “obligación” es formal y trascendental, el “deber” tiene siempre contenido y es por tanto concreto. Porque estamos obligados, debemos. Son dos momentos del mismo proceso.

El problema de la determinación de los deberes es propio del logos moral. [...] En el logos moral es necesario distinguir, al menos, dos momentos: uno el de la “opción moral” u opción por la realidad de un valor, y otro el de la “decisión moral” o el “juicio moral”, que a eso añade la ponderación de todos los factores que intervienen en la situación concreta sobre la que se va a decidir.

El tercer paso es el salto del logos moral a la razón moral, de lo que es bueno en la aprehensión a lo que cabe considerar bueno en la realidad del mundo. Éste es el objetivo de la razón moral.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 513 ss]

## EIDOLOGÍA, AXIOLOGÍA, PRAXIOLOGÍA

---

«La noología es el análisis de la inteligencia humana en sus tres momentos de aprehensión primordial, logos y razón. Parece una disciplina puramente intelectual, sólo preocupada por la inteligencia y no por las otras dimensiones del psiquismo humano. El sentimiento y la voluntad parecen claramente preteridos en los análisis zubirianos, a pesar de la confesión del final del primer volumen de la trilogía, de que junto a la “inteligencia sentiente”, en la aprehensión primordial de la realidad hay también “sentimiento afectante” y “voluntad tendente”.

Para muchos lectores e intérpretes, esto no pasa de ser una declaración de buena voluntad, que difícilmente invalida el marcado intelectualismo de todos sus análisis noológicos. También había que ver como una mera excusa o disculpa el que él busque zafarse de ese defecto, diciendo que no propugna un "intelectualismo" sino un "intelecconismo".

De todos modos, lo más sensato sería creer al autor y pensar que estas declaraciones no son meramente retóricas, que responden a la realidad, y que, al leerlo de modo estrictamente intelectualista, se está sesgando o malinterpretando su propio pensamiento. Si se lee con cuidado su obra, es fácil ver, en efecto, que hay muchas razones para interpretar de modo no intelectualista, o no exclusivamente intelectualista, su pensamiento, por más que hayan sido los aspectos más intelectuales lo que casi han monopolizado sus análisis.

Una prueba de todo esto se encuentra en las páginas 106-110 del primer volumen de la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*. Son párrafos sobre los que se ha pasado muy superficialmente, sin advertir la novedad que tienen. En ellas está hablando Zubiri de los sentidos. La intelección humana es formalmente sentiente, y por tanto se da en el mismo acto de sentir. Todo sentir es intelectual y toda inteligencia es sentiente. Esto de que el sentir es intelectual puede entenderse de dos modos distintos.

Puede pensarse, en efecto, que los sentidos actualizan la realidad en sus contenidos materiales, por ejemplo, sus cualidades. Así, la vista actualiza las cualidades llamadas colores, etc. El color es real en la aprehensión, y por tanto la vista da el color como realidad o como cualidad real. En esto consistiría la aportación de los sentidos a la inteligencia.

De ser esto así, resultaría que Zubiri no ha superado el dualismo inveterado entre sentir e inteligir. Porque estaría vinéndonos a decir que los sentidos dan o actualizan los contenidos materiales de las cosas, y que la inteligencia sería la responsable de lo que no es contenido específico sino formalidad inespecífica. La inteligencia sería la responsable de la "formalidad" de realidad y los sentidos de los "contenidos" materiales concretos. Así, los animales pueden ver el color exactamente igual que yo, precisamente porque sus sentidos no se diferencian grandemente de los míos, pero no poseerían la formalidad de realidad, dado que carecen de inteligencia. De ser esto así, resultaría que estaríamos de nuevo ante un nuevo dualismo, una síntesis entre los datos de la sensibilidad y algo así como la categoría de la inteligencia, que sería en el caso de Zubiri la formalidad de realidad.

Esta lectura es la más frecuente en la interpretación de Zubiri. El ser humano tiene formalidad de realidad por su inteligencia, y aprehende contenidos específicos por los sentidos, que en principio no le diferencian de las demás especies de animales. Por lo tanto, lo que los sentidos dan son los contenidos de las cosas, no su formalidad.

