

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

a publication of
The Xavier Zubiri Foundation of North America

Volume 1

1998

Papers from the Zubiri Colloquium at the XX World Congress of Philosophy:

I. Zubiri's Metaphysics and Theory of the Intelligence

Introduction to the Philosophy of Xavier Zubiri
Thomas B. Fowler

Razón e Inteligencia en Zubiri
Cirilo Flórez Miguel

The Concept of Dynamism in *The Dynamic Structure of Reality*
Nelson Orringer

II. Zubiri's Ethics, Aesthetics, and Philosophy of Man

Sobre el sentimiento —conocer y querer— en Zubiri
Luis Jimenez Moreno

Sentires, sentido y poesía en Xavier Zubiri
Basilio Rojo Ruiz

El monismo integrable. De Xavier Zubiri a Lain Entralgo
Jorge Ayala Martínez

Papers from the General Sessions at the XX World Congress of Philosophy

The Formality of Reality:
Xavier Zubiri's Critique of Hume's Analysis of Causality
Thomas B. Fowler

Xavier Zubiri's Critique of Classical Philosophy
Thomas B. Fowler

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

Volume 1

1998

Editors' Introduction.....	3
<i>Papers from the Zubiri Colloquium at the XX World Congress of Philosophy:</i>	
<i>I. Zubiri's Metaphysics and Theory of the Intelligence</i>	
Introduction to the Philosophy of Xavier Zubiri <i>Thomas B. Fowler</i>	5
Razón e Inteligencia en Zubiri <i>Cirilo Flórez Miguel</i>	17
The Concept of Dynamism in <i>The Dynamic Structure of Reality</i> <i>Nelson Orringer</i>	23
<i>Papers from the Zubiri Colloquium at the XX World Congress of Philosophy:</i>	
<i>II. Zubiri's Ethics, Aesthetics, and Philosophy of Man</i>	
Sobre el sentimiento—conocer y querer—en Zubiri <i>Luis Jimenez Moreno</i>	31
Sentires, sentido y poesía en Xavier Zubiri <i>Basilio Rojo Ruiz</i>	39
El monismo integrable. De Xavier Zubiri a Lain Entralgo <i>Jorge Ayala Martínez</i>	49
<i>Papers from the General Sessions at the XX World Congress of Philosophy</i>	
The Formality of Reality: Xavier Zubiri's Critique of Hume's Analysis of Causality <i>Thomas B. Fowler</i>	57
Xavier Zubiri's Critique of Classical Philosophy <i>Thomas B. Fowler</i>	67
Photographs from the XX World Congress of Philosophy	75
Call for papers	77



Entire contents © 1998 by the Xavier Zubiri Foundation of North America.
Permission to republish in any form is hereby granted, provided that source is acknowledged. Electronic versions of the texts contained herein are available at the Foundation's web site, www.zubiri.org.

The Xavier Zubiri Foundation of North America is incorporated as a non-profit, charitable educational organization under the laws of the District of Columbia. It is recognized as a 501(c)(3) tax-exempt foundation by the Internal Revenue Service. The Foundation's purpose is to promote the work of Xavier Zubiri and expand awareness of his philosophy, especially in the English-speaking world.

The Xavier Zubiri Foundation of North America
1571 44th Street, NW
Washington, DC 20007

Phone 202-298-0495, Fax 202-338-9084

www.zubiri.org

Please direct all e-mail correspondence to the president, Dr. Thomas Fowler, at tfowler@zubiri.org

Editors' Introduction...

It is indeed a great pleasure to present this first issue of the *Xavier Zubiri Review* to Zubiri scholars and to the general public. The *Review* is intended to be a forum for presentation of interpretations of Zubiri's philosophy, analyses of outstanding problems, and applications to science, theology, arts, and other areas. The articles in this issue reflect the great depth and breadth of Zubiri's thought, as well as the rich literature which is growing up around the magnificent legacy of his writings. They are all drawn from the XX World Congress of Philosophy, held in Boston during the second week of August, 1998. At that conference, there were two sessions devoted to Zubiri which were organized by the Xavier Zubiri Foundation of North America, and there were also papers on Zubiri presented in general conference sessions. All of those papers are collected here.

From the first Zubiri session, devoted to Zubiri's thought in the general area of metaphysics and theory of the intelligence, there is a general introduction by Thomas Fowler to Zubiri's philosophy, for those unfamiliar with him. This is followed by a paper of Cirilo Flórez on the development of Zubiri's concept of the intelligence, based on the history of philosophy. The first group finishes with Nelson Orringer's explication of how Zubiri added dynamism to his concept of essence, as reflected in the posthumous work *Estructura dinámica de la realidad*.

The second session concentrates on Zubiri's ethics, aesthetics, and philosophy of man. It opens with the fourth paper in this journal, by Luis Jimenez, which discusses how *sentiment* or *feeling* functions in Zubiri's philosophy, especially with reference to intelligence and knowing. Basilio Rojo then analyzes poetry and feeling in the context of Zubiri's philosophy. The group ends with Jorge Ayala's discussion of the concept of the soul in Zubiri and Lain, and how the two philosophers differ.

Finally, the last two papers of the journal discuss Zubiri's relationship with important traditions and questions from the history of philosophy. Thomas Fowler discusses both Zubiri and Hume's famous analysis of causality, and Zubiri's criticisms of fundamental points of classical (ancient and medieval) philosophy. These papers are especially intended to clarify Zubiri's thought for those who might tend to confuse him with other philosophical traditions.

The Editorial Board of the *Review* welcomes reader comments! Readers are also directed to the call for papers on page 77.

—Thomas Fowler and Nelson Orringer

Introduction to the Philosophy of Xavier Zubiri

Thomas B. Fowler

*President, Xavier Zubiri Foundation of North America
Washington, DC USA*

Life and Times

Xavier Zubiri y Apalategui was born in San Sebastián, on December 4, 1898. After preparatory studies in Guipúzcoa he attended the University of Madrid where some of his mentors were Angel Amor Ruibal, García Morente, Juan Zaragüeta, José Ortega y Gasset, Julio Rey-Pastor, and Julio Palacios. He also included periods of residence at the University of Louvain, then under Cardinal Mercier, and the Gregorian University at Rome, the successor of the Collegio Romano. At the Gregorian, in 1920, he received the doctorate in theology. In 1921 he received a doctorate in philosophy from the University of Madrid. He refers to the period 1921-1928, when he worked extensively on phenomenology, as the “phenomenological-objectivist” epoch.

In 1926 he won the competition for the chair of history of philosophy at the University of Madrid. Between 1928 and 1931 he included trips throughout Europe to study under the masters of various disciplines: classical philology with Werner Jaeger; philosophy with Husserl and Heidegger; theoretical physics with De Broglie and Schrödinger; biology with von Geluchten, Spemann, and Goldschmidt; mathematics with Rey-Pastor, La Vallée-Poussin, and Zermelo. As a result of these extended study trips, and his continual rethinking of philosophical problems, he embarked upon a second epoch, what he terms the “ontological” epoch (1931-1944), in which philosophical problems were radicalized, and he developed the concept of relegation, which became a cornerstone of his theological writings. Zubiri’s Madrid University lectures, *Metaphysics of Aristotle*

(1931-1932), and *Pre-Socratics* (1933-1934) acquired special resonance. During the course of the Spanish Civil War (1936 to 1939), he was in Paris teaching courses at the Institut Catholique and studying oriental languages with Deimel, Benveniste, Labat, Dhorme, and others at the Sorbonne. In 1939 he married Carmen Castro who had been one of his students, and was the daughter of the Spanish writer Américo Castro. From 1940 to 1942 he occupied the chair of history of philosophy at the University of Barcelona.

In 1943 Zubiri left the university to strike out on his own program of research and teaching in Madrid. This also marks the beginning of his final, mature period, the “metaphysical” epoch, whose main theme is reality. He created his own model, the *corsos* (seminars), and through them he continued to present and involve others with his philosophical insights. His seminars were well attended, and he gathered a group of devoted followers with backgrounds in many disciplines who worked with him on the development of his thought. This group met weekly with Zubiri to discuss philosophical matters and review his texts as they were being written. The first major book of his mature period, *On Essence*, was published in 1963. It represents a complete rethinking of the concept of essence in light of the entire history of philosophy and the development of science during the 20th century. His principal systematic work, *Sentient Intelligence*, appeared in three volumes in the early 1980s. In this work, Zubiri builds upon the entire history of philosophy and science to create a new philosophical vision which incorporates key elements and insights from vir-

tually all major thinkers, but which also shows how each of their systems went astray. The scope, depth, clarity, and profundity of Zubiri's philosophy suggest that it is both the culmination of 2500 years of intensive intellectual struggle and the solid basis on which knowledge can build in the future. Zubiri died on September 21, 1983, in the midst of editing a new book for publication.

Zubiri's Rethinking of Philosophy

The history of philosophy is littered with corpses of failed systems. Many are the philosophers who, contemplating this situation, saw in it nothing but an inconvenient fact arising from some fault in the assumptions, reasoning, or scope of their predecessors' work. Each expected to put paid to this situation once and for all with his own new and improved philosophy, only to see it fall to the same fate.¹ Zubiri is determined to avoid such a fate, and to accomplish that goal, he needs to do three things:

- *Determine what went wrong with all past philosophies*, not individually but in common. To do this he must penetrate to a much deeper level than any of these philosophies, and determine the unspoken and unrecognized assumptions that lie there.
- *Develop a new way of doing philosophy* not subject to the vicissitudes of history and changes in the scientific worldview. This will require a totally new conception of reality as something *open* at multiple levels, rather than *closed*, *fixed*, and *exhaustible*, and a corresponding new theory of intelligence.
- *Demonstrate that there is genuine progress in philosophy* by creating a new synthesis which is not a drop-in replacement for and rejection of all the old erroneous systems, but rather something which absorbs their key insights and refines and/or corrects them in a dynamic, rather than a static synthesis such as that of Kant. This syn-

thesis must be equally capable of absorbing developments in science and mathematics.

It is important to understand at the outset just how radical Zubiri's rethinking of philosophy had to be in order to achieve his goal. Though in constant dialogue with the history of philosophy, and recognizing that this history must be the starting point for his (or any effort), Zubiri

- rejects the traditional view of reality as a *zone of things*, whether "out there" beyond perception, within the mind, in the realm of ideas, or anywhere else, replacing it with a more fundamental and general notion, that of formality, which refers to the nature of what is present to the intelligence;
- rejects the traditional four-part division of philosophy into metaphysics, epistemology, logic, and ethics as the *primary* basis for its organization, instead recognizing that no such strict division has ever been achieved or is even possible, and that a new approach to human intellection is necessary;
- rejects the traditional notion of God as a reality *object*, instead conceiving of Him as a reality *fundament* or *ground*;
- rejects the traditional idea of reality as "closed" and static, as implied in most conceptions of essence, in favor of a new view of reality and essence as "open";
- rejects the traditional notion of a person as another type of "thing," arguing that personhood is a separate, distinct kind of reality.
- rejects the agreement of thought and things as the *fundamental* notion of truth; rather this *dual truth* is founded on a more fundamental truth, *real truth*, the impressive actuality of the real in sentient intellection.
- rejects the traditional notion of *sensible intelligence* founded on opposition between sensing and intelligence, replacing it with a fully integrated conception, *sentient intelligence*.

Key Elements in Zubiri's Thought

Zubiri's philosophical thought integrates twelve major elements:

- The panorama of the entire Western philosophical tradition from the Presocratics through Heidegger, Logical Positivism, and to some extent, the 20th century English schools of thought. Like Aristotle, Zubiri is constantly in dialogue with his predecessors.
- Aristotle and the tradition of classical philosophy (though subject to relentless critical analysis and rethinking). The gravity of Aristotle, as well as his encyclopedic vision and his understanding of the position of philosophy in the context of human knowledge, are particularly important in Zubiri's thought.
- Insights from the work of the Phenomenologists in the 20th century. Though ultimately superseding them, Zubiri believes that there is a kernel of truth in their analysis of human experience which is essential to formulating a philosophy which takes account both of our undeniable perception of the world as real (see below), our understanding of it through science, and the limitations of our intelligence.
- The overwhelming force of our direct perception of reality. For Zubiri, this is the salient characteristic of human intelligence and must be the starting point for any firmly grounded theory of the intelligence, any epistemology, and ultimately any philosophy. Though not specifically discussed by Zubiri, the tradition of the great Spanish mystics and the characteristics of their knowledge, in some ways akin to direct experience of the world, must have been in the back of his mind.²
- Scientific knowledge, and especially the insight science has given us into the structure of the natural world and our ability to know that world. Zubiri evinces a particularly keen interest in quantum mechanics and the revolution in physics which occurred in the early decades of this century. His interest extends to all the sciences, and he believes that the cracking of the genetic code has provided insights in the biological realm which are in some ways analogous to those achieved in physics.
- Modern logic and mathematics, especially Gödel's theorem, and the new insights about mathematical truths and mathematical realities these developments have yielded.
- Nonscientific knowledge, specifically, the need to establish a foundation for it in a comprehensive philosophical system, and recognize its great and continuing contribution to the totality of knowledge. In what sense is a novel, a poem, or a painting *about* reality? Why do we say that an artist has "perceived essential truths"? Why does an artist create his works rather than just discourse about his subject?
- The relation of God to the physical world and to science and scientific knowledge, especially physics; dealt with at length in earlier works.³
- Insights from Eastern philosophical/religious traditions, especially the Vedanta. Zubiri regards this as particularly important for understanding how philosophy began and why it emerged as different in the Western tradition.
- The fundamentally different reality of the person, as compared to ordinary physical realities.
- Results and insights from philology, especially Indo-European philology. Zubiri believes that those who first created our language and our words had a freshness and clarity of vision with respect to certain basic human experiences that later generations could not replicate.⁴
- The Christian theological tradition, with equal emphasis on Eastern (Greek) and Western Fathers and theologians. Zubiri wrote extensively on this subject and related topics, including a book published posthumously.⁵

Poles of Zubiri's Thought

Roughly speaking, the two poles of Zubiri's thought are (1) that which is most radical in Aristotle, his conception of essence as the $\tau\omicron\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\epsilon\cdot\nu\alpha\iota$, what makes a thing be what it is; and (2) the phenomenological concept of reality. His own radical innovation was to weave these two into a unified whole via the new concept of sentient intellection. But Zubiri radically rethinks both Aristotle's and the phenomenologists' legacies; so his concept of essence, his concept of reality, and his concept of intelligence differ in many respects from the originals.

(1) Zubiri points out that Aristotle begins by conceiving of essence as that which makes a thing what it is, in the most radical sense. Later, however, Aristotle links his metaphysics with his epistemology by claiming that essence is the physical correlate of the definition (of a thing). Knowledge is then of essences via definition in terms of genus and species; the most famous example is of course "man is a rational animal". Zubiri comments:

When the essence is taken as the real correlate of the definition, the least that must be said is that it is a question of a very indirect way of arriving at things. For...instead of going directly to reality and asking what in it may be its essence, one takes the roundabout way of passing through the definition.⁶

For Zubiri, this is not merely a roundabout way, but something worse:

...it is a roundabout way which rests on an enormously problematic presupposition, namely, that the essential element of every thing is necessarily definable; and this is more than problematical.⁷

In fact, Zubiri believes, the essence in general cannot be defined in genus-species form, and may not be expressible in ordinary language at all. He believes that essences—in the radical sense of

determining what a thing is, and thus how it will behave, what its characteristics are, and so forth—can be determined only with great difficulty; and much of science is dedicated to this task. Specifically, Zubiri believes that it is necessary to go back to Aristotle's original idea of essence as the fundamental determinant of a thing's nature, what makes it to be what it is, and expand on this concept in the light of modern science.

But this critique indicates that there is a deep realist strain to Zubiri's thought, a belief that we can, in some ultimate sense, grasp reality. The problem arises in connection with our belief that what we perceive is also real—a belief upon which we act in living out our lives. This compels Zubiri to make an extremely important distinction with respect to reality: between reality in apprehension (which he terms 'reity') and reality of what things are beyond sensing, (true reality, *realidad verdadera*). Zubiri believes that the failure of past philosophers to distinguish these, and consequently, their failure to recognize that they refer to different stages of intellection, is at the root of many grave errors and paradoxes. This leads directly to the second pole of Zubiri's thought: Phenomenology.

(2) Zubiri takes three critical ideas from phenomenology (Husserl, Ortega y Gasset, and Heidegger). First is a certain way or "idea" of philosophy. In particular, he accepts that phenomenology has opened a new path and deepened our understanding of things by recognizing that it is necessary to position philosophy at a new and more radical level than that of classical realism or of modern idealism (primarily Hegel).⁸

Secondly, he accepts that philosophy must start with its own territory, that of "mere immediate description of the act of thinking". But for him, the radical philosophical problem is not that proclaimed by the phenomenologists: not Husserl's "phenomenological consciousness", not Heidegger's "comprehension of being", not

Ortega's "life", but rather the "apprehension of reality". He believes that philosophy must start from the fundamental fact of experience, that we are installed in reality, however modestly, and that our most basic experiences, what we perceive of the world (colors, sounds, people, etc.) are *real*. Without this basis—and despite that fact that knowledge built upon it can at times be in error—there would be no other knowledge either, including science. However, at the most fundamental level, that of direct apprehension of reality, there is no possibility of error; only knowledge built upon this foundation, involving as it does *logos* and reason, can be in error. Zubiri points out that it makes sense to speak of error only because we can—and do—achieve truth.⁹

But because the world discovered to us by science is quite different from our ordinary experience (electromagnetic waves and photons instead of colors, quarks and other strange particles instead of solid matter, and so forth), a critical problem arises which thrusts Zubiri towards a radical rethinking of the notion of reality. This is one of the main themes of *Sentient Intelligence*.