Pero Zubiri dice que los diferentes sentidos nos dan distintas notas o cualidades de las cosas. Pero acto seguido añade que además de esto, los

sentidos nos actualizan “distintos modos de presentación” de la realidad (IRE 106). Esto significa que los sentidos nos dan también la formalidad, que la formalidad de realidad se halla modulada por los distintos sentidos, de tal modo que la pérdida de un sentido no significa sólo la ausencia de unas ciertas cualidades, sino también la falta de un modo de formalizar la realidad. Tras esto, Zubiri analiza los modos de formalizar la realidad propios de los distintos sentidos. [...] En el caso del gusto, lo que Zubiri llama fruición es el modo de actualización de la realidad propio del sentimiento estético. Esto significa que la realidad se nos actualiza formalmente no sólo mediante los sentidos que nos presenta la realidad ante, sino también mediante los sentimientos.

Los sentimientos no tienen carácter “consecutivo” a las sensaciones, como se ha pensado clásicamente, sino que son “constitutivos de la propia aprehensión primordial, tanto en el orden de sus contenidos como en el de su formalidad. Los sentimientos modalizan la formalidad de realidad, y por tanto la actualizan de una cierta manera. Y si perdiéramos esa modalización, habría dimensiones de la realidad que nos resultarían por completo desconocidas; las ignoraríamos absolutamente. Esto significa también que los sentimientos no sólo nos dan “contenidos” de la cosa, por ejemplo, los estéticos, sino también, y principalmente, un modo nuevo de actualizar la realidad. Los sentimientos nos actualizan ciertas cualidades, los llamados “valores”, pero a la vez nos descubren toda una dimensión formal de la realidad, de modo que, si perdiéramos los sentimientos, no sólo no valoraríamos sino que además no seríamos capaces de formalizar la realidad en tanto que fruable, estimable, apreciable o valorable.

Esto abre un amplísimo capítulo de la Noología, el propio del “sentimiento afectante”, que Zubiri no ha desarrollado de forma completa y sistemática, pero sí insinuado. Este capítulo cabe denominarlo, siguiendo la tradición fenomenológica, Axiología. Además de una Eidología, la Noología tiene otro espacio que es el de la Axiología y un tercer capítulo, propio de la “voluntad tendente”: la Praxiología. [...]

Hay sentidos que nos presentan la realidad ante, sentidos que nos la hacen fruable y sentidos que nos impelen a la acción. Es el tercer momento de actualización formal de la realidad y no sólo en sus contenidos. [...]

Es frecuente pensar que la acción es siempre ulterior a la presentación de la cosa y a la reacción emocional ante ella. Zubiri, sin embargo, no piensa así. La acción no es el resultado, por ejemplo, de un razonamiento; no tiene carácter mediato sino inmediato. La acción es una dimensión primaria, irreductible a cualquier otra. La tesis de Zubiri es que viene dada en la propia aprehensión primordial de realidad, que es una parte constitutiva de ella. Los sentidos nos actualizan la realidad como dinámica e impelente. La acción es un momento de la aprehensión primordial de realidad. No tiene carácter ulterior, sino rigurosamente primario.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 282 ss]

## LA FENOMENOLOGÍA COMO METAFÍSICA

---

«Nuestra tesis: Zubiri adoptó siempre una concepción de la fenomenología mucho más afín a la de Husserl que a la de Heidegger. La vida filosófica no es una forma más de la vida, como Heidegger parece sugerir. [...] El sentido inmediato de los entes como útiles puede y debe ser superado por *su verdadero "sentido"*, es decir, por lo que ya no es sentido, sino realidad: notas reales de la cosa. Más allá de la hermenéutica está la metafísica. Ahora bien, ¿qué se entiende por metafísica? Porque si, Zubiri dice que lo característico de su última etapa es ser rigurosamente metafísica, ésta es una cuestión crucial.

Pues bien, metafísica es en esta última etapa fenomenología. En el sentido de que la metafísica encuentra sus fuentes prístinas en la descripción de los actos primordiales de la inteligencia, pues es en ellos en los que accedemos a la realidad. Por esta razón, es hoy una convicción común en la mayor parte de los mejores conocedores de la obra de Zubiri, que la *Trilogía* (1980-1983), especialmente el primer volumen, es la piedra angular de todo el edificio zubiriano.

Hasta este momento toda la inmensa y extraordinaria construcción de *Sobre la esencia* (1962) reposaba sobre acechantes oscuridades, que tanto perjudicaron a la filosofía de Zubiri en vida. Y es que, si respondemos a la exigencia de radicalidad absoluta de la filosofía primera, se hace inevitable construir cualquier metafísica desde el acto subjetivo en que accedemos a la realidad. Cualquier intento de soslayar este hecho, mérito indiscutible de la modernidad, nos sitúa anacrónicamente por detrás de ella.