The third idea—perhaps 'inspiration' is a better term—which Zubiri draws from phenomenology has to do with his radically changed concept of reality. For Zubiri, reality is a formality, not a zone of things, as in classical philosophy:

In the first place, the idea of reality does not formally designate a zone or class of things, but only a formality, reity or "thingness". It is that formality by which what is sentiently apprehended is presented to me not as the effect of something beyond what is apprehended, but as being in itself something "in its own right", something *de suyo*; for example, not only "warming" but "being" warm. This formality is the physical and real character of the otherness of what is sentiently apprehended in my sentient intellection.¹⁰

This conception of reality is, so to speak, a radical "paradigm shift", because it means that there are multiple types of reality and that many of the old problems associated with reality are in fact pseudo-problems. Zubiri notes that

The reality of a material thing is not identical with the reality of a person, the reality of society, the reality of the moral, etc.; nor is the reality of my own inner life identical to that of other realities. But on the other hand, however different these modes of reality may be, they are always reity, i.e., formality *de suyo*.

Much of the work is devoted to analyzing the process of intelligence, and explaining how its three stages (primordial apprehension, *logos*, and reason) unfold and yield knowledge, including scientific knowledge.

Sentient Intellection not Sensible Intellection

Zubiri seeks to reestablish radically the basis for human knowledge as the principal step in his restructuring of philosophy. This task goes far beyond any type of Kantian critique—something which Zubiri believes can only come after we have analyzed what human knowledge is, and how we apprehend. For Zubiri, perception of reality begins with the sensing process, but he rejects the paradigm of classical philosophy, which starts from opposition between sensing and intelligence. According to this paradigm, the senses deliver confused content to the intelligence, which then figures out or re-constructs reality. The Scholastics said, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi ipse intellectus*. This is *sensible intelligence*, and according to Zubiri, the entire paradigm is radically false.

Zubiri's point of departure for his rethinking of this problem is the immediacy and sense of direct contact with reality that we experience in our perception of the world; the things we perceive: colors,

sounds, sights, are *real* in some extremely fundamental sense that cannot be overridden by subsequent reasoning or analysis. That is, there is associated with perception an overwhelming impression of its veracity, a type of “guarantee” which accompanies it, that says to us, “What you apprehend is reality, not a cinema, not a dream.” Implied here two separate aspects of perception: first, what the apprehension is of, e.g. a tree or a piece of green paper, and second, its self-guaranteeing characteristic of reality. This link to reality must be the cornerstone of any theory of the intelligence:

By virtue of its formal nature, intellection is apprehension of reality in and by itself. This intellection...is in a radical sense an apprehension of the real which has its own characteristics...Intellection is formally *direct* apprehension of the real—not via representations nor images. It is an *immediate* apprehension of the real, not founded in inferences, reasoning processes, or anything of that nature. It is a *unitary* apprehension. The unity of these three moments is what makes what is apprehended to be apprehended in and by itself.¹¹

Thus what we have is a fully integrated process with no distinction between sensing and apprehension which Zubiri terms *sensible apprehension of reality*. The fundamental nature of human intellection can be stated quite simply: “actualization of the real in the sentient intellection”.¹² There are three moments of this actualization:

- *affection* of the sentient being by what is sensed (the *noetic*).
- *otherness* which is presentation of something *other*, a “note”, *nota*, (from Latin *nosco*, related to Greek *gignosco*,

“to know”, and *noein*, “to think”; hence the *noematic*)

- *force of imposition* of the note upon the sentient being (the *noergic*).

Otherness consists of two moments, only the first of which has received any attention heretofore: *content* (what the apprehension is of) and *formality* (how it is delivered to us). Formality may be either formality of stimulation, in the case of animals, or formality of reality, in the case of man.

The union of content and formality of reality gives rise to the process of knowing which unfolds logically if not chronologically in three modes or phases:

- Primordial apprehension of reality (or basic, direct installation in reality, giving us pure and simple reality)
- Logos (explanation of what something is *vis à vis* other things, or what the real of primordial apprehension is in reality)
- Reason (or *ratio*, methodological explanation of what things are and why they are, as in done in science, for example)

This process, shown schematically in Figure 1, is mediated by what Zubiri calls the ‘field’ of reality. The reality field concept is loosely based on the field concept from physics, such as the gravitational field, where a body exists “by itself”, so to speak; but also by virtue of its existence, creates a field around itself through which it interacts with other bodies. Thus in the field of reality, a thing has an *individual* moment and a *field* moment. The individual moment Zubiri refers to as the thing existing “by itself” or “of itself”; *de suyo* is the technical term he employs. The “field moment” is called as such and implies that things cannot be fully understood in isolation. This is in stark contrast to the notion of essence in classical philosophy.

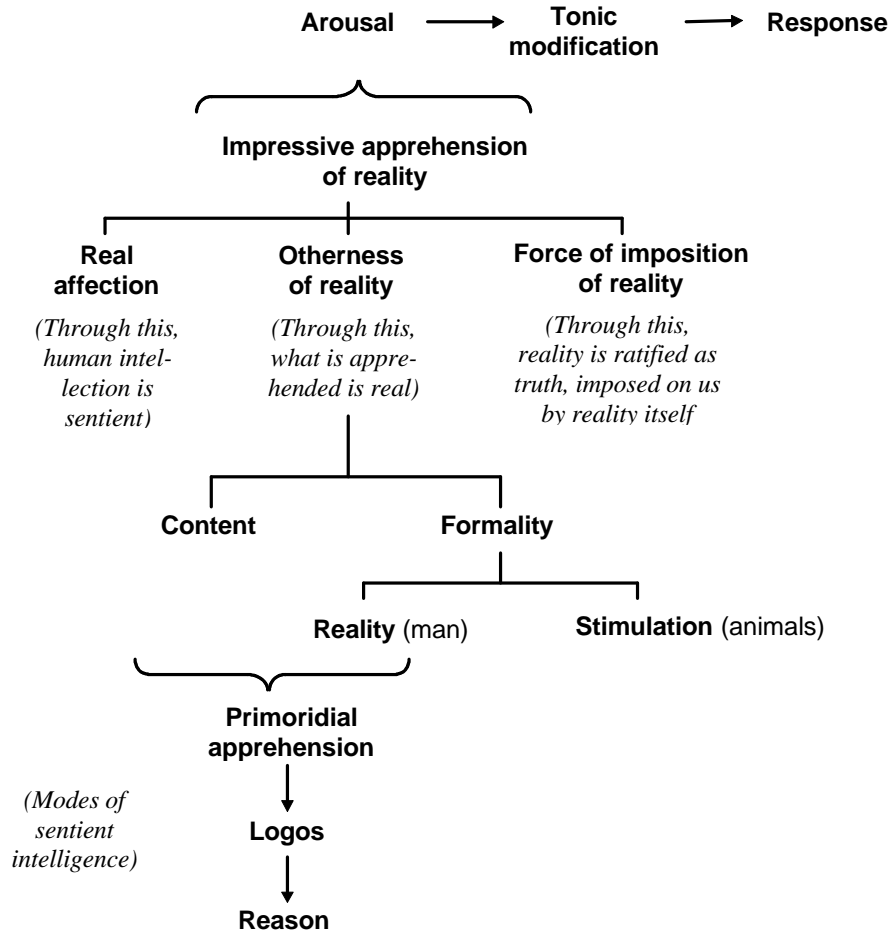


Figure 1
Sentient Intelligence in Zubiri's Philosophy

Roughly speaking, primordial apprehension installs us in reality and delivers things to us in their individual and field moments; logos deals with things in the field, how they relate to each other; and reason tells us what they are in the sense of methodological explanation. A simple example may serve to illustrate the basic ideas. A piece of green paper is perceived. It is apprehended as something real in primordial apprehension; both the paper *and* the greenness are apprehended as real, in accordance with our normal beliefs about what we apprehend. (This

point about the reality of the color green is extremely important, because Zubiri believes that the implicit denial of the reality of, say, colors, and the systematic ignoring of them by modern science is a great scandal.)

As yet, however, we may not know how to name the color, for example, or what the material is, or what to call its shape. That task is the function of the logos, which relates what has been apprehended to other things known and named from previous experience; for example, other colors or shades of colors

associated with greenness. Likewise, with respect to the material in which the green inheres, we would associate it with paper, wood, or other things known from previous experience. In turn, reason via science explains the green as electromagnetic energy of a certain wavelength, or photons of a certain energy in accordance with Einstein's relation. That is, the color green *is the photons as sensed*; there are not two realities. The characteristics of the three phases may be explained as follows:

- Primordial apprehension of reality is the basic, direct installation in reality, giving us pure and simple reality. This is what one gets first, and is the basis on which all subsequent understanding is based. Perhaps it can be most easily understood if one thinks of a baby, which has *only* this apprehension: the baby perceives the real world around it, but as a congeries of sounds, colors, etc., which are *real*, but as yet undifferentiated into chairs, walls, spoken words, etc. It is richest with respect to the real, poorest with respect to specific determination (Ulterior modes augment determination, but diminish richness). In it, reality not exhausted with respect to its content, but given in an unspecific ambient transcending the content. This transcendence strictly sensed, not inferred, even for the baby. Primordial apprehension is the basis for the ulterior or logically subsequent modes.
- Logos (explanation of what something is *vis à vis* other things, or as Zubiri expresses it, what the real of primordial apprehension is *in reality*). This is the second step: differentiate things, give them names, and understand them in relation to each other. As a baby gets older, this is what he does: he learns to make out things in his environment, and he learns what their names are, eventually learning to speak and communicate with others verbally. This stage involves a "stepping back" from direct contact with reality in order to organize it. The logos is what enables us to

know what a thing, apprehended as real in sentient intellection, is *in reality* (a technical term, meaning what something is in relation to one's other knowledge). It utilizes the notion of the "field of reality" The reality field is a concept loosely based on field concept of physics: a body exists "by itself" but by virtue of its existence, creates field around itself through which it interacts with other bodies.

- Reason (or *ratio*, methodological explanation of what things are and why they are, as is done in science, for example). This is the highest level of understanding; it encompasses *all* of our ways of understanding our environment. One naturally thinks of science, of course; but long before science as we know it existed, people sought explanations of things. And they found them in myths, legends, plays, poetry, art, and music—which are indeed examples of reason in the most general sense: they all seek to tell us something about reality. Later, of course, came philosophy and science; but no single way of access to reality, in this sense, is exhaustive; all have a role. ". Reason, for Zubiri, does not consist in going to reality, but in going from field reality toward worldly reality, toward field reality in depth. If one likes, the field is the system of the sensed real, and the world, the object of reason reason, is the system of the real as a form of reality. That is, the whole world of the rationally intellectually known is the unique and true explanation of field reality.

In Zubiri's words, reason is "measuring intellection of the real in depth".¹³ There are two moments of reason to be distinguished (1) intellection in depth, e.g., electromagnetic theory is intellection in depth of color;¹⁴ (2) its character as *measuring*, in the most general sense, akin to the notion of measure in advanced mathematics (functional analysis). For example, prior to the twentieth century, material things were assimilated to the notion of "body"; that was the *measure* of all material things. But with the develop-

ment of quantum mechanics, a new conception of material things was forced upon science, one which is different from the traditional notion of "body". The canon of real things was thus enlarged, so that the measure of something is no longer necessarily that of "body". (Zubiri himself will go on to enlarge it further, pointing out that personhood is another type of reality distinct from "body" or other material things). Measuring, in this sense, and the corresponding canon of reality, are both dynamic and are a key element in Zubiri's quest to avoid the problems and failures of past philosophies based on static and unchanging conceptions of reality.

Reality

Given Zubiri's radically new approach to philosophy, and his analysis of intelligence as sentient, it is not surprising that his concept of reality is quite different from previous philosophy as well. As mentioned above, he rejects the idea of reality as a "zone of things", usually conceived as "out there" beyond the mind, and replaces it with a more general notion, that of formality. "Reality is formality", he says over and over, and by this he means that reality is the *de suyo*, the "in its own right"; it is not the content of some impression. Anything which is "in its own right" is real. This *de suyo*, the formality of reality, is how the content is delivered to us. Our brains—Zubiri refers to them as organs of formalization—are wired to perceive reality, to perceive directly the "in its own right" character. It does *not* emerge as the result of some reasoning process working on the *content*; it is delivered *together with the content* in primordial apprehension.

This includes reality in apprehension, as well as reality beyond apprehension. But always, the character of reality is the same: *de suyo*. It is therefore something *physical* as opposed to something *conceptual*. And this is true whether one is speaking of things perceived at the level of primordial apprehension, such as colors, or things perceived in ulterior modes of

apprehension such as reason, where examples might be historical realities such as the Ottoman Empire, or mathematical objects such as circles and lines: both are *real* in the same sense, though they differ in other respects (mathematical objects are real by postulation, whereas historical entities are not). Moreover, reality is independent of the subject, not a subjective projection, but something *imposed* upon the subject, something which is *here-and-now* before the subject. Logos and reason do not have to go to reality or create it; they are born in it and remain in it.

When a thing is known sentiently, at the same time it is known to be a reality. The impression of reality puts us in contact with reality, but not with *all* reality. Rather, it leaves us open to all reality. This is *openness* to the world. All things have a unity with respect to each other which is what constitutes the *world*. Zubiri believes that reality is fundamentally open, and therefore not capturable in any human formula. This openness is intimately related to transcendentality:

...reality as reality is constitutively open, is transcendently open. By virtue of this openness, reality is a formality in accordance with which nothing is real except as open to other realities and even to the reality of itself. That is, every reality is constitutively respective *qua* reality.¹⁵

Reality must not be considered as some transcendental *concept*, or even as a concept which is somehow realized in all real things:

...rather, it is a *real and physical moment*, i.e., transcendentality is just the openness of the real *qua* real....The world is open not only because we do not know what things there are or can be in it; it is open above all because no thing, however precise and detailed its constitution, is "the" reality as such.¹⁶

Sentient intellection is transcendental impression, in which the *trans* does

not draw us out of what is apprehended, toward some other reality (as Plato thought), but submerges us in reality itself. The impression of reality transcends all its content. This is the object of philosophy, whereas the world as such-and-such is the object of science.

For Zubiri, the fundamental or constitutive openness of reality means that the search for it is a never-ending quest; he believes that the development of quantum mechanics in the twentieth century has been an example of how our concept of reality has broadened. In particular, it has been broadened to include the concept of person as a fundamentally *different* kind of reality:

That was the measure of reality: progress beyond the field was brought about by thinking that reality as measuring is “thing”. An intellection much more difficult than that of quantum physics was needed in order to understand that the real can be real and still not be a thing. Such, for example, is the case of person. Then not only was the field of real things broadened, but that which we might term ‘the modes of reality’ were also broadened. Being a thing is only one of those modes; being a person is another.¹⁷

Now of course, not everything which we perceive in impression has reality beyond impression; but the fact that something is real only in impression does not mean that it isn’t real. It is, because it is *de suyo*. And what is real in impression forms the basis for all subsequent knowing, including science. Still, we are quite interested in what is real beyond impression, which may be something else, or the same thing understood in a deeper manner. For example, electromagnetic theory tells us that colors are the result of photons of a particular energy affecting us. But, according to Zubiri—and this is extremely important—there are not two realities (the photons and the colors), but

the colors are the photons as perceived. Reason is the effort to know what things are “in reality” which are known in primordial apprehension.

Truth

Truth, like reality, is much different in Zubiri’s approach. The traditional view has always been that truth is some sort of agreement of thought and things. Zubiri rejects this view because it is incomplete and not sufficiently radical for two reasons: (a) “things” as understood in this definition are the product of ulterior modes of intellection, and (b) “thought” is not univocal, being different in the three modes. The notion of truth as agreement of two things, *dual truth*, is a derivative notion, which must be grounded upon something more fundamental. For Zubiri, the priority of reality is always paramount, and hence the primary meaning of truth, *real truth*, is impressive actuality of the real in sentient intellection. It is a quality of actualization, not agreement of two disparate things, which as the ground of truth would pose insuperable verification problems. All other truth is ultimately based on this real truth, this actualization. As such, real truth is imposed on us, not conquered; dual truth, a derivative form of truth, we conquer through our own efforts. Real truth must be sought in primordial apprehension:

...the real is “in” the intellection, and this “in” is ratification. In sentient intellection truth is found in that primary form which is the impression of reality. The truth of this impressive actuality of the real in and by itself is precisely real truth....Classical philosophy has gone astray on this matter and always thought that truth is constituted in the reference to a real thing with respect to what is conceived or asserted about that thing.¹⁸

Now truth and reality are not identical in Zubiri’s philosophy, because there are many realities which are not actual-

ized in the sentient intellection, nor do they have any reason to be so. Thus not every reality is true in this sense. Though it does not add any notes, actualization does add truth to the real. Hence truth and reality are different; nor are they mere correlates, because reality is not simply the correlate of truth but its *foundation* on account of the fact that “all actualization is actualization of reality.”¹⁹

Zubiri and Science

The scientific and the metaphysical are closely connected, because both are forms of knowledge emerging from the reason or third mode of human intellection. Articulating the relationship between them has been a difficult problem for at least three centuries of Western philosophy. For Zubiri, the relationship is as follows: reality unfolds in events observed by the sciences, which indeed allow us to observe aspects of it which would otherwise remain hidden. But this unfolding of reality is no different from its unfolding through personal experience, poetry, music, or religious experience. All human knowing is of the real, because reality is the formality under which man apprehends anything. In man’s quest for understanding, the utilization of scientific concepts, amplified and interpreted, only supposes that the sciences are an appropriate way of access to reality. Philosophy, in turn, reflects on the data offered by the sciences as “data of reality”. But philosophy is not looking to duplicate the efforts of science. Both philosophy and science examine the “world”, that to which the field of reality directs us. But science is concerned with what Zubiri terms the “talitative” order, the “such-and-suchness” of the world, how such-and-such thing behaves; whereas philosophy is concerned with the respective unity of the real *qua* real, with its transcendental character, what makes it real.²⁰

Human Reality

For centuries it was believed that what is real “beyond” impression comprises “material bodies”, envisaged as

made up of some sort of billiard-ball type particles. The development of quantum mechanics forced a change in this picture, though not without considerable controversy. A much more difficult effort was required to recognize that something can be real and yet not be a thing, viz. the human person. The human person is a fundamentally different *kind* of reality, one whose essence is *open*, as opposed to the closed essences of animals and other living things. An open essence is defined not by the notes that it naturally has, but by its system of possibilities; and hence it makes itself, so to speak, with the possibilities. “Its-own-ness” is what makes an essence to be open. This open essence of man is the ground of his freedom, in turn the ground of his moral nature. Zubiri terms the set of notes defining the essence of what it means to be a person *personicity*, and *personality* the realization of these notes by means of actions. A person, for Zubiri, is a *relative absolute*: “relative” because his actions are not entirely unconstrained, but are what makes him the kind of person that he is; “absolute” because he enjoys the ability to make himself, i.e., he has freedom and is not an automaton, fully deterministic.

As a consequence, man’s role in the universe is different; and between persons (and only between them) there is a strict causality, which in turn implies a moral obligation. This causality is not a simple application of classical notions of causality to persons, but something irreducible to the causality of classical metaphysics, and still less reducible to the concept of a scientific law. This is what Zubiri refers to as *personal causality*. “And however repugnant it may be to natural science, there is...a causality between persons which is not given in the realm of nature.”

God and Theology

The person is, in his very constitution, turned toward a reality which is more than he is, and on which he is based. This reality is that from which

emerge the resources he needs to make his personality, and which supplies him with the force necessary to carry out this process of realizing himself. This turning of a person to reality is *relegation*. It is a turning toward some ground not found among things immediately given, something which must be sought beyond what is given. The theist calls this ground 'God'. With respect to religions, nearly all offer a vision or explanation of this ground, and therefore there is some truth in all. But Christianity is unique because of the compenetration of the relegated person and the personal reality of God.

Concluding remarks

Zubiri's philosophy is boldly conceived and superbly executed rethinking and repositing of the great philosophical questions, unique in many extremely significant respects. It represents a new conception of philosophy as well as a new way of viewing and absorbing the history of philosophy. At the same time, it presents satisfying answers to the great philosophical questions, and reveals how many of the problems of the past were in fact pseudo-problems arising from misunderstandings, especially of the nature of human intellection as sentient.

NOTES

¹ A. Pintor Ramos, *Zubiri*, Madrid: Ediciones del Orto, 1996, p. 18.

²In another work, *El hombre y Dios* (1973-75, published posthumously in 1984), Zubiri emphasizes this aspect of his thought, saying that we are *dominated* by reality, and that "Reality is *the power of the real*" which in effect *seizes* us. (p. 88).

³*Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, ninth edition, 1987; English edition, 1981.

⁴Zubiri studied Indo-European philology (nowadays usually termed "historical linguistics") with Benveniste, one of the early pioneers. He was of course unaware of the work done in the late 1980s by Ruhlen, Shevoroshkin, Greenberg and others linking together major language families (Indo-European, Afro-Asiatic, Finno-Ugric, etc.) into superfamilies such as Nostratic or Eurasiatic; but this would have come as no surprise to him, especially in view of his own etymological work on philosophical terms in the Semitic and Indo-European languages.

⁵*El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, [*Man and God*], 1984.

⁶*Sobre la esencia*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985, p. 89-90 [English translation by A. R. Caponigri, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1980, p. 113.]

⁷*Ibid.*

⁸Diego Gracia, *Voluntad de Verdad*, Barcelona: Labor Universitaria, 1986, p. 89.

⁹*Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, chapter VII (hereafter, IRE).

¹⁰IRE, p. 172-173.

¹¹IRE, p. 257.

¹²*Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983, p. 13 (hereafter, IRA).

¹³IRA, p. 45.

¹⁴IRA, p. 43.

¹⁵IRA, p. 19.

¹⁶IRA, p. 19-20

¹⁷IRA, p. 56.

¹⁸IRE, p. 234.

¹⁹*Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982, p. 255 (hereafter, IL).

²⁰IL, p. 268.

Razón e Inteligencia en Zubiri

Cirilo Flórez Miguel
Universidad de Salamanca
Salamanca, España

El año 1926 Xavier Zubiri gana la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad de Madrid. Esta característica profesional de Zubiri es importante para comprender los contenidos de su sistema de filosofía; ya que los mismos tienen mucho que ver con la interpretación que él da de la historia de la filosofía occidental.

Zubiri es uno de los tres grandes filósofos de la cultura española del siglo XX. Juntamente con Unamuno y Ortega constituye el gran trío filosófico de las tres generaciones de intelectuales españoles que representan una de las épocas doradas de la cultura española de la primera mitad del siglo XX: la de 1898, la de 1914 y la de 1927. Zubiri es el filósofo representativo de la generación del 27.

Los tres filósofos mencionados han construido una filosofía primera, como la llamaría Aristóteles, para desde ella hacer un sistema de filosofía para explicar su mundo en conceptos, como diría Hegel. Unamuno construye su sistema filosófico en torno al núcleo de una antropología trágica; Ortega en torno a una teoría del ser entendido como ejecutividad y Zubiri lo va a hacer en torno a la que él llama realidad. “Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica”.¹

Para llevar a cabo su sistema filosófico cada uno de los tres filósofos mencio-

nados se sitúa en un determinado horizonte de filosofía: Unamuno en el del espiritualismo, Ortega en el de la ontología abierto por Heidegger y Zubiri en un horizonte que podemos calificar como post-heideggeriano; y que es el que nosotros queremos desvelar en este estudio.

Zubiri, como historiador de la filosofía, recurre a una serie de textos históricos de la filosofía occidental, que a su modo de ver constituyen la *textura* que está en el fondo de todos los problemas de la metafísica occidental. Esta, como saber sistemático, monta su arquitectura a partir de esa “textura”, que es la que Zubiri analiza en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, que son el resultado de unas lecciones de filosofía dadas en Madrid durante el curso 1969-70 en las que elige seis filósofos que él considera fundamentales: Aristóteles, Sto. Tomás, Descartes, Leibniz, Kant y Hegel.

En su análisis de esos seis filósofos Zubiri centra su atención en el problema de la razón y la inteligencia, que como sabemos es un problema central de la filosofía de Zubiri. En la interpretación que nuestro filósofo hace de esos seis filósofos de la metafísica occidental destaca como un hecho común a todos ellos la distinción entre “inteligencia” y “razón”; aunque llama la atención sobre una diferencia fundamental entre Aristóteles y los otros filósofos analizados. Mientras que Aristóteles se mueve dentro de lo que Zubiri llama el horizonte de la movilidad, todos los otros lo hacen dentro del horizonte de la nihilidad, que para el filósofo vasco son los dos horizontes fundamentales dentro de los que se mueve toda la metafísica occidental. “La filosofía tiene ante todo un horizonte de intelección. De hecho, en la

filosofía europea estos horizontes han sido dos. Uno fue el horizonte de la filosofía griega: el movimiento, el cambio. Toda la filosofía griega está concebida sobre el hecho, a primera vista asombroso, de que las cosas que son, sin embargo cambian, y recíprocamente, que todo cambio está determinado por lo que verdaderamente es. A diferencia de este horizonte, a partir del cristianismo se constituye un horizonte de la filosofía muy otro. Lo asombroso no es que las cosas sean y cambien, sino que lo asombroso es que haya cosas: es el horizonte de la nihilidad. Las cosas son un reto a la nada. Es un horizonte determinado por la idea de creación. Toda la historia de la filosofía europea posthelénica, desde San Agustín a Hegel, no es más que una metafísica de la nihilidad; se mueve por tanto en el horizonte de la creación. En este sentido, es una filosofía que no es pura filosofía. Dejémoslo consignado muy taxativamente. Movilidad y nihilidad: he aquí, pues, los dos horizontes de la filosofía europea.”²

Si nos preguntamos por la diferencia fundamental entre estos dos horizontes de la filosofía occidental, podríamos decir que la misma se encuentra en el punto de vista desde el que unas y otras filosofías se formulan la pregunta por el ser. Aristóteles lo hace desde el punto de vista de la naturaleza considerada como un todo cerrado; y los otros filósofos lo hacen desde el punto de vista de Dios considerado como un ser creador a partir de la nada. Pues bien, estos dos horizontes con sus respectivos puntos de vista traen consigo el hecho de que entendimiento y razón adquieran una peculiar significación, tal como lo muestra Zubiri a propósito de un texto de la *Metafísica* de Aristóteles citado por San Buenaventura en su obra *Itinerarium mentis in Deum*. “De la misma manera que el ojo del murciélago se comporta respecto a la luz, así se comporta el ojo de nuestro entendimiento respecto a lo más manifiesto de la naturaleza’. Parecería, pues, que San Buenaventura no hace más que repetir lo que han dicho los griegos. Sí; pero la frase no termina ahí.

San Buenaventura increpa a la razón: ‘Porque habituados a las tinieblas de los entes y de las imágenes sensibles [a Aristóteles nunca se le pasó por la cabeza llamar a esto fantasmas ni oscuridades], cuando ve la luz del propio Ser Supremo le parece que no ve nada, no entendiendo que esta oscuridad es la iluminación suprema de nuestra mente’. Es decir, aquí está pensando San Buenaventura en otra cosa, está pensando en Dios y en su presencia en el mundo. Entonces, lo que nos quiere decir es justamente que la luz de Dios nos ofusca. Ahora bien, la ofuscación no es aquello en que consiste primaria y radicalmente la violencia de la visión de lo diáfano”.³

La metáfora aristotélica del “ojo del murciélago” nos sirve muy bien para apreciar la diferencia entre el horizonte griego y medieval de la filosofía. El horizonte griego, representado por Aristóteles, se mueve dentro de una metafísica de la luz en la que el concepto fundamental es el de lo diáfano, entendido como el medio luminoso en el cual es posible la visión. Ese medio luminoso es la naturaleza. De manera que podemos afirmar que el ser, que es el objeto de la metafísica, es diafanidad, en cuanto que es el medio en el que se nos hacen visibles los entes. Pero el ojo de nuestro entendimiento no está naturalmente dotado para captar esa visibilidad, lo que hace necesario que nuestro entendimiento tenga que buscar el medio adecuado para poder llegar a ver al ser sin ser deslumbrado por su luz. Y ese medio no es otro que la idea, tal como ya reconociera Platón en el *Fedon* al hablar de la segunda navegación de Sócrates.⁴

Pero Zubiri en su interpretación de la metafísica occidental no sigue esta línea platónica, sino que se sitúa en la teoría aristotélica del *Nous* del *Theos* el cual es “intelección de la intelección”. El *Nous* aristotélico del *Theos* es autosuficiente y a él no le es aplicable la metáfora del “ojo del murciélago”. El *Theos* aristotélico se vive y se piensa a sí mismo en la dimensión de una inmovilidad absoluta. Por eso la metafísica de Aristóteles le denomina el

“primer motor inmóvil”. “Esto determina su relación con el mundo. Desde el punto de vista de Dios, esta relación es nula; el *theos* de Aristóteles, no tiene ninguna relación con el mundo. No solamente en sí mismo es inmóvil (*akineton*), sino que es pura y simplemente algo que pone en movimiento el mundo (*proton kinoun*); bien entendido que, en primer lugar, ese Dios no ha hecho el mundo, puesto que éste es algo que está ahí absolutamente; en segundo lugar, no sólo no ha hecho el mundo como causa eficiente, sino que tampoco lo pone en movimiento como causa eficiente. Los movimientos cósmicos emergen de la índole propia de las substancias que componen el mundo de sus *ousiai*, y en manera alguna penden de una acción divina. Lo único que hace este motor inmóvil para poner el mundo en movimiento es suscitarlo, es decir, como substancia perfecta que es —aquí probablemente hay un vago resabio platónico dentro de la metafísica de Aristóteles—, existe hacia ella por parte de las cosas un cierto deseo (*orexis*), no un deseo de ir a Dios, sino un deseo de estar en movimiento. Por ello, si Dios pone el mundo en movimiento es como el objeto del amor que pone en movimiento al amante y suscita el deseo, sin que al objeto amado le pase por ello absolutamente nada”.⁵

El *nous* del *theos* es estático en su intelección; pero el *nous* del hombre como todas las cosas de la naturaleza fuera del primer motor inmóvil está penetrado por el deseo y la movilidad y es en consecuencia un entendimiento concipiente que aspira a ser todas las cosas.

Sto. Tomás asume la filosofía de Aristóteles, pero lo hace dentro de la matriz teológica de Dios como ser creador, abriendo de esta manera el horizonte de la nihilidad, que va a acabar siendo dominante en el ámbito de la metafísica occidental. Este horizonte de la nihilidad abierto por Sto. Tomás va a seguir dos vías de desarrollo: la vía de la teoría entitativa de la creación, que es la que sigue Sto. Tomás; y la vía de una antropología

abierta, que es la que va a iniciar Descartes con su apertura de la modernidad, en la que tiene lugar una escisión entre ser y conocer.

Esa escisión está perfectamente ejemplificada en Kant en el que la vía de la antropología abierta por Descartes dentro del horizonte de la nihilidad llega a un primer momento de culminación. “El ente verdadero, fundamento y principio de toda la metafísica, es mi razón. Por esto la filosofía de Kant no es un racionalismo; es algo que yo alguna vez he llamado el razonismo, que es cosa distinta. Es un razonismo, es decir, es fundar toda la metafísica sobre el gozne de lo que es la razón. Por eso puede decir Kant, al final de la Crítica de la razón pura, que la filosofía consta de tres cuestiones: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es dado esperar?. Y esas tres cuestiones —nos dice en otro escrito— se reducen a una sola: ¿Qué es el hombre?. Bien entendido, el hombre como razón, como sede de lo absoluto y de la inteligibilidad absoluta de todo.

Nada es inteligible si no es en la forma de estar determinada su inteligibilidad por la razón. Por eso, en la filosofía de Kant culmina la egología trascendental de Descartes; la de Kant es expresa y temáticamente filosofía trascendental, la versión antropológica de la filosofía primera”.⁶

La filosofía kantiana ha desentificado la metafísica y ha hecho de la razón el verdadero objeto de la misma. De manera que podemos afirmar que la metafísica tuvo por objeto el ser hasta que llegó la filosofía de Kant e hizo de la razón el objeto de la misma, iniciando una nueva senda de la metafísica, que va a alcanzar su culminación en la filosofía de Hegel, que hace de la razón una razón absoluta, generadora y concipiente. A esa razón Hegel la llama “espíritu” para diferenciarlo del *nous* aristotélico. “La razón, en cuanto aparece, da lugar a un quinto paso porque esa razón es la vida interna del concepto. En la medida en que es vida, es justamente espíritu (*Geist*). Este es el paso siguiente. De la conciencia sale la autoconciencia o, mejor dicho, en la autoconciencia

cia se nos muestra el saber de una manera más plenaria; de la autoconciencia se nos ha manifestado el saber como algo que pertenece a la razón; ahora la razón aparece como espíritu. El espíritu es algo cuyo ser es solamente actividad propia (ist nur Selbsttätigkeit); su ser es “actuosi- dad” y, precisamente por ello, es por lo que la razón, en su esencia última, es espíritu.⁷

La actividad del primer motor inmóvil de Aristóteles se ha transformado en Hegel en la “actuosi- dad” del espíritu. Este se va formando en el hombre al ir recorrien- do los distintos estadios de la conciencia. Cuando el espíritu llega al saber absoluto, tiene lugar la identificación del ser y el saber. “Aquí no se trata de que el saber absoluto vaya *apareciendo* dentro de mi conciencia, sino que es el saber, la verdad que podríamos llamar ‘esciente’”.⁸

Este espíritu que es vida, como ocu- rría con el *Theos* aristotélico, podemos interpretarlo o bien subjetivamente como la creación del sujeto individual, o bien objetivamente como la creación del mundo objetivo, que el hombre ha ido super- poniendo a la naturaleza.