Ciertamente no hay una anterioridad de la teoría del conocimiento sobre la metafísica, ni a la inversa, porque el acto intelectual nos sitúa *a radice* y *ab initio* en la realidad, pero también es cierto que cualquier movimiento de la inteligencia para alcanzar cualquier horizonte, lo es *de ella*, y, por consiguiente, la noología, esto es, la descripción rigurosamente atendida a la *epojé* fenomenológica de los actos mismos es un supuesto ineludible de cualquier filosofía. Esto es lo que Zubiri va a hacer en su madurez. [...]

El acto intelectual no engendra –en ningún sentido– lo real, porque no es acto, no es acto de un sujeto substancial previo que lo “haga”, sino que es actualidad, es decir, que la realidad del acto intelectual mismo solo se sostiene desde una alteridad radical extrasubjetiva, pero no en el sentido de dentro-fuera habitual (esta cuestión es muy ulterior), sino en el sentido del *poder*. Yo *no puedo* “encender” mi inteligencia, porque ésta sólo se enciende desde “fuera”, desde algo que me precede y me puede; es decir, el acto intelectual no es una realidad concreta, cerrada en sí misma, sino relacional, fundada desde algo otro que no es el yo.» [Tirado San Juan, Víctor M.: “Zubiri y Husserl”, en Nicolás, Juan Antonio (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2011, p. 163-164]

## LA VÍA METAFÍSICA Y LA VÍA NOOLÓGICA

---

«Lo que ha pretendido hacer Zubiri en su trilogía sobre la inteligencia es, dice él, "Noología". Noología es algo completamente distinto de Metafísica. Por eso no se pregunta por lo que son las cosas, ni incluso por lo que es la inteligencia humana, sino por el "acto" de inteligir. Esto lo expresa él diciendo que no busca analizar lo que es la inteligencia *katá dýnamin* sino *kath'énérgeian*. *Dýnamis* y *énérgeia* son los dos términos clásicos, aristotélicos, que se tradujeron al latín por *potentia* y por *actus*. La inteligencia puede estudiarse como potencia o facultad, es decir, como cosa o realidad, o como sujeto de actos, y como acto. Lo que Zubiri pretende hacer en la trilogía es sólo esto último. Por eso dice una y otra vez que él no quiere hacer una teoría de la inteligencia, sino un análisis o descripción del "acto" de intelección. [...]

Está por demostrar que sea posible una pura descripción, libre de toda interpretación. No hay descripción "pura". Todo intento de hacer pasar por "puro" algo dotado de contenido, para Zubiri está por principio condenado al fracaso. Se hace pasar por descripción lo que es ya, en mayor o menor medida, interpretación. En el fondo, al socaire de la pura fenomenología, o de la estricta descripción, se está haciendo metafísica.

La Noología quiere ser, desde este punto de vista, pura o estricta fenomenología, algo que nadie, ni el propio Husserl, habría conseguido antes. [...]

En la descripción del acto de inteligir, es posible fijarse en "lo" que se entiende, eso que Zubiri llama realidad de suyo o en propio, y en "el" que lo entiende, los momentos que intervienen en ese acto. Es lo más cercano a la clásica metafísica. Pero cabe también dirigir la mirada no a los términos que forman parte del acto, sino al acto mismo. Zubiri, en su lucha contra la metafísica anterior, contra el idealismo y el sensualismo, da tanta importancia a este momento, que hace descansar todo el peso de su filosofía en él. El acto puro consiste en mero acto, en mera actualidad, y esa actualidad "mera" es lo que llama realidad. Esa realidad, no es ni "en sí" ni "en mí", no es metafísica, ni en el sentido del realismo ingenuo ni en el del subjetivismo ingenuo, sino que es mero "de suyo", es decir, realidad, realidad al modo zubiriano.

El "de suyo" puede interpretarse en el sentido del término del acto, y por tanto como cosa real o sustantividad. Es la versión "metafísica" del problema, la que Zubiri trató de llevar a cabo en libros como *Sobre la esencia*. Pero la descripción de Zubiri no termina ahí, ni parece que, sobre todo en los años finales de su vida, considerara que eso era lo más importante. Esto es lo que él denominó siempre el dinamismo de "actualidad". Este concepto fue cobrando cada vez más importancia en su obra, sobre todo a partir de la elaboración de la trilogía sobre la inteligencia. El dinamismo de sustantividad tiene que ver con lo que cabe denominar la "vía metafísica", en tanto que el dinamismo de actualidad es más propio de

la "vía noológica" propiamente dicha. Y es en los últimos años de su vida, cuando centra su reflexión en la noología, cuando el concepto de actualidad le explota en las manos. [...]

En la filosofía de Zubiri sobre la realidad, en su metafísica, las cosas son sustantividades, pero atendiendo a su talidad, porque trascendentalmente son respectivas unas a otras, constituyendo la unidad respectiva del "mundo". De ahí que, atendiendo a su formalidad trascendental, no a su contenido talitativo, la realidad exhiba unos caracteres trascendentales, que como describe Zubiri en *Inteligencia sentiente* son: "aperturalidad", "respectividad", "suidad" y "mundianidad" (IRE 118-122). Esto significa que, en el puro acto de aprehensión primordial, la realidad se nos actualiza como abierta, respectiva, suificante y mundificante.

Adviértase que, de este modo, el dinamismo de sustantividad, que tanta importancia había tenido en lo que podemos llamar la etapa metafísica de Zubiri, hasta el punto de que en ella las descripciones de la actualidad parecían tener siempre carácter ulterior a la sustantividad, ahora se convierte en una parte del dinamismo de actualidad, de tal modo que es este concepto el que cobra prioridad hasta englobar al primero. No es la actualidad consecutiva a la sustantividad, como parecía estar diciendo en la anterior etapa, sino que la actualidad es el fenómeno primario, y la sustantividad se transforma en un momento de la actualidad, el suificante.

Mi impresión es que en el último Zubiri todo converge en el concepto de "actualidad". La intelección es mera actualización. En la mente humana no hay otras categorías que ésta, la de actualidad. No hay ideas innatas, ni tampoco categorías *a priori* de la sensibilidad o del entendimiento. La intelección es mera actualización. Y lo que actualiza es la realidad, la realidad en tanto que formalidad, o la formalidad de realidad. Por eso la realidad es también mera actualidad. El noólogo no puede ver la actualidad desde la realidad sino la realidad desde la actualidad. Lo originario es la actualidad, la actualidad intelectual y la actualidad interna de la realidad. Incluso Dios es mera actualidad. [...]

"Hoy estamos necesitados también de una metafísica de la actualidad; no nos es suficiente una metafísica del acto". [...]

Sustantividad y actualidad. Dinamismo de sustantividad y dinamismo de actualidad. ¿Son dos visiones opuestas o contrapuestas? Pienso que no. Creo más bien que se trata de dos enfoques distintos, el que cabe llamar metafísico y el fenomenológico-noológico. La confusión procede de que en ambos enfoques se utilizan los mismos términos, sin advertir que en cada uno de ellos cobran sentidos distintos.

Tal sucede, por ejemplo, con el concepto de "sustantividad". En el orden metafísico, es la estructura de notas dotada de suficiencia constitucional. En el noológico, sustantividad es la mera denominación del momento de alteridad de lo actualizado en la intelección sentiente; por tanto, un momento de la actualidad intelectual, aquel que nos presenta lo actualizado

como formalmente real. De estos dos sentidos del término sustantividad, el primario es el segundo. En él la realidad sustantiva es y consiste en mera actualidad; realidad se identifica con actualidad. Por eso en el enfoque noológico, lo primario, lo fundamental, lo básico, lo último es la actualidad. Este es el "fenómeno", no lo que aparece sino el aparecer mismo, el puro darse, el don originario.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 372-377]



«Después de la muerte de Zubiri se desencadenó una larga polémica entre una interpretación "metafísica" y una interpretación "noológica". No es una cuestión baladí ni puede reducirse a una diferencia de matices; lo que estaba en juego era la altura filosófica desde la que debía enfrentarse el estudio de Zubiri. Tengo la impresión de que esta larga y fructífera polémica se está empezando a superar precisamente porque la interpretación "noológica" tuvo éxito, logró rehacer las grandes líneas del edificio zubiriano y ya no queda nadie que se aventure a una interpretación de Zubiri sin tener delante *Inteligencia sentiente* o considerándola un mero apéndice complementario.

Ahora, en la medida en que se vaya liberando esa presión, es necesario equilibrar más el propio tema de la intelección, demasiado escorado por razones obvias hacia el primer volumen de la trilogía, mientras que el tercero –quizá el mejor estructurado de todo el conjunto– apenas ha sido usufructuado. En esta estela habrá que rehacer críticamente la metafísica zubiriana pues, si la "interpretación metafísica" ha quedado algo obsoleta, la metafísica zubiriana es un capítulo imprescindible e insustituible de su filosofía.» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 12]



«La dominancia de la metafísica en *Sobre la esencia* hoy no merece discutirse; es conforme con la línea básica de todo el pensamiento de Zubiri, aunque no conozcamos bien todos los pasos, y él mismo lo explicita en afirmaciones tajantes: "La metafísica es materialmente idéntica a lo que entendemos por filosofía (...). Metafísica es la definición formal de filosofía" (PFMO 17-17).