¿Cómo explica Hegel el movimiento creador del espíritu? Sirviéndose de la teoría de la “inquietud” entendida como principio de la razón concipiente, que engendra en el interior mismo de ella un movimiento que culmina en la unidad del ser y el saber. “Entonces es claro que en Hegel la razón produce el movimiento interno por sí mismo, por una especie de inquietud; sin embargo, ya hemos visto que esto no es concebible si no hay objeto delante. ¿En nombre de qué podría haber ese movimiento interno de la razón, esa inquietud que le conduce a superar las etapas dialécticas de sus determinaciones progresivas? Con el entendimiento el hombre “está” en las cosas, está entendi- endo, del mismo modo que está viendo con los ojos y oyendo con los oídos. La razón es algo distinto, es algo que preci- samente *va hacia*, es un ir, es una mar- cha. Kant —tendremos que volver sobre esta idea— había visto claramente algo de

este problema cuando dijo que había que determinar el interés que movía a la razón a trascender el entendimiento; sea o no interés —de ello hablaremos más tarde—, lo cierto es que la razón es una marcha hacia el objeto; no es simplemente algo en que se está, sino algo en que uno *se mueve hacia* (por el momento, dejamos de lado lo que sea la razón objetiva). Pues bien, la razón es esencial, intrínseca y constituti- vamente un pensar *quaerens*, un pensar que busca; la razón no es un pensar concipiente, 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.⁹

Con la llegada de Hegel a la filosofía se cumple para Zubiri el gran periplo de la metafísica occidental que va del *nous* de Aristóteles al Geist (espíritu) de Hegel. En ese periplo Hegel se jacta en su *Enciclo- pedia* de haber arrancado al *nous* aristo- télico de su soledad y de haberle encama- do en la realidad humana.

Zubiri, en cambio, dice que la razón hegeliana se apoya sobre la inteligencia y que por lo mismo lo que tiene que hacer la filosofía es explicar la inteligencia, que es el problema que olvidó desde los viejos tiempos de Aristóteles. “Parece que así hayamos salido a flote en el problema, cuando en realidad no hemos hecho más que empezar. Si los objetos no estuviesen delante, nada de lo que aparece dentro del proceso de la razón tendría lugar. Ahora bien, ¿de dónde le llegan al hombre los objetos para estar delante?. Se nos contesta que es desde los sentidos, los cuales son quienes dan las cosas y, luego, el *intellectus* pone en marcha su *conceptio*, su *ratio*. Esta es la cuestión. En el momento en que la inteligencia se nos ha converti- do en problema, *eo ipso* y congéneremente se nos ha convertido en problema también la sensibilidad, aquello por lo que las cosas son dadas. Es preciso, pues, arrancar de esta convergencia entre sensibilidad e inteligencia para ver en qué consiste el problema radical que, en mi opinión, sub- yace a toda la metafísica.¹⁰

Así pues, he aquí que llegamos de esta forma al punto de partida de la filosofía de Zubiri, cuyo programa de investigación es el de explicar la inteligencia entendida como inteligencia sentiente. Es decir, como inteligencia entre las cosas. “Pues bien, esto no significa otra cosa sino que la inteligencia no es algo que esté separado y escindido del sentir y, a su vez, el sentir humano no está separado y escindido de la inteligencia. No hay más que un sólo acto, que es el acto de intelección sentiente”.¹¹

¿Cómo explicar este acto de intelección sentiente que constituye el núcleo de la filosofía de Zubiri? Para esa explicación tenemos que volver de nuevo a la metáfora del “ojo del murciélago” a la que nos referimos al principio de este artículo. El “ojo del murciélago” no está adaptado para percibir a la luz del mediodía en la que predomina la diafanidad. Pues bien, Zubiri nos habla de una “razón trascendental” que sería aquella capaz de percibir la diafanidad. Esa “razón trascendental” en oposición al “ojo del murciélago” sería similar al “ojo del águila” que es capaz de mirar la luz misma del sol sin ser deslumbrado.

El “ojo del murciélago” está relacionado con la oscuridad, mientras que el “ojo del águila” lo está con la luz. La teoría zubiriana de la inteligencia sentiente a la

que hemos abocado en nuestro estudio está íntimamente relacionada con la teoría aristotélica de la luz, tal como es planteada por Aristóteles en el capítulo 7 del libro II *Acerca del alma*. Ahí define Aristóteles a la luz como “el acto de lo transparente en cuanto transparente”. La luz no es un cuerpo, sino el acto gracias al cual los cuerpos se hacen visibles en lo transparente. Siguiendo esta reflexión Aristóteles en el capítulo 5 del libro III *Acerca del alma* compara el entendimiento agente con la luz. El entendimiento agente “es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz”.¹²

La inteligencia sentiente de que nos habla Zubiri, como la luz y el entendimiento agente de Aristóteles, es un acto en el que se nos hace visible la realidad de las cosas. Esa inteligencia sentiente como acto de intelección es el medio diáfano en el que conocemos inmediatamente las cosas. En *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* Zubiri relaciona metafísica, trascendentalidad y diafanidad, explicando el sentido de los dos primeros términos a partir del de diafanidad. Este término, perteneciente a la teoría aristotélica de la luz, es clave para la interpretación de la teoría zubiriana de la inteligencia, que podemos entender como una interpretación actual del libro de Aristóteles *Acerca del alma*.

NOTAS

¹ Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, p. 15.

² Zubiri X.: *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, 1987, p. ii-iii.

³ Zubiri, X.: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1994, p. 22-23.

⁴ Platón, *Fedon*, 99a.

⁵ Zubiri, X. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 73.

⁶ *Ibid.*, p. 246.

⁷ *Ibid.*, p. 266-267.

⁸ *Ibid.*, p. 267.

⁹ *Ibid.*, p. 326.

¹⁰ *Ibid.*, p. 328.

¹¹ *Ibid.*, p. 335

¹² Aristóteles: *De anima*. Trad. T. Calvo. Gredos, Madrid, 1986, p. 234.

The Idea of Dynamism in *Dynamic Structure of Reality*¹

Nelson R. Orringer

Department of Modern and Classical Languages
University of Connecticut, Storrs, CT 06269 USA

Though apparently straightforward, possibly even more so than *On Essence*, the book Zubiri intended it to clarify, *Dynamic Structure of Reality* itself presents a singular problem of interpretation. In the presentation preceding this book, Diego Gracia Guillén merely repeats what Zubiri confesses himself: that when *On Essence* appeared in December 1962, critics acclaimed it as novel and exceptional, but as too “static,” more Aristotelian than Hegelian. *Dynamic Structure of Reality*, offered as a course of eleven lessons between mid-November and late December 1968, constituted Zubiri’s response to those critics. Diego Gracia defines *Dynamic Structure of Reality* as the “natural prolongation” of *On Essence*.² At the close of the latter work,³ Zubiri writes that reality conceived as essence means a constitutive structure. The moments and ingredients of that structure have the property of activity, dynamism. Hence the staticism attributed to the earlier book strikes Zubiri as capricious. Dynamism belongs to form and essence as described by Zubiri in *On Essence*. However, if *Dynamic Structure of Reality* is simply *On Essence* presented from a different angle, how can the reader, as Gracia hints, discover a “new Zubiri” by reading *Dynamic Structure of Reality*?⁴

Gracia defines the general thesis of *On Essence* as the conception of reality not as “in itself” nor “for itself,” nor “in me,” but “in and of itself” (*de suyo*).⁵ The thesis of *Dynamic Structure of Reality*, in Gracia’s opinion, complements the thesis of the other work. In his book on dynamism, Zubiri asserts that reality “gives of itself.” Zubiri’s problem lies in putting together the two doctrines. His solution consists of equating the two terms, “in

and of itself” and “giving of itself,” through a relationship of “substantivity” and “respectivity”.⁶

Nevertheless, we can argue that this equation already appears in *On Essence*: there, Zubiri plainly states that reality, by virtue of the notes which it possesses “in and of itself,” acquires the character of an “ergon, a dynamic work, acting upon other realities and bringing about determined results.”⁷ What is more, according to *On Essence*,⁸ the relationship between the acting reality and all it acts upon is respectivity.” In this same writing, Zubiri names the “radical structure” of all reality “substantivity”.⁹ It follows that substantivity is to respectivity as the “in and of itself” of that structure is to its “giving of itself.” The concept of “giving oneself” stems from Heidegger. On speaking of the comprehension of being, Heidegger remarks that “being gives itself in the comprehension of being.” The “giving oneself,” explains Zubiri, means a being what one is, an unfolding of one’s essential notes.¹⁰ Apply this notion of “giving oneself” to substantivity, and it hardly appears that Zubiri in *Dynamic Structure of Reality* has advanced beyond *On Essence*. Substantivity means substance set into its essential activity. This activity is a yielding up of the wealth of properties constituting that open being. Yet, wherein lies the innovation of *Dynamic Structure of Reality*? To find this novelty is tantamount to discovering the essence of the work, that which it is “in and of itself.” The discovery and description of that essence is the purpose of the present paper.

Zubiri divides his work *Dynamic Structure of Reality* into three parts. The first defines the “dynamic structure of reality”; the second specifies which are the

dynamic *structures* of reality—a “talitative” consideration of the world of particulars—; and the third provides a transcendental reflection on *reality* in its dynamism.¹¹ In the first part, Zubiri deals with what Aristotle and scientific positivism mean by dynamism, and in his discrepancies displays thinking previously unseen in his writing. In the *Metaphysics* Aristotle wishes to understand becoming. In a general sense becoming means change, within which he finds a composition of potential and act. Potential, capability, in Aristotle’s Greek is *dŷnamij*, for Zubiri one of the genial concepts produced in history of philosophy.¹² Its geniality lies in its *purpose* of illumining great metaphysical dimensions of reality.¹³ However, it does not *accomplish* this purpose: Aristotle’s *dŷnamij* confuses as Zubiri understands it because of its ambivalence. On the one hand, it means the “capability of moving something else or of being moved by something else” (*Metaphysics*, XI, 6, 1063 a 18-22); otherness is always present here in Aristotle as an echo of non-being already appearing in his teacher Plato’s dialogue the *Sophist*, 241.¹⁴ On the other hand, *dŷnamij* signifies in Aristotle having a potential for being something, as for instance, a piece of wood has a potential for being a statue of Hermes. Everything else, he says, is *•nergeia*, or activity, which Aristotle seems to Zubiri to confuse with act. In defining becoming, the Stagirite uses two formulas: one, that it is imperfect movement or *•nergeia*, unfinished act, two, that it is in a state of acting as potential, of being capable, without finishing the production of its full effect. Change from potential into act emerges from the capacities or *dŷnamij* of a substance, endowed with form and matter, from which those capabilities emerge. For Zubiri’s Aristotle, the act is the antecedent of the potential. What, then, sets in movement that which is moved? Aristotle simply responds, the interaction with other substances. The whole universe forms a system or *tŷxij* of substances.¹⁵ However,

Zubiri argues that Aristotle equivocates about the distinction between potential and substance. Moreover, Zubiri affirms that Aristotle takes for granted that becoming is change, yet not all movement is change in the same way. Finally, Zubiri holds that Aristotle appeals to the “taxic” structure of the universe, yet finds it necessary to submit neither structure nor substances to proof.¹⁶

When Zubiri undertakes the critique of the positivistic conception of becoming, he finds its point of departure in the *tŷxij*, the universe or system of connections. The physical universe, he writes, is such a system with a substantivity, exemplified by an electromagnetic field in physics. This field is governed by laws said to be dynamic in themselves. The world amounts to a dynamic process unfolding in accordance with certain laws within which objects serve as points of application. The dynamism is the quality of being a process.¹⁷ However, Zubiri criticizes this conception on the ground of the ambivalence of the points of application: Einstein’s equation $e=mc^2$ shows that energy and mass differ from one another only quantitatively. Further, the concept of field is ambivalent: does wave or particle theory apply? The laws do not remain constant, but in contemporary physics, cosmology, and cosmogony, those laws change and evolve.¹⁸ It follows that the conception of the world as a dynamic process is problematic. Instead of process, structure strikes Zubiri as the proper focus for the dynamism of reality.

Structurally, he maintains that every reality is constitutively respective, that is, a function of all the others.¹⁹ Every substantive system with respect to every other holds for Zubiri in its physical respectivity a character of action.²⁰ The notes of every substantivity are formally active in and of themselves. Because realities are “in and of themselves,” they possess, as we have already seen, an active moment consisting of giving of themselves. Giving of themselves, states Zubiri, is the expression of their activity.

Revising Aristotle, he holds that potential, *dŷnamij*, is not something springing from reality, but is the constitution of reality as such, with every reality being active in and of itself formally *because* of its reality. Dynamism, redefined by Zubiri, amounts to reality in its constitutive giving of itself. This dynamism signifies dynamic structure in a formal sense.²¹ Now dynamism and becoming, formally understood as a giving of oneself, do not necessarily constitute change. Certainly, Zubiri admits that in all things every dynamism internally involves a moment of change, but this change is not the dynamism itself: it is simply the concrete structure whereby that dynamism gives of itself.

Zubiri conceives change as something whereby, and in the form whereby, a reality gives of itself. He adds that something can become not in itself but in something else. Love, for instance, is a dynamism, but the individual who becomes is not one in himself, but one of someone else, the beloved. Dynamism is nothing but reality in its giving of itself.²² Dynamism, moreover, understood as a giving of oneself, for Zubiri cannot be tantamount to becoming in generation or corruption, as Aristotle says, nor is it a process. Reality, by virtue of its reality, is constitutively dynamism. Dynamism is not a process, something which one *has*, but *is* dynamic for *itself*. The world is formally in its own reality something consisting of giving of itself, and this is dynamism as conceived by Zubiri.²³ Dynamism has precise structures of its own. The structures are structures of activity.

In inquiring into the essence of such structures, Zubiri first affirms the philosophical standpoint from which he examines dynamic structures of reality. In its dynamism, reality, according to Zubiri, is perspectively causal.²⁴ Reality is respective, formally a part of everything else; everything real is active by itself; and only in the measure in which it is activity can it be called causal. Causality is a moment of activity, not the reverse. Cau-

sality is for Zubiri a unitary function of cause and effect, simultaneously inhabiting the function that the cause serves and the effect.²⁵ In summary, giving of oneself as functionality of the real insofar as it is real is causality.²⁶ Since giving of oneself is dynamism, so is causality in a formal sense.

Zubiri sees dynamism as the way of being-in-the-world. This vision brings him squarely face-to-face with the knotty problem of time, *vis-à-vis* Heidegger, for whom being-in-the-world has its essence in its temporality. If giving of oneself describes reality, then Zubiri can describe reality as ever emergent by virtue of its dynamism. All things emerge in their moment, their time. Zubiri presents the general form of dynamism as time. Things emerge now, beforehand, and afterwards.²⁷ Tracing an analogy with mathematics, Zubiri attributes to time topological structures which are dynamic. These structures are at least three: [1.] temporal continuity, comprised of duration—parts (before, now, after); and union between the parts, which makes time unlimited in its direction and dynamically linear, never turning back on itself—; [2.] ordering between the parts; and [3.] flow, whereby only the present exists, but the past potentiates itself into it. Besides topology, time as conceived by Zubiri has directional structure, irreversibly passing from past to future. Apart from topology and directionality, time has measurable structures, is quantifiable, allows chronometry.²⁸ On attempting to define time, Zubiri returns to the basic phenomenon of giving of oneself. In this dynamism he inscribes the problem of time. Time, as a structural moment of giving of oneself, necessarily belongs to a reality in its respectivity to other realities. Time itself is a respectivity of reality as such. Time constitutively affects giving of oneself in its moment of respectivity, that is, in its being-in-the-world.

However, Zubiri takes care to distinguish time formally from a giving of oneself and from a flow. With respect to the

world, time lies *within* that flow and giving of oneself. Time, Zubiri thinks, is gerundive: it is not giving of oneself, but *being-in-a state* of giving of oneself; not flowing, time is *being-in-a-state* of flowing. *Being-in-a-state* means actuality of the real in the world. Actuality of the real in the world is for Zubiri the equivalent of being. The dynamism of giving of oneself, as actual in the world as such, defines the being of giving of oneself. In sum, Zubiri defines time as the actuality of all things, of their giving of themselves in the world. Time, thus, is formally a way of being. For this reason, Zubiri calls Heidegger to task for grounding being on time, when Zubiri finds time grounded on being. So grounded, time forms the being of dynamism.²⁹

Since, as we have seen, Zubiri describes this mode of being as gerundive, time consists of being-in-a-state of giving of oneself, of flowing. Hence Zubiri distinguishes time from flow by calling it gerundiveness, a state of giving of oneself. In this respect time forms the gerundive unity of past, present, and future, irreducible to any of the three as philosophical tradition would have it.³⁰ Modifying Unamuno,³¹ guided by Henri-Frédéric Amiel,³² for whom the essence of time is eternity, Zubiri holds that the essence of time is the forever. Change must have stability in the transcendental realm of being. This stability of change in being is what he designates as forever. He denotes the unity of stability of past, present, and future as the de-lay (“demora”) in the being of being-in-a-state of giving of oneself. “De-mora” means an in-dwelling in Zubiri’s Spanish. In other words, while reality is *in a state* of giving of itself, it is always gerundively coming to pass, moving into the present, and coming to the future.³³ Zubiri divides time into four modes of being, four modalities whereby things give of themselves in the world: duration, endurance, flowing duration, and duration in effort. Duration signifies stability, a certain way of being-in-a-state

of being within a kind of stability. Endurance refers to persistence through changes occurring in the world. Flowing duration alludes to temporal gerundiveness. Duration in effort points to a folding back over oneself to achieve identity.³⁴

Every dynamism, writes Zubiri biblically, has its season for emerging. Its time is intrinsic and essential to it. However, the unity of all time is for Zubiri the actuality of the dynamic unity of the world, that is, of respectivity as such.³⁵ Since time as conceived by Zubiri amounts to the actuality of giving of oneself of every object in the world, Zubiri can pose the question of how one stands in time and in this actuality. Recalling Ortega’s different modalities of living in time as described in *What Is Philosophy?*,³⁶ Zubiri holds it possible to stand in time in many different ways. He distinguishes at least three ways: giving of oneself but within the other (love); giving of oneself and flowing within oneself (occupying time); counting on time as a synoptic structure, a totality (human Projectivity). As sentient intelligence, man has a unitary, radical structure of flow and projectivity: he is sentient or perceptually flowing, and intelligent or open to reality as a whole. The unity between flow and projectivity constitutes human time. Human time forms a possibility, a power. Reversing the classical myth of Saturn or time the devourer, Zubiri conceives human reality as devouring time in which that reality is giving of itself. Time is subject to destruction because, as a power, it is referred to reality as a giving of itself, as a dynamism giving of itself.