La dificultad para el lector, en realidad uno de los nudos que lo pueden ahogar, es que Zubiri no explicita lo que entiende con ese término. Queda claro que su tema central es la "realidad y no "ser"; la "ontología" es una de las bestias negras de este momento del pensamiento zubiriano hasta el punto de que uno de los motivos reiterados es la contraposición entre realidad y ser, que ahora parece excluyente arrojando al ser en la periferia de la metafísica pues ni funda el orden transcendental ni aparece incluido en él (SE 403-417).

Por una parte, con este cambio fundamental el término "metafísica" parece enlazar con la tradición al tratar de algo que está "más allá" de lo obvio; por otra parte, si eso obvio es lo físico, en una "metafísica intramundana" (SE 303) no hay nada "transfísico" y por tanto debe tratarse de algo *en lo dado*, aunque no es lo obvio en su inmediatez; la relación entre lo obvio y lo que aparece metafísicamente como "la violencia de la visión de lo diáfano" (PFMO 23) marca algunos de los pasajes más escarpados de *Sobre la esencia*.

Hoy nadie dudaría que, tanto entre los admiradores como entre sus detractores, el sentido tradicional dominó completamente y ahogó el nuevo, dando por resultado "otra" metafísica, rival de las restantes y para algunos preferible, pero vulnerable a la numerosa crítica de la época a "toda" metafísica; sólo mucho después (PFMO 16-36) Zubiri se explicó con claridad sobre este punto, si bien el enlace preciso entre lo dado y las elaboraciones de la razón deberá esperar a su última obra [*Inteligencia sentiente*].» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 212-213]



«Si el tópico esquema de las tres etapas sigue siendo válido *grosso modo* para las dos primeras, la tercera (la de la madurez plena) parece necesitada de un cribado más fino para el que el propio Zubiri ofrece pocos apoyos y en el que parecen ir diferenciándose tres fases, que corresponden a las tres últimas décadas de su vida.

Las fases posteriores no anulan a las anteriores ni siempre las sustituyen, sino que obligan a revisarlas y matizarlas.» [A. Pintor-Ramos, prólogo a Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 18]



Según lo establecido en la Noología, después de la impresión primordial de realidad, que actualiza la formalidad de realidad, la actualización se puede ampliar al logos dual y a la razón mundanal.

La metafísica, la antropología, etc. son ya elaboraciones (construcciones) ulteriores a la impresión primordial de realidad, hechas por el *lógos* y la razón. *Sobre la esencia* es una metafísica de la realidad intramundana.

No hay intuiciones, término que Zubiri evita sistemáticamente. Todo conocimiento, incluso el más simple, está mediado.

## OTRO CONCEPTO DE LA METAFÍSICA

---

«Ellacuría entiende desde el principio que Zubiri no critica las metafísicas anteriores para proponer una más, sino que pretende transformar el contenido y el significado de la metafísica, partiendo del planteamiento de que lo metafísico-transcendental sólo puede constituirse a partir de su fundamento físico-material.

Lo metafísico no es sino lo físico mismo considerado en tanto que real, entendido lo real como “de suyo”, que en cuanto *de suyo* es una formalidad, pero una formalidad asimismo real.

Por ello la metafísica no es ir más allá de lo físico, consistiendo este ir más allá en la instauración de una verdadera realidad ideal frente a la apariencia empírica, sino en el estudio de lo que de *real* hay en el mundo, pero entendiendo de que no se trata de una transcendentalidad *a priori* y conclusa, sino abierta; de una transcendentalidad dinámica.

Dado que las cosas reales son estructurales y dinámicas ello hace que el orden transcendental tenga un peculiar carácter estructural y dinámico. Pero no se trata de afirmar una analogía de la realidad, deducida de una semejanza de las cosas reales.

Es la realidad misma la que es un todo, la que es un sistema transcendental y dinámico. Un sistema siempre abierto, porque no podemos deducir *a priori* lo que la realidad podrá dar de sí, y porque cada nueva forma de realidad que pueda aparecer inducirá un nuevo modo de realidad.» [Samour, Héctor: “Zubiri y la Filosofía de la Liberación”, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández, Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 610-611]

---

Copyright © [Hispanoteca.eu](http://Hispanoteca.eu) – 2023 – Alle Rechte vorbehalten