To synthesize all that I have said until now, being-in-the-world, dynamically, is the universal form of dynamism. Dynamism, Zubiri repeats, means giving of oneself. Things are in a dynamic state in the world by giving of themselves. Being in a state of giving of oneself is the form that dynamism takes in the world. The world, because it is dynamic in its inner structure, institutes within itself time in its respectivity as a

moment of that respectivity.³⁷

Having devoted the first part of his book to the *dynamism* of the world and the second part to a descriptive specification of the world's *structures*, Zubiri closes by posing the general, transcendental problem of *reality* as dynamic. Zubiri regards variation as dynamism. Things vary in a way affecting their notes, whether merely adherent or actually constitutional. The dynamism of constitutional change entails dynamics of alteration, whereby synthesis or analysis of old substantivities constitutes new ones. Constitutional change could also entail a dynamism of generation, whereby through spontaneous genetic production, a new substantivity comes into being through reconstitution of an old one. Constitutional change can finally come about through evolution, or constitution of new substantivities through the integration of mutations. Zubiri formally defines the dynamism of such change as selfhood. Only thus can a given substantivity persist. It takes possession of itself. This, for Zubiri, defines life: as a form of dynamism, life consists of the dynamism of selfhood, being oneself through change and evolution. The dynamism of selfhood amounts to the dynamism of personalization. A personal structure built with things and other men means life as appropriation of possibility, or as Zubiri puts it, the dynamism of making possible. However, Zubiri, student of Ortega and Heidegger, recognizes that immersion with other men can depersonalize, bringing us in touch with "People" ("la gente") or "das Man." Dynamism of selfhood can change into dynamism of reality in common, or comunization. Dynamism of the social body or the possibilities of life in common constitute what Zubiri understands by history. The dynamism of history means world-making dynamism.

Zubiri concludes his transcendental analysis of dynamism by inquiring into its subject, its whatness, its character, and its structure—the four Aristotelian causes

modified by or filtered through his ontology—. Transcendentally speaking, its subject is real objects qua real. Each object as a substantivity is dynamic, and the unity of all substantive realities is a dynamic respectivity. The world, understood as a respectivity, is first in and of itself dynamic.³⁸ As to the whatness of dynamism, Zubiri denotes it as a becoming, which does not mean change as in Parmenides and Plato. Dynamism is the unfolding of an action, but one emerging from the substantivity. Dynamism is not a consecutive activation, but a constitutive one. Reality as such is active in and of itself. As formally constitutive of reality, dynamism, according to Zubiri, consists of a potential, a power to give of oneself precisely what reality constitutively and fully is.³⁹ Within this dynamism, the functionality of the real as such takes place. This functionality, we saw, was causality. True causality, according to Zubiri, is that which affects what is the primary subject of dynamism as such—the world,⁴⁰ or the dynamic unit in which all substantivities, dynamic in themselves, are in respectivity. The constitutive respectivity of a giving of oneself is what Zubiri calls ecstasy. Every essence gives of itself, and insofar as this self-donation is constitutively referred in respective fashion to the rest of the world, each substantive reality is constitutively ecstatic. Causality is constitutive ecstasy as the structure of giving of oneself in a respective fashion.⁴¹ Zubiri offers the example of human liberty as the supreme form of ecstasy, because an individual is all the more a cause insofar as free.⁴² Nicholas of Cusa has defined man as *causa sui*.

Zubiri ends his study on the dynamic structure of reality, from the transcendental standpoint, by examining the organization of different dynamisms with respect to one another. Some are supported by others like substrata. The most basic, theorizes Zubiri, is the dynamism of variation, giving of itself in such a way that it allows for the remaining dyna-

misms to give of themselves. The simplest variation consists of a giving of oneself with respect merely to adherent notes. However, a new type of dynamism of variation consists of the dynamism of transformation, whereby synthetic or analytical transformation gives rise to new substantivities. Variation of a different type based on transformation is biological mutation. In these genetic transformations substantivity is constituted as formally selfsame. This is life, seat of the dynamism of selfsameness. Further, more complex than closed essence is open essence. This dynamism begins one's ownness ("suidad"), the community, and the worldliness of the real. Such dynamisms, organized in strata to form a unitary dynamism, also display immensely rich metaphysical unity. These especially illustrate dynamism as giving of oneself ecstatically.

Yet Zubiri distinguishes ecstatic self-donation from passage of potential to act, Aristotle's two equivocal terms. In the effective unfolding of the real as such, something more radical and unitary occurs. Variation produces the substantivities which it comprises. The dynamism affects not the passage from potency to act, but a development of some properties. In generation and life, a dynamism of a higher order consists of the development of properties known as evolution. Potentiation precedes the properties and all their acts. This potentiation leads to a making possible, producing the possible before the real and lending the action the character of quasi-creation, as when human beings giving of themselves generate new substantivities. Each of these dynamic moments presupposes the other in a taxitive order, both as a talitative or particular function and as a transcendental one.

The transcendental function of giving of oneself is what Zubiri calls innovation. When a reality takes possession of itself

through giving of self, this is what Zubiri conceives as the selfhood of the person. Personal self-possession, he adds, must have a moment of reality constituted in common: society on the talitative plane becomes reality in common on the transcendental plane. Zubiri finds this point of view necessary to understand historical dynamism, which he deems the final aspect of dynamism as such.⁴³ Within the vast unity of the universe of dynamism, according to Zubiri, each reality of a higher type continues to ascend over the substratum of a lower reality. This dynamic ascension is what Zubiri terms a "dynamic subtension." All this dynamism, he holds, does not affect substance, but the structures of substantive reality. The reality of the world has as an inner moment the property of being dynamic. Being dynamic consists of being active in and by oneself. Reality, as Zubiri envisions it, continues forming more reality with the sole limit of the intrinsic exhaustibility of the real as such.⁴⁴

We have seen that Zubiri, as "quasi"-author of the reality of the treatise *On Essence*, has continued on to "quasi"-create the reality of the course *Dynamic Structure of Reality*.⁴⁵ Both works present different aspects of the system of reality as such, but the later work provides a richer, if more concise, vision of reality in the dynamics of giving of itself, first from the critical-conceptual, next from the "talitative," and last from the transcendental viewpoint. In addition, the course *Dynamic Structure of Reality* points to even richer future works with which it would coexist in a relationship of subtension. These works would deal with society and history. To my knowledge, a philosophy of history exists among Zubiri's writings,⁴⁶ but not a sociology. Yet perhaps in the course of the dynamics of philosophical history, one could eventually emerge from the richness of the reality of Zubiri's metaphysics, ever giving of itself.

NOTES

- ¹ *Estructura Dinámica de la Realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1989. (hereafter, EDR).
- ² EDR, ii.
- ³ EDR, 327.
- ⁴ EDR, v.
- ⁵ EDR, iv.
- ⁶ EDR, v.
- ⁷ *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1985 (originally published, 1962). (hereafter, SE), 401-2.
- ⁸ SE, 287.
- ⁹ SE, 87.
- ¹⁰ SE, 442.
- ¹¹ EDR, 314.
- ¹² EDR, 48.
- ¹³ EDR, 17.
- ¹⁴ EDR, 14-15.
- ¹⁵ EDR 47.
- ¹⁶ EDR 50.
- ¹⁷ EDR 53.
- ¹⁸ EDR 54.
- ¹⁹ EDR 56; *Realitas* III, 41.
- ²⁰ EDR 59.
- ²¹ EDR, 61.
- ²² EDR, 62-63.
- ²³ EDR, 63-64.
- ²⁴ EDR, 65-66.
- ²⁵ EDR, 89.
- ²⁶ EDR, 97.
- ²⁷ EDR, 280.
- ²⁸ EDR, 287-288.
- ²⁹ EDR, 296.
- ³⁰ EDR, 297.
- ³¹ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, in *Obras completas*, I: *Paisajes y ensayos*. Madrid: Escelicer, 1968, pp. 735-772, 794.
- ³² Henri-Frédéric Amiel, *Fragments d'un journal intime*, Geneva: Georg & Co., 1908, Vol. I, p. 190.
- ³³ EDR, 299.
- ³⁴ EDR, 300-301.
- ³⁵ EDR, 303.
- ³⁶ José Ortega y Gasset, "¿Qué es filosofía?" in *Obras completas*, 2nd edition, Madrid: Revista de Occidente, 1964, Vol. VII, p. 428-435
- ³⁷ EDR, 310.
- ³⁸ EDR, 314.
- ³⁹ EDR, 316.
- ⁴⁰ EDR, 317.
- ⁴¹ EDR, 318.
- ⁴² EDR, 319.
- ⁴³ EDR, 323-325.
- ⁴⁴ EDR, 326-327.
- ⁴⁵ Cf *Naturaleza, Historia, Dios*, 9th edition, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, p. 380.
- ⁴⁶ Cf. *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1993, p. 185-195

Sobre el sentimiento —conocer y querer— en Zubiri

Luis Jiménez Moreno
Universidad Complutense
Madrid, España

Introducción

Desde la unidad orgánica del viviente humano se hace necesario precisar y criticar la descomposición en un mundo inteligible frente a otro mundo sensible, la atribución por separado a un ámbito del conocimiento y otro de la voluntad, manteniendo los estratos anteriores de sensibilidad e intelectualidad como mundos separados.

Zubiri, gran conocedor de la Filosofía y de los Filósofos, replantea y piensa los problemas y da prioridad a comprender esta organización del conocer y del querer desde el único núcleo organizativo que es el hombre abierto a la realidad y realizando su propia vida, a través de dimensiones diferentes que afirman al hombre, situándose en su mundo, construyendo personalmente la realidad total con que se encuentra.

El gran interés que despierta la proximidad de intelectualidad y sensibilidad para el conocimiento en la Noología, puede llevarnos a descubrir la proximidad de la valoración estética junto a la ética. Manuel Kant quiso liberar la dimensión moral del costumbrismo particular, injustificado, de cada tradición popular, mediante el criterio racional que reconoce la validez moral para todo ser racional con sensibilidad que es el hombre, de tal modo que mantenga la dignidad y no degrade su modo soberano de ser persona.

¿Podríamos ver la presencia del sentimiento en la actuación humana, así como la estética —sentimiento y valoración— en cuanto supera un costumbrismo cerrado y puede llevar al bien vivido como belleza sentida, como bien querido y

cognitivamente como conocimiento verdadero inherente siempre a la realidad?

Situación del sentimiento

La palabra *sentimiento* aparece difícil de definir en la Historia de la Filosofía y tardó en ser reconocida como expresión de un contenido complejo que exige un análisis de factores y relaciones que pudieron dar a entender qué queremos decir con tal dicción.

Xavier Zubiri reconoce que “La palabra sentimiento, como concepto técnico en filosofía, no ha entrado hasta el siglo XVIII. Antes, siguiendo a los griegos, todos los pensadores —todos los que hemos citado, San Agustín, Santo Tomás, Plotino, etc.— se atenían a que el hombre tiene dos facultades: el *nous*, la inteligencia, y la *órexis*, el deseo, es decir el apetito, pero nunca llamaron a eso sentimiento.

Pues bien, aunque sea un anacronismo, englobemos, por las razones que voy a decir inmediatamente, a todos esos fenómenos a que alude la filosofía clásica, bajo la palabra sentimiento, y preguntémos entonces qué es eso de un sentimiento. No es tan sencillo como a primera vista pudiera parecer.”¹

Recurrimos a Zubiri, el gran clarificador de las nociones filosóficas, quien no ve fácil esclarecer la de *sentimiento*, que no es mero conocer, ni siquiera conocimiento sensible o sensación como decimos cuando tenemos un presentimiento. El sentimiento se da como acompañante de conocimientos y voliciones y tendrá mucho que ver con lo que llamaron pasiones o con afectos o emociones. Sólo pretendemos descubrir los rasgos clarifi-

cadores que aporta Zubiri sobre esta cuestión compleja y, por lo mismo, difícil.

En su ingente y densa producción filosófica de su último decenio se acumula gran parte de su pensamiento sin ser del todo novedoso, pero acentuando que “la acción diferencialmente humana subyace una habitud propia: el enfrentamiento con las cosas como realidad. Es un enfrentamiento ante todo aprehensor, pero también de volición y de sentimiento”.² Zubiri reconoce el sentimiento como realidad. Lo diferencialmente humano se constituye formalmente porque “la aprehensión es intelección sentiente, la volición es volición tendente, el sentimiento es entendimiento afectante, la fruición es fruición satisfaciente”.³ Situando también el sentimiento en la realidad que es referencia inevitable, pues “el hombre, como viviente que se enfrenta con las cosas reales, se enfrenta con las cosas-estímulo ‘realmente’. Todo comportamiento humano se inscribe en una sola habitud, en un solo enfrentamiento propio. Es lo que expresamos diciendo que el hombre es *animal de realidades*.”⁴

En este ámbito de realidad es como podemos investigar en Zubiri la presencia del sentimiento, con sus características propias, en el hombre, por su carácter personal, “el ser vivo que puede y tiene que enfrentarse radicalmente a las cosas como ‘realidades’. Esto lleva consigo un incomparablemente enriquecimiento dentro del dinamismo de la realidad.”⁵

Por lo mismo es de interés descubrir el enriquecimiento de la realización humana que corresponde también al sentimiento.

Análisis del sentimiento

¿Cómo se da el sentimiento, como habitud propia del hombre en su enfrentamiento con las cosas como realidad, sin apartarse de la intelección ni de la volición, pero diferenciándose de esos actos y sus funciones y además descubriendo la variedad de sentimientos?

Puede valernos para afrontar este tema el planteamiento que hace Fernández Casado como modos de encontrarse en la

realidad, el hombre como persona, mediante “la inteligencia aprehendiendo, la voluntad decidiendo, es decir, seleccionando realidades, y el sentimiento optando por un modo de encontrarse en ellas, integran un ámbito total con las tres vertientes, intelectual, volitiva y sentimental, donde *actualizar las cosas en su verdad, en su bondad y en su belleza*.”⁶ También el sentimiento se constituye en una vertiente integrante del ámbito total.

En este sentido, ya en *Sobre la esencia*, Zubiri reclamaba para el sentimiento su carácter real, natural, “físico”, pues “lo físico no se limita a lo que hoy llamamos ‘física’, sino que abarca también lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc. son algo ‘físico’ en este estricto sentido.”⁷

La expresión que podemos considerar definitoria del sentimiento como estado, puede ser: “los sentimientos son modos subjetivos de sentirse. Y además pertenecen al orden estricto de la intimidad. Un estado subjetivo íntimo: eso es lo que sería formalmente un sentimiento”⁸

Esta imposibilidad de reducir el sentimiento a algo objetivo, que pueda ser apreciado por todos de la misma manera lo hace difícil para el esclarecimiento y, por lo mismo, problemático, porque “ciertamente, el sentimiento es un modo subjetivo de sentirse” y por lo tanto hemos de cuestionarnos por su realidad propia, el modo de ser real que corresponde al sentimiento, algo tan propio de la filosofía zubiriana.

Pero ¿se reduce el sentimiento afectante a lo estético? Ignacio Ellacuría y Diego Gracia, en las manifestaciones programáticas sobre el Seminario y la nueva revista (*Realitas*), que recoge, entre los trabajos realizados en el Seminario, el artículo de Fernández Casado, afirman que ese trabajo tiende a ampliar la filosofía zubiriana a un ámbito alejado de las preocupaciones intelectuales del maestro: la Estética”.⁹

Desde luego se amplía la tarea, pero se hace imprescindible recoger las caracte-

terísticas propias del sentimiento en su construcción, en su función y su referencia a la realidad en cuanto a Verdad, Bien y Belleza. Por lo mismo la insistencia mayor se refiere a la estética. “A todos nos parece lógico, —escribe Diego Gracia— que Zubiri haya hablado de teoría del conocimiento o de metafísica. Ya no entendemos tan bien su aportación a la ética. Y nos resulta chocante, casi provocativo, que se haya atrevido a hablar sobre temas de estética”.

“Estado”, “Modo” del sentimiento

Podemos hablar de la *fuerza del sentimiento*, el *poder de la intimidad*, porque nos movemos en un campo de realidad, no de mera fantasía, ni de ficciones. Los sentimientos son realidad y afirman y conectan a los hombres en y con realidades. Los sentimientos son “estado”. Son modos de estar, modos de sentirse, son íntimamente diferentes de los conocimientos de la inteligencia y de los bienes de la volición.

La intimidad de los sentimientos les hace inobjetivables, pero cumplen su función en la comunicación intersubjetiva y en el estímulo para la acción.

“El sentimiento es, en mi opinión, un modo de estar realmente en la realidad, o si se quiere, es sentirse realmente en la realidad. Esto es esencial”.¹⁰ Así se pronuncia Xavier Zubiri.

Los sentimientos son “estado” y “Estado, se nos dirá, son los modos subjetivos de sentirse, a diferencia de la inteligencia, por ejemplo, que pretende conocer lo que las cosas son, o de la voluntad, que quiere decidir sobre la bondad de las cosas. Los sentimientos son modos subjetivos de sentirse, y además pertenecen al orden estricto de la intimidad. Un estado subjetivo íntimo: eso es lo que sería formalmente un sentimiento”.¹¹

Pero la reflexión filosófica zubiriana sobre el sentimiento hace ver que éste no es meramente algo subjetivo, sino “un modo de versión de la realidad”.¹² Pues “sentimiento es afecto de lo real. No es algo meramente ‘subjetivo’ como suele decirse. Todo sentimiento presenta la rea-

lidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es un sí mismo, un modo de versión a la realidad.”

El sentimiento en cuanto tonificante como realidad, lo describe Zubiri con detenimiento en *Sobre el sentimiento y la volición*.¹³ “El hombre tiene sentimientos por su modo de estar animalmente en la realidad. Lo cual quiere decir, no que el hombre no tenga afecciones tónicas, sino que esas afecciones tónicas lo son de la realidad considerada como tonificante. Y en esa unidad es en la que consiste el sentimiento humano.

No es que en el hombre haya por un lado apetitos sensibles y por otro apetito racional, sino que no hay más que un estado sentimental, que es lo tónico de la realidad. Sentimiento es el principio tónico de la realidad. La realidad como principio de tono, esto es genéticamente hablando el sentimiento. ... De ahí que lo que el hombre tiene sean, propiamente hablando, *sentimientos afectantes*.”

Julian Casado¹⁴ se detiene en la consideración del *sentimiento afectante* por cuanto, dirá que “El sentimiento básico está fundado en la impresión primordial de realidad; y en ese momento ‘medial’ están fundadas las demás modalidades del sentimiento afectante.

No existe, pues, un sentimiento primordial, sino un sentimiento *básico* fundado en la impresión primordial de realidad; la cual abre, formalmente, el ámbito de realidad a las otras funciones procesuales del sentir humano. Y, por tanto, la realidad cobra en esas funciones un intrínseco y preciso carácter: el de ser efectivamente ‘atemperable’ en la función medial del sentimiento; y, en cuanto atemperable, la de ser ‘determinable’ por la volición tendente.”

Me parece oportuno traer aquí palabras del discurso de Xavier Zubiri al recibir el premio nacional de investigación “Ramón y Cajal”, comportido con el premio nóbel Severo Ochoa, que me impresionaron al oírías personalmente el 18 de octubre de 1982, sobre los modos de ser *real*. “Las cosas no difieren tan sólo en

sus propiedades, sino que pueden diferir en su propio modo de ser reales”, decía Zubiri; junto con lo propio de ser real, “todo lo real es lo que es sólo respectivamente a otras realidades. Nada es real sino es respecto a otras realidades. Lo cual significa que toda cosa real es, desde sí misma constitutivamente *abierto*.”

Precisamente esto nos hace precisar el modo de ser real de los sentimientos, su respectividad y su intimidad, porque “cada cosa con que estamos nos impone una manera de estar en la realidad. — Afirma Zubiri en su discurso—. Y esto es lo decisivo. Del concepto que tengamos de lo que es realidad y de sus modos, pende nuestra manera de ser persona, nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia.”

Y en esta manera de estar entre las cosas y entre las demás personas pueden contar mucho los sentimientos desde la intimidad y afirmándose en ella. “Pero ¿qué es ese modo de sentirse? Se nos dice que pertenece a la intimidad. ¿Pero qué se entiende por intimidad? ¿Se entiende por intimidad una especie de núcleo, de cogollo central al que no llega nadie sino uno mismo? Esto sí y no. Intimidad es aquel momento que tienen todas las cualidades de un hombre por el hecho de ser mías. El color de mi cara pertenece a la intimidad, precisamente por ser mío. La intimidad es el momento de la suidad que va afectando a todos los fenómenos en cierto nivel de la vida del hombre. No se trata de nada oculto. Hay cosas íntimas que pueden ser muy ocultas evidentemente. Y recíprocamente, ¡cuántas cosas hay que están ocultas y que llamamos íntimas y no lo son! Son internas, pero no íntimas”.¹⁵

Este modo de ser real con intimidad es propio de los sentimientos, como estado del hombre, y Julián Casado se refiere a estas expresiones de Zubiri reconociéndolo como el modo cenestésico y declara:¹⁶ “Todos los modos están, pues, afectados por la realidad, la cual se actualiza en todos ellos; pero hay un modo, —el cenestésico, que es el sentido del ‘mi’, la

‘intimidad’—, recubriendo los demás, especialmente el sentido del gusto, que es, ‘a una’, afectado por la *propia realidad* del sentimiento humano y por la realidad de las cosas reales, entre las cuales se encuentra situado. ... el carácter de realidad ‘afectiva’ y ‘atemperante’ y, por tanto, la realidad ‘acomodada a la realidad de sí mismo’, de realidad ‘conformante’ a sí.

Este modo cenestésico hace que todos los otros modos de aprehender la realidad sean ‘míos’: las intelecciones, las voliciones, etc. son ‘mías’.”

Son expresiones que nos aclaran la consideración zubiriana sobre los sentimientos en cuanto “estado”, en cuanto modos de afirmarse en la realidad y comentario a expresiones del propio Zubiri:¹⁷ “Los órganos que constituyen la estructura del sentir humano están ‘vertidos’ a la realidad estructurada en ellos; pero de manera diversa, y esta versión cualificada a la realidad meramente actualizada.”

Los actos de los sentimientos son muchísimos¹⁸ y siguiendo este breve estudio prestaremos atención preferente al sentimiento estético en toda esta diversidad y a su conexión y diferenciación con intelecciones y voliciones, según los modos que tiene el hombre para estar y actualizarse en la realidad.

Lo estético entre los sentimientos

A mi modo de ver, sería preferible hablar de *dimensión estética* entre los sentimientos, una dimensión antropológica en cuanto al modo de abrirse el hombre bellamente, a la realidad, descubrir lo bello sintiendo bellamente y dar sentido humano al mundo en torno con realizaciones bellas.

Zubiri da realce al *sentimiento estético* en toda su referencia al sentimiento afectante, pero además de establecer la estructura de ese momento estético del sentimiento afectante, sería conveniente descubrir cómo se las ha el sentimiento general con respecto al conocer, inteligir y al tender volitivo, en sus diferentes grados. Xavier Zubiri se apoya en la historia para reconocer que los sentimientos “son

modalidades o modos del apetito¹⁹ para concluir que “los sentimientos son modos de tendencia, modos tendenciales”.

Pero el análisis de lo que podemos llamar sentimientos, después de pasar lista al estudio escolástico de las “pasiones”, que tienen siempre que ver con el apetito, apunta a esa clasificación tradicional de sentimientos superiores e inferiores, que pueden no ser más que momentos de un apetito único, resultando que unos y otros no son sino “simplemente sentimientos humanos.” Y, sobre todo, que no pueden asimilarse los sentimientos a las tendencias. Porque “Formalmente considerado, en sí mismo, ¿el estado que llamamos sentimiento es un modo tendencial? Tanto menos lo es, cuanto que hay sentimientos, pasiones del ánimo, que no tienen probablemente nada que ver con la tendencia. ... Sentimiento, pues, no es formalmente una tendencia, sino algo más elemental, más difícil de explicar, que es justamente lo que acabo de decir: la forma en que uno ‘está’; es *estado*. Es la segunda tesis: el sentimiento no es tendencia sino estado.”²⁰

Y adherido a la presencia de los sentimientos aparece el *sentimiento estético* como tal. “Si bien es verdad que hay muchos sentimientos como actos míos, en cambio por su referencia a la realidad que se nos hace presente no hay más que dos modos: la fruición y el disgusto; es el momento de realidad frutiva en sus formas: de fruición y de disgusto.

“Estas no son dos sentimientos más entre los muchos que el hombre tiene, sino la dimensión de todo sentimiento, de todo acto sentimental mío, en cuanto diferente a la realidad. La tristeza, la alegría y el miedo son muchos sentimientos y muy diversos, pero no son fruición más que referidos al término que en esos sentimientos se nos hace presente.

“Fruición y disgusto son dos cualidades que tiene todo sentimiento en tanto que atemperamiento a la realidad”.²¹

En la fruición, en cuanto complacencia en algo real, consiste el sentimiento estético, en el pensamiento de Zubiri. “Pe-

ro se puede tener una fruición de las cosas reales de una manera distinta. Yo puedo tener la fruición y la complacencia en algo real no por las cualidades que tiene, sino pura y simplemente porque es real. Ese es el sentimiento estético. Es la fruición en algo real, simplemente porque es real”.²²

Es manifiesta la delgadez de lo estético como dimensión particular que parece escapársele a la consideración central de Zubiri, dentro ya del disminuido sentimiento como acto, entre las inmensas y claras precisiones y desarrollos sobre inteligencia sentiente y volición tendente. Por lo que la referencia a *lo estético*, en y por sí mismo, queda sólo como dimensión de actualidad de lo real propia de todo sentimiento. “Lo que sucede es que puede tomarse la dimensión estética en y por sí misma, y entonces, partiendo del falso concepto del sentimiento, como mero estado subjetivo, se hace de la dimensión estética, un sentimiento especial. Y esto, como digo, es falso. Lo estético puede y debe ser tomado en y por sí mismo, pero sólo como dimensión. Y entonces *lo estético* puede convertirse incluso en objeto de una ciencia de lo estético: *la Estética*. Pero jamás se debería convertir dimensión en estado”.²³

La significación de lo estético entre los sentimientos que nos afectan hace que Zubiri no lo ponga en coordinación con el resto de los sentimientos, en cuanto es “la fruición en algo real, simplemente porque es real”, no resulta propiamente como otro sentimiento, por lo que hay que precisar “cuando se quiere conceptuar el sentimiento y no se tiene un concepto estricto de lo estético, entonces se agrega al sentimiento el adjetivo ‘estético’. La razón de ello es una falsedad: no hay sentimiento estético sino lo estético de todo sentimiento. Y justo para corregir esta falsedad es por lo que resulta imprescindible seguir hablando de sentimiento estético. Ni es un sentimiento especial ni tiene prerrogativa sobre los demás sentimientos: es la fruición de lo real en todo sentimiento.”²⁴

Sentir lo estético o sentimiento estético, no es propiamente un sentimiento

diferente, según Zubiri, sino que consiste en descubrir “lo estético de todo sentimiento”, el momento real, “la fruición real de todo sentimiento.”

Con todo, se trata de precisar la diferenciación de los sentimientos y la caracterización de lo estético que no se confunde nunca con la intelección y la volición. Zubiri establece que²⁵ “La fruición estética es esencialmente distinta de la intelección y de la volición. Es una actualidad de lo real en fruición, en el atemperamiento a la realidad. Y por esto el sentimiento y el goce estético no son subjetivos en manera alguna. Son subjetivos por otras razones: en el sentido de que hay muchos sentimientos estéticos, en el que pueden variar con los individuos, con las modalidades y con las épocas, etc. etc. Pero todo sentimiento envuelve formalmente una faceta de lo real: lo real como atemperante en cuanto real. Una realidad atemperante que no es ‘ni causa del sentimiento’, ni es un ‘término intencional’ de él, sino que es la ‘actualidad’ misma de lo real.”

Referencia a Bien, Verdad y Belleza

Llegados aquí, parece sugerente descubrir la modalidad en cuanto acceso del hombre a la realidad. En la trascendencia del ser aparecían el *verum* y el *bonum*, además del *unum*. Es notable ver en Zubiri relacionar los modos de presencia por el *verum*, el *bonum* y el *pulchrum*, a partir de que “El sentimiento estético es la fruición de lo real como realidad.”

Pero el acceso a la realidad, tarea radical de la filosofía zubiriana, no se actualiza sólo en el sentimiento. Así, escribe: “Claro, como realidad, las cosas no están solamente actualizadas en el sentimiento; lo están también en la intelección y en la volición, pero de manera distinta. Las maneras como la realidad está presente a estas tres dimensiones constitutivas y radicales del hombre, a saber, inteligencia, voluntad y sentimiento son distintas por la índole misma de aquél a quien se refieren. Tratándose de la inteli-

gencia, la realidad cobra el carácter de *verum* tratándose de la voluntad, la realidad cobra el carácter de *bonum* tratándose del sentimiento, cobra el carácter de bello, de *pulchrum*.

Pues bien, la realidad así presente al sentimiento, como por otro lado a la inteligencia y a la voluntad, es la realidad misma, pero actualizada ante el hombre en esas distintas dimensiones suyas.”²⁶

De lo que trata Zubiri es que estas tres capacidades humanas, inteligencia, sentimiento y voluntad, son asimismo modos diferentes de actualizar la realidad. “En el caso de la inteligencia, la realidad tiene este carácter que llamamos verdad real. En el caso de la voluntad, tiene este carácter que llamamos *bonum* y el bien. En el caso del sentimiento, la realidad tiene el carácter que constituye el *pulchrum*, el pulcro, una cosa bella. La verdad, la belleza y el bien son en este sentido los tres modos intrínsecos como la realidad efectivamente está actualizada en el hombre. Ante el hombre no está actualizada solamente como inteligencia y después, como apéndice, con el sentimiento y la voluntad, no. La realidad está actualizada según tres modos que son formalmente distintos entre sí, por muy conexos que se hallen —y se hallan. Esos tres momentos del *pulchrum*, del *verum* y del *bonum* son algo que pertenece congéneramente a la realidad, a ella en sí misma, en tanto que es actual en la inteligencia, en voluntad y en el sentimiento del hombre.

Las cosas, por consiguiente, son bellas en sí mismas. Belleza no es una cualificación extrínseca de las cosas: que sean lo que son y además resulte que son bellas, no. De la misma manera que son verdaderas en sí mismas, son también bellas en sí mismas, y son buenas en sí mismas.”²⁷ Es una clara transcripción de los trascendentales, lo mismo que el uno, lo verdadero y lo bueno se dan en todo ser, así también lo bello, son propiedades de toda realidad. Si bien dará pie a grandes debates sobre trascendencia y el análisis ariadisimo de lo bello y del sentimiento estético.

Final

Es una recogida de apuntes leyendo a Zubiri, una serie de propuestas que resultan sugerentes, sin duda, pero mucho más una apertura de exigencias en cuanto a análisis y precisión de todos los factores o aspectos que se descubren en el sentimiento, en el carácter desde luego real de lo bello y en la complejidad de cuanto podamos saber y expresar acerca de tal sentimiento. De todos modos lo que me complace afirmar es la inseparable referencia a la realidad por los caminos de

la inteligencia, por los caminos de la tendencia volitiva, pero no menos por el sentimiento y en su modalidad estética.

Como síntesis podemos señalar la caracterización que Zubiri hace de los sentimientos, que no son neurosis, ni desviaciones, sino asentamiento en la realidad en conexión con intelecciones y voliciones, pero específicamente diferenciados. "Todo sentimiento es, formalmente, *sentimiento de realidad*. Si no hubiera ese momento de realidad, no habría sentimiento."²⁸

NOTAS

- ¹ Zubiri, Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1992 (hereafter, SSV), "Qué es sentimiento", p. 328.
- ² Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982 (hereafter, SH), p. 40.
- ³ SH, p. 40.
- ⁴ SH, p. 40.
- ⁵ Pintor-Ramos, Antonio, *Xavier Zubiri (1898-1983)*, Madrid: Ediciones del Orto, 1996.
- ⁶ Fernández Casado, Carlos, "El enfoque de la estética desde la filosofía de Zubiri", *Realitas I* (1974), p. 239.
- ⁷ Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1962, p. 11.
- ⁸ SSV, p. 331.
- ⁹ Cf. *Realitas I*, p. 6.
- ¹⁰ SSV, pp. 332-333.
- ¹¹ SSV, p. 331.
- ¹² Zubiri, Xavier, *Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, pp. 282 ss.
- ¹³ SSV, p. 334.
- ¹⁴ Casado, Julián, "La estética y su fundamento en el sentimiento afectante según Zubiri", h. 22. *IX Seminario de Filosofía Española 1998*. Dpto. De Filosofía, Universidad Complutense, Madrid.
- ¹⁵ SSV, p. 332.
- ¹⁶ Casado, *loc cit.*, hh. 20-21.
- ¹⁷ SSV, p. 336, nota 3^a.
- ¹⁸ "Los actos de los sentimientos son muchísimos. Puedo estar triste, puedo estar alegre, puedo ser compasivo, puedo estar iracundo, deprimido, etc. Hay muchos sentimientos. Pero hay otro aspecto por el cual los senti-

mientos no son solamente actos míos, sino que en ellos está envuelta una realidad que, a su modo, nos está presente. Sin esto no serían sentimientos. Hay, pues, estos dos aspectos: el sentimiento como acto, y la realidad que en este acto nos está presente, de la misma manera que hay el acto de la voluntad como acto, y la forma en que la realidad me está presente, o el acto de la intelección como acto, y la forma con que en la intelección me es presente la realidad." SSV., pp. 335-336.

- ¹⁹ "Appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua: unde naturali appetitu quaeliber potentia desiderat sibi conveniens" (S. Th. 1, q.71, a.1 ad 3.). ... desde los tiempos de Platón hasta el siglo XVIII, los sentimientos no constituyen un grupo aparte junto a la inteligencia y el apetito, sino que son modalidades o modos del apetito. Apetito es el sentido de tender a algo. Santo Tomás nos dice que apetito, *apetere nihil aliud est quam tendere ad aliquid ad ipsum ordinatum*. Nota: apetecer no es sino tender a algo, que está ordenado al término de esa apetición. El sentimiento es una tendencia. De ahí la primera tesis: los sentimientos son modos de tendencia, modos tendenciales." SSV, p. 328-329.

²⁰ SSV, p. 330-331.

²¹ SSV, p. 344.

²² SSV, p. 343.

²³ SSV, p. 347-348.

²⁴ SSV, p. 348-349.

²⁵ SSV, p. 350.

²⁶ SSV, p. 354-355.

²⁷ SSV, p. 356.

²⁸ SSV, p. 333-334.

Sentires, sentido y poesía en Xavier Zubiri

Basilio Rojo Ruiz

Universidad de las Américas

Puebla, México

La presente disquisición intenta adentrarse en el pensamiento zubiriano como una aproximación de base al fenómeno poético. Las obras socorridas son fundamentalmente: *Sobre la esencia*, *Inteligencia sentiente* y *Sobre el sentimiento y la volición*; también hay referencias a diversos poetas, principalmente a Vicente Aleixandre, premio nobel cuyo centenario de nacimiento celebramos precisamente este año.

Se ha repetido con frecuencia que, el poeta es el hombre, y característico es en el hombre su afán por conocer, por situarse en el mundo. El poeta vive este afán con peculiar agudeza: "... mi poesía, que desde su origen ha sido -lo he dicho- una aspiración a la luz".¹ Este afán por conocer llega a ser pasión, es decir: deseo intenso y continuo, que responde a nuestra conformación como seres pensantes abridores de camino. Las facultades que acontecen a un ser son aperturas a posibilidades de ser más; así, por ejemplo: el que se den determinados sentidos en un animal, posibilitan al movimiento locomotivo y otra manera de allegarse alimentos y de estar en el mundo. En el hombre, lo que llamamos inteligencia, faculta ser más; esto lo percibe el artista con especial nitidez: "La pasión del conocimiento (y deberíamos poder añadir: y la de la justicia) está ínsita en el artista completo".²

Pero, ¿cómo se da ese conocer?, ¿cuál es su proceso, que modula después la expresión?. Primeramente aprehendemos como aprehensión simple en una captación de lo presente: una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captado y en el primer momento del sentir. Es importante destacar esta prístina

captación en el sentir, fundamento de toda elaboración posterior. Aleixandre alude a esta primera desnudez del sentir: "El poeta que canta a la luna no canta a la luna: canta a la luna impresa en la pupila humana".³

El sentir es un proceso que tiene a su vez tres momentos esenciales: momento de suscitación, en cuanto desencadenante de una acción; momento de modificación tónica, en el que se altera una estructura; y, finalmente, el momento de respuesta, que es un momento accional: acción que incluso puede consistir en no hacer nada. Este proceso del sentir no es tan sólo una actividad fisiológica, sino que es el proceso que constituye la vida en cierto modo entera del animal, y del hombre en buena parte.⁴

Por lo que toca a la impresión, estructuralmente tiene también tres momentos: un momento de afección, en el que el sentiente padece la impresión: es la pura receptividad que ocurre en la presencia de lo captado. Aleixandre ve aquí el mundo relevándose: "Angélico doctor en ciencia infusa. Ciencia de la mirada y el oído, absortos en los recónditos sonidos y colores del mundo en su revelación".⁵ Un segundo momento o de alteridad, en que el contenido queda ante el sentiente como algo otro (y se inicia aquí ese maravilloso proceso de distanciamiento, de concesión de independencia-en-relación que, hace ser más). Este quedar no depende de los receptores en sí mismos (aunque sí el contenido) sino del modo de habérselas, es a lo que Zubiri llama 'habitud'.⁶ El poeta tiene, dentro de la general habitud del hombre, su particular modo de habérselas con el contenido de su

impresión sentiente, y éste es fuente de lenguaje poético. El contenido en la formalidad de su independencia puede ser elemental (una sola nota) o complejo (una constelación de notas). Las notas elementales se sienten, mientras que las constelaciones de notas se perciben e incluso, las mismas notas elementales pueden constituir distintas constelaciones perceptivas y por lo tanto: diversos tipos de contenido unitario según sea la índole del sentiente, y aquí, el quehacer sentiente del poeta encuentra fundamento para el lenguaje llamado 'metafórico', que en el fondo no es sino una comunión de notas de distintas constelaciones: "Pero yo sé que pueden confundirse!... un corazón y un árbol en invierno".⁷ La percepción 'corazón' es un conjunto constelacional de notas que en alguna manera comulga con 'árbol en invierno'; aunque esto no es todo. Estas distintas notas pueden tener un perfil, una especie de línea de clausura. Al momento de alteridad hay que añadir el de fuerza de imposición con que la nota presente en la afección se impone al sentiente. Así, en el verso arriba citado, de las notas dentro de la constelación 'corazón' (que ya está potenciada con su vertiente de presencialización afectiva) se alteriza el 'frío perder' remarcando la fuerza de imposición de esta nota o notas con el aval de las notas al caso del árbol en invierno. Así impuesta, la impresión determina el proceso del sentir: suscitación, cambio tónico y respuesta.

De lo dicho se desprende la gran importancia del sentir-captador de notas en el mundo del poeta, y que Aleixandre haya hecho suyo el importante consejo de Meredith: "Decía Meredith a los poetas de su tiempo: 'jóvenes, no sintáis, observad' sano consejo contra una autofagia, que al cabo encuentra su detestable límite en lo exhausto".⁸ En esta admonición 'sentir' (no sintáis) se refiere al mundo de los 'sentimientos' y 'observar' (observad) a esta aprehensión impresiva del mero captar lo presente dejando estar las notas. Esos 'sentimientos' se agotan en el solipismo no expuesto al pathos del presente ahí y la autofagia es inevitable por simple pobreza.

Aleixandre mismo muestra continuamente esta capacidad de observación, de mero estar ahí presenciando, dejando hacerse presente la impresión: impresión de notas en constelación que van perfilando el conjunto. Nos dice Aleixandre al hablar de José Luis Cano: "La soberanía de la luz, acorde con el mar tranquilo, saturado de su poder, embriaga un éxtasis de reposo, hecho de majestad, en que el agolpamiento del color parece siempre retenido dentro de un inminente romper de gloria, que no se consiente, porque aquí reina con un canon imperecedero la maravillosa armonía. Frente a tanta belleza, casi insoportable para el límite humano, puede nacer un poeta melancólico".⁹

Conviene en este punto distinguir entre signo, señal y significación. Signo sería la nota aprehendida como otra en tanto en cuanto su alteridad consiste solamente en suscitar una determinada respuesta, es decir: en cuanto inicio de un proceso estímulo-respuesta, como mera determinación signitativa de una respuesta. El signo no está añadido a nada sino que es la nota en el modo mismo de presentarse como tal nota: la pura formalidad de alteridad del mero estímulo de respuesta como mero suscitante; signo de una respuesta. La señal es algo cuyo contenido es aprehendido por sí mismo y además (por tanto extrínsecamente) señalizada.¹⁰ La significación, en cambio, está añadida a algunos sonidos y es propia del lenguaje.

La aprehensión sensible (que compartimos, aunque no de igual manera, con los animales) es la base de la aprehensión exclusiva del hombre y que Zubiri llama aprehensión de realidad.¹¹

Las mismas notas, que en la aprehensión sensible eran aprehendidas estímúlicamente, presentan una formalidad distinta: el 'de suyo' de lo sentido. Mientras en el primer caso se aprehendía una nota en y por el proceso sentiente, ahora se aprehende una nota cuyos caracteres le pertenecen en propio; el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión. La cosa, que por ser real, está presente como real. Esta forma-

lidad de reidad modela los tres momentos de la impresión: primero, la afección en realidad, y aquí; no toda realidad aprehendida es necesariamente estímulo, particularmente en la aprehensión 'estética', que no necesariamente desencadena un cambio de tonalidad y una acción-respuesta. Sobre este punto, mucho se ha hablado de la inutilidad del arte y de la poesía. Lo presente mismo es aprehendido como siendo anterior a su presentarse, con una anterioridad no cronológica, sino ontológica. En segundo lugar, se da una alteridad que amplía aún más la distancia y, en tercer lugar, una fuerza de imposición: la fuerza de la realidad.

Dice Zubiri al hablar de realidad: "Realidad es el carácter de las cosas como un 'de suyo'. Este carácter es primario en las cosas y, consiguientemente, primero en la intelección. El hombre está abierto a las cosas por su sensibilidad, esto es, accede primariamente a las cosas sintiéndolas ... la formalidad de las cosas en cuanto puramente sentidas es estimulidad. Esta pura sensibilidad es la que posee el animal, pero la posee también el hombre. El hombre no es sólo aquello que le distingue del animal, sino también lo que comparte con él. Pero el hombre no sólo siente las cosas como estímulos sino también como realidades ... no sólo concibe que lo sentido es real, sino que siente la realidad misma de la cosa. Inteligir y sentir son esencialmente distintos e irreductibles; pero constituyen una unidad metafísica estructural."¹²

El poeta no siente (sentidos) y luego explora la realidad. La realidad, en un adecuado sentir, se presenta como de suyo y aquí el poeta conoce no 'imagina' o 'inventa': "Los poetas, si algo son, son indagadores de la realidad; no inventan nada: descubren,¹³ enlazan, comunican".

Para el caso de la imagen, una sola nota captada en formalidad de realidad, que incluye la constelación en perfil cerrado, conlleva el todo de otra impresión donde tal nota se da realizando también el perfil cerrado.

Todo el aspecto de 'reverencia', 'respeto', 'distanciamiento' fundamentado en el sentir intelectual: formalización, autonomía aprehensora del en sí, no determinante estímulo-instinto, es apertura a posibilidades que fundamenta decisión y libertad.

La realidad en el análisis poético no puede entenderse entonces como lo objetivo en el sentido de lo lanzado frente a mí como exterioridad, pues la mera aprehensión en estimulidad podría llenar estos requisitos, aparte de la precareidad en sí del esquema objetivo-subjetivo. Realidad ha de entenderse como la formalidad del 'de suyo' de lo sentido. Sólo a la luz de estas precisiones puede entenderse lo expresado por Alexandre: "Pues la imaginación, conviene indicarlo, no es don de invención, sino de descubrimiento".¹⁴ La imaginación concebida como el trabajo de un entendimiento agente sobre la 'imagen' de la realidad 'exterior', que el sentido generalizador sintetiza de los canales de los sentidos; tal imaginación estaría ya desligándose de lo real. Sentido cercano tendría la palabra 'fantasía' como la facultad que trabaja sobre esa materia prima que el sentido interno presenta: el fantasma, a partir del cual vendría la idea. Machado, con voz poética, contesta este sentir en texto paralelo al arriba citado de Alexandre "Se miente más de la cuenta/por falta de fantasía! también la verdad se inventa".¹⁵

Por imagen entendemos aquí no la acepción latina de 'imago': imitación, copia, retrato, reproducción (pero no realidad), sino la aceptación griega de 'ikon', de 'eíko': retroceder ante algo, y así: hacerle sitio, dejarle venir y aparecer. Recordad en esta línea la significatividad de ikono, como lugar de presencialización. Se apunta aquí, indudablemente, a un carácter con estatuto ontológico, es decir, de inauguración de realidad en ser que conlleva la imagen auténtica, Habría que añadir que, este 'retroceder', 'ceder ante algo', 'dejarle venir y aparecer' es precisamente en formalidad de realidad, de 'de suyo', que Zubiri llega a llamar "hiperformalización",¹⁶ que es una formalización

“hiper” de la formalización estímúlica, y que el crítico (por enfatizar su carácter de realidad) llama “hiperrealidad”. Aleixandre entiende la expresión de Dámaso Alonso como “el alumbrar la última realidad, más real que lo sólo aparente”, es decir: la *realidad*. Aquí, el texto más amplio: “La búsqueda que no se contenta con la realidad superficial persigue la ‘hiperrealidad’ (el término es de Dámaso Alonso), que aquí es el zahondar, el alumbrar la última realidad, más real que lo solo aparente de la superficie. Mediante inesperadas y rompedoras aproximaciones, acaecidas por la vía de la intuición —en una posible clarividencia en que estalla la lógica discursiva—, se intenta la superación de los límites consentidos”.¹⁷ Aleixandre habla aquí del rompimiento de la ‘lógica discursiva’ como trabajo de conceptualización; sucede que en este momento de aprehensión no se ha llegado a la razón lógica. Habla después de ‘intuición’, palabra que en el texto juega su juego como contraste a la lógica discursiva. ‘Intuición’ es una palabra de uso frecuente en relación a la poesía; muchas veces aparece en el sentido bergsonianiano como facultad capaz de captar el ente móvil en su movilidad y duración como un continuo, en contraste con el análisis racional, que estatificaría la ‘realidad’ ... Con este vocablo, Aleixandre alude a otro modo de captación de lo real, que, como hemos dicho, es formalidad del de suyo, anterior a la razón lógica. Sobre la ‘intuición’ habría que ser cautelosos, pues incluso el impulso nervioso transmisor de sensaciones es discontinuo (variación iónica) y la hiperformalización en síntesis en áreas corticales del encéfalo es un campo que los científicos no han estudiado lo suficiente. De haber en esta investigación un sentido para ‘intuición’, habría que hablar de asunción de partes en el todo y captación del todo en potenciación constelacional, como saber de estructura donde “todos los momentos se codeterminan mutuamente”.¹⁸ Por lo tanto, el poeta aprehende la realidad directamente no a través de representaciones; la aprehende inmediatamente no en virtud de actos aprehensivos que mediati-

cen.

El distanciamiento que la aprehensión de realidad conlleva no es necesariamente alejamiento de las cosas; sino un modo de estar en ellas, y por ello, el hombre le sucede lo que nunca puede suceder a un animal: sentirse como no asido a las cosas; aquí precisamente da el salto a ser más que el animal. El desasimiento, el no estar inscrito en un proceso estímulo-signo-modificación tonal-respuesta hace posible la libertad y la posibilidad de ser más. Aleixandre lo expresa en su poema “Difícil”:¹⁹

“Lo sabes? Todo es difícil...
muchas veces he visto
esas hormigas, las bastezuelas tenaces
viviendo
y he visto una gran bota caer y salvarse
muy pocas.
Y he visto y he contado las que seguían,
y su divina indiferencia”

Pero el distanciamiento es más: es la posibilidad de la técnica, del lenguaje, de la risa y tristeza, del dolor, del goce y de la poesía.

Todo dualismo de sentidos e inteligencia queda superado, sentir e inteligir son sólo dos momentos de un solo acto de impresión de realidad en unidad formalmente estructural: es la facultad humana que Zubiri llama inteligencia sentiente.

Pasemos ahora a los sentidos como modos de presentación de realidad, que son, eo ipso, diversos modos de intelección de ésta. Barruntamos aquí los nexos “analógicos” reales sentir-inteligir que aparecerán en el lenguaje poético.

Dichos modos los enumeraré en forma doble, anotando primero la vertiente en el sentir y después la vertiente en la dirección de realidad, el inteligir: Visión—aprehensión de eidos (configuración); audición—remisión, noticia, auscultación; gusto—aprehensión frutiva; tacto—palpar, tanteo (nuda realidad); kinestesia (presión)—tensión dinámica (la realidad como un hacia que nos tiene tensos); temperatura (calor-frío)—atemperamiento

(la realidad como temperante); dolor-placer—afeccionamiento (la realidad como afectante); sensibilidad laberíntica y vestibular—orientación, centración (la realidad como posición, como algo centrado); olfato—rastreo; cenestecia—sentido de mí, intimación.

Todos estos son modos estructurales de la impresión de realidad que *pueden recubrirse* total o parcialmente. Aunque no aprehendamos la cualidad propia de un sentido en una cosa determinada, sin embargo: aprehendemos el modo de presentación propia de este sentido al aprehender lo real por otros sentidos. Por ejemplo: el modo de aprehender la realidad en 'hacia direccional' recubre los demás sentidos. En el caso del recubrimiento de la sensibilidad cinestésica (que me da mi 'realidad' como intimidad) el 'hacia' me lleva hacia dentro de mí propio estar en mí. Y en esta intelección del mí a través del 'estar': es justo la reflexión. Por lo tanto, la persona no se encuentra en sí misma sino sintiéndose sí mismo como realidad que vuelve hacia sí.²⁰ En esta diversidad de modos recubiertos es en lo que consiste la riqueza inmensa de la aprehensión. Hay una estructuración de la diversidad de sentires en la unidad intelectual de realidad y por tanto, la aprehensión es simple, a diferencia de su contenido, constitutivamente inespecífica porque trasciende de todos estos contenidos. Los contenidos serían así los limitantes (momentáneos) en la inespecificidad trascendente de la impresión de realidad. "Cuantas veces el que aquí escribe ha venido a pensar: 'el universo del poeta es infinito, pero limitado!' . Y el poeta, cumpliéndose, ha trascendido, en un acto de fusión con el otro (el universo, los hombres), que es también un acto de propio reconocimiento".²¹ Y en otro lugar; "El universo del poeta es infinito, pero limitado".²² Alexandre nos habla paradójicamente de infinitud - limitación, que se dan en todo auténtico proceso de acercamiento a lo real. La impresión de realidad es una impresión trascendental. Está en la

aprehensión, pero rebasando su contenido.

La trascendentalidad es algo que se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Trascendentalidad, entonces, no es comunidad, sino comunicación y una comunicación no causal sino formal. Realidad es así no un carácter de contenido ya concluso, sino formalidad abierta. El poeta percibe esta comunicación de la realidad y aspira a encontrarse en esa vinculación: "Si desde algún sitio, entonces, poesía es clarividente fusión del poeta con lo creado, con lo que acaso no tiene nombre; si es identificación súbita de la realidad externa con las fieles sensaciones vinculadas, resuelto todo de algún modo en una última pregunta totalizadora, aspiración a la unidad, síntesis, comunicación o trance, entonces Manuel Altoaguirre es poeta hasta las vibraciones invisibles de esa palabra, por otra parte tan insuficiente".²³

Habría que añadir que, no se trata de una vinculación conceptual, sino reificante: el momento aprehensivo hace de su realidad un momento de la realidad. Lo que conjunta es un momento físico de las cosas reales mismas (físico es el vocablo para designar aquello que no es meramente 'conceptivo' sino real en proceso dinámico). Aquí hay que hacer notar de nuevo el carácter de la auténtica labor poética como estrictamente inauguradora de realidad. Así, cada cosa real tiene su trascendentalidad: momento de mundo. La trascendentalidad que el poeta capta es, por lo tanto, un momento físico de las cosas reales en cuanto sentidas en impresión de realidad.

Los sentidos son así: analizadores de realidad, que constituye el fundamento de notas, o más exactamente: que en notas estructurales aparece: "Desde el minucioso análisis se sube a la superior síntesis y el poeta, vinculator y vinculado, podía intuir y expresarla, con una fiel conciencia totalizadora".²⁴

Si queremos todavía, anclar estas ideas en su entramado metafísico, veamos lo que dice Zubiri sobre los momentos de la esencia: “Esta esencia tiene dos momentos: las notas esenciales y su unidad. Estos dos momentos se pertenecen intrínsecamente. Las notas talifican la unidad, y la unidad está presente ‘en’ las notas haciendo de ellas ‘notas de’ (unidad coherencial primaria): es la constructividad intrínseca de la esencia. En función de transcendentalidad, esta pertenencia constituye la realidad, el ‘de suyo’: es el constructo metafísico”.²⁵ El término metafísico no significa aquí allende lo físico, sino lo físico mismo pero en una dimensión formal distinta. “Estas esencias no son en sí y nada más sino que en su manera misma de ser en sí son *abiertas a su carácter de realidad* qua realidad, y por lo tanto son abiertas en principio, a todo lo real en cuanto tal, son, no hay la menor duda, las inteligencias volentes. Como lo volente está fundado (sea cualquiera como se entienda esta fundamentación) en la nota de inteligencia, podemos limitarnos a esta última y hablar sin más de la esencia intelectual o inteligente. Toda esencia intelectual es transcendentalmente abierta”.²⁶

En la medida en que se tiene más capacidad de distinguir-vinculado en apertura, se entiende con mayores autonomizaciones, con ‘mejor’ formalización y, por lo tanto: se es más inteligente. (Permitaseme romper esta lanza en favor de los poetas auténticos).

Habría que acotar aquí, con mayor precisión, lo que se entiende por subjetividad: no algo opuesto a lo ‘objetivo’, a la ‘realidad externa’, pues en la actualidad común estoy sintiéndome en la cosa en cinestesia y sintiendo que la cosa está en mí. Por lo tanto, no parece muy apropiado hablar de afecciones subjetivas como constructos ‘interiores’ o de ‘emoción interna’. La intelección sentiente, como mera actualización de lo real, es constitución de subjetividad, e apertura del ámbito del mí. De aquí viene el sentido profundo que los griegos daban al logos como un modo

de actualización intelectual, como sentido: estructuración ontológica y palabra.

Sucede casi siempre, que el contenido aprehendido por el poeta tiene muchas notas: es una constelación de notas. Lo que es real, lo que es de suyo no es entonces cada nota, sino tan sólo el conjunto entero (la *Gestalt* psicológica lleva un camino distinto) esto es: tiene sustantividad (lo real como constitucionalmente suficiente). En dicho conjunto cada nota tiene una posición determinada, no es elemento en el conjunto sino elemento de un conjunto y, por lo tanto, toda nota es real sólo en unidad con otras notas reales en tanto que notas. Esto reviste particular importancia en la constitución de la imagen poética. El conjunto mismo no es ya mero conjunto, sino la unidad posicional y constructa de sus notas; es lo que llama Zubiri: sistema,²⁷ y un sistema sustantivo será la formalización (del de suyo) de las notas como constelaciones. El lenguaje poético ‘juega’ con sistemas sustantivos. Las sustantividades no pasan de ser provisionales para los efectos de la actualidad intelectual, sólo hay una sustantividad sistemática estricta: la sustantividad del cosmos. Por esta razón el poeta aspira a la comprensión total, a la captación completa de la realidad. Pero, en la medida en que una sustantividad va teniendo mayor coherencia, más riqueza: adquiere dureza, es durable; que aquí significa ‘estar siendo’. En otras palabras: a mayor riqueza de ‘realidad’ (si podemos establecer gradación), menor provisionalidad.

Cada cosa real es un momento de la realidad; el poeta está ahí en el mundo, distanciado; pero en el mundo y, diríamos que, gracias a ese peculiar distanciamiento en su ‘habérselas’, está metido en el mundo: “Y ahí absorberse en esa materia, como tentado por alguna parte —sin él saberlo del todo— lo compacto del mundo”.²⁸

Sobre este ‘absorberse’ mundanal en intelección sentiente o sentir inteligente se fundamentan otros modos ulteriores de acercamiento a lo real. Los más importantes: el logos o razón lógica, donde se entiende la cosa real en función de otras

realidades (inteligir en un campo más amplio: enriquecimiento del contenido de la aprehensión primordial); y la razón, cuyo dinamismo consiste en marchar del campo al 'mundo' en integración.

En el proceso completo de la inteligencia sentiente, cuyo 'conocer' constituye vida misma del hombre, tenemos secuelas. Al igual que de la aprehensión meramente estímulo se seguía un cambio tónico y una respuesta conductal; la aprehensión sentiente-intelectiva conlleva un 'sentimiento' como afecto sentiente de lo real y una volición tendiente, que es la respuesta como voluntad. La palabra sentimiento aparece en distintos contextos con diverso sentido, en ocasiones vago y contrastado con lo 'racional'; no aparecen claras sus diferencias con la intuición, ni su parentesco con el sentir. Otras veces, el sentimiento ha adquirido estatuto de potencia intelectual (Jung) en relación a arquetipos colectivos. Aquí, 'sentimiento' es afecto sentiente de lo real: la realidad en cuanto tonificante, es así: un modo de

versión a lo real; la realidad determinada (impresión) como determinada y a ser determinable. El momento de determinable correspondería a la volición tendiente en paralelo a la respuesta. Entramos aquí en el aspecto creativo del poeta como expresión siempre de voluntad tendiente a la realidad determinada, y así iniciar otra vez el proceso en favor del cosmos.

Rara vez utiliza Zubiri expresiones retóricas; llama la atención la manera como aboga por el sentimiento: "que estamos habituados por la filosofía a creer que las dos facultades que tienen que ver con la realidad en el hombre son la inteligencia y la voluntad, ¿Y si fueran tres?".²⁹

El asunto, como sabemos, forma parte del meditar universal; la "logique du coeur" cabalga, según distintos momentos, a espaldas, sobre o al unísono que el espíritu de geometría. Tal vez sea Kant quien primero se atrevió a ser más explícito en su tabla-resumen al fin de su "crítica del juicio".

TABLA DE LA FACULTADES SUPERIORES DEL ALMA³⁰

<i>Facultades totales del espíritu</i>	<i>Facultades de conocer</i>	<i>Principios a priori</i>	<i>Aplicación</i>
Facultad de conocer	Entendimiento	Conformidad a leyes	a la naturaleza
Sentimiento de placer y dolor	Facultad de juzgar	Finalidad	al arte
Facultad de desear	Razón	Fin final	a la libertad

La ronda de sentimiento y valor disfruta de coquetear: para Scheler el sentimiento es "órgano de captación del valor" y Haecker acota "... a mi juicio es indiscutible que el deber se funda en un sentimiento". "El sentimiento no es un órgano de inteligencia, pero es una *conditio sine qua non* del conocimiento del valor".³¹

A la luz de la tríada en el enmarque del hombre como ser de realidades Zubiri sale al paso: "Esta historia de los valores ha sido la tortura de la filosofía desde ha-

ce setenta años. Ni el bien es un valor, ni la verdad es un valor, ni la belleza es un valor; son modos de actualidad de las cosas; la manera como las cosas por su propia realidad quedan, precisamente, en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento del hombre".³² "Todo sentimiento es, formalmente, sentimiento de realidad. Sentimiento es el principio tónico de la realidad. La realidad como principio de tono, esto es genéticamente hablando el sentimiento. Sentimiento es un fenómeno

tónico, pero de realidad, como realidad".³³

Así, el ente no es expresión de la vida del espíritu (Hegel); la polaridad objetivo - subjetivo se queda corta para el análisis del arte, en favor de un esquema que colmuga con el ser entre (Buber). "Porque lo esencial, a mi modo de ver, de la obra de Arte no es ser expresión de la vida del Espíritu, sino expresión de la actualidad de la realidad en mí como realidad. No es una expresión de la vida del espíritu, sino una expresión de la manera como en la vida se hace actual lo real; es una expresión de lo actual de la realidad misma"³⁴ quiero aquí hacer énfasis en el punto de vinculación: *actualidad de la realidad en mí como realidad* y en otro lugar "Todos los sentimientos nos presentan facetas de la realidad, no solamente estados míos"³⁵ y un poco antes "El actualizarse una realidad como tal es ciertamente algo propio de la realidad. Y ahí es donde está justamente el carácter no subjetivo que tiene todo sentimiento. Ahora bien, la actualidad queda modificada en cuanto actualidad, por aquello en quien se actualiza. Y estos modos, precisamente por ser de actualidad...".³⁶ ¿En qué consiste esta actualidad? "las cosas así presentes al hombre quedan en una cierta forma, según el modo de hacerlas presentes. Pues bien, a ese modo de quedar es justamente a lo que llamo «actualidad»".³⁷

Los estados o niveles de actualidad se fundan en la materia "La actualidad por la materia es la actualidad primera, primaria y fundante de toda otra actualidad. De ahí que todos los estratos de lo estético estén fundados en la materia. Ni en lo natural ni en lo artístico se trata de que la materia «manifieste» lo estético, sino de que la materia «dé actualidad» primaria a lo estético".³⁸ Don Alfonso López Quintás hablaría de "Presencialización de lo sensible en lo suprasensible" aunque aquí parece que estamos todavía en manifestación" de ahí que la adjetive de "mediata" y "directa". Zubiri lo explica como ascendente: "Son actualizaciones de distinto carácter, y en definitiva mucho más radicales en cada caso que en anterior; son diferencias

de actualidad, en virtud de la cual lo que llamamos estratos en rigor no lo son, sino que son pura y simplemente distintos aspectos de la realidad en su actualización".³⁹

En el caso particular de la poesía, el concepto de imagen, no como referencia, sino como "dar lugar" remite a esta actualización donde el pondus de lo real se expande. "Toda manifestación pende esencialmente de la presencia de la cosa que se manifiesta. Y esta presencia es justamente actualidad".⁴⁰ Lo estímulo en acomodación tónica a lo real aparece como atemperamiento y fruición (disfrute) en la línea ascensional de lo sentiente.

El atemperamiento respecto al tono vital nos vincularía al "valor" y la fruición al "goce". Insinúo: como encabalgamiento estructural con lo real en cuanto tal. "El ámbito de la realidad no es una especie de región a la que se sube, pasando por las cosas bellas, no. El ámbito de realidad no es sino el ámbito de transcendencia *en las cosas bellas, reales y concretas*". "el *pulchrum* de cada cosa bella, remite a todas las demás cosas bellas. Y por consiguiente, hay una especie de transcendencia".⁴¹

Para aterrizar algunas de estas cuestiones quisiera presentar un poema de Vicente Aleixandre titulado "La Explosión" y sobre sus líneas hacer comentarios de lo ascensional en unidad de la realidad en tanto que *pulchrum*

LA EXPLOSION⁴²

Yo sé que todo esto tiene un nombre:
existirse.

El amor no es el estallido, aunque también exactamente lo sea.

Es como una explosión que durase toda la vida.

Que arranca en el rompimiento que es conocerse y que se abre, se abre,

se colorea como una ráfaga repentina que, trasladada en el tiempo,

se alza, se alza y se corona en el transcurrir de la vida,

haciendo que una tarde sea la existencia
toda, mejor dicho, que toda la existencia
sea como una gran tarde,
como una gran tarde toda del amor, donde
toda
la luz se diría repentina, repentina en la
vida entera, hasta colmarse en el fin,
hasta cumplirse y coronarse en la altura
y allí dará la luz completa, la que se des-
pliega y traslada
como una gran onda, como una gran luz
en que los dos nos reconociéramos.

Toda la minuciosidad del alma la hemos
recorrido.

Si, somos los amantes que nos quisiéramos
una tarde.

La hemos recorrido, ese alma, minuciosamente,
cada día sorprendiéndonos
con un espacio más.

Lo mismo que los enamorados de una tarde,
tendidos, revelados, van recorriendo
su cuerpo luminoso, y se absorben,

y en una tarde son y toda la luz se da y
estalla, y se hace,

y ha sido una tarde sola del amor, infinita,
y luego en la oscuridad se pierden, y nunca
ya se verán, porque nunca se reconocerían...

Pero esto es una gran tarde que durase
toda la vida. Como tendidos,

nos existimos, amor mío y tu alma,
trasladada a la dimensión de la vida, es
como un gran cuerpo
que en una tarde infinita yo fuera reconociendo.

Toda la tarde entera del vivir te he querido.

Y ahora lo que allí cae no es el poniente,
es solo

la vida toda lo que allí cae; y el ocaso
no es: es el vivir mismo el que termina,
y que quiero. Te quiero y esta tarde se
acaba,

tarde dulce, existida, en que nos hemos
ido queriendo.

Vida que toda entera como una tarde ha
durado.

Años como una hora en que he recorrido
tu alma,
descubriéndola despacio, como minuto a
minuto.

Porque lo que allí está acabando, quizá, sí,
sea la vida.

Pero ahora aquí el estallido que empezó
se corona

y en el colmo, en los brillos, toda estás
descubierta,

y fue una tarde, un rompiente, y el cenit y
las luces

en alto ahora se abren de todo, y aquí estás:
¡nos tenemos!

NOTAS

¹ ALEIXANDRE; Vicente (en adelante, VA), *Mis poemas mejores* (en adelante, MPM), Gredos, Madrid, 1978, p. 31.

² VA, *Obras Completas* (en adelante, OC), Aguilar, Madrid, 1968, 1573. (En 'Poesía, Moral y Público').

³ VA, OC, p. 1579.

⁴ Cf. Zubiri, Xavier (en adelante, XZ), *Inteligencia Sentiente* (en adelante, IS), Alianza Editorial, Madrid, 1980, p 2 s.

⁵ VA, *Los encuentros* (en adelante, LE) Guadarrama, Madrid, 1977, p. 127.

⁶ XZ, IS, p. 36.

⁷ VA, OC, p. 476.

⁸ VA, OC, p. 1486. (Prólogo a "Soledades juntas" de Manuel Altoaguirre).

⁹ VA, LE, p. 184-5.

¹⁰ XZ, IS, p. 50.

¹¹ XZ, IS, p. 54.

¹² XZ, *Sobre la esencia* (en adelante, SE), Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1962, p. 417-8.

¹³ VA, OC, p. 1350. (En "Nuevos encuentros: con D. Luis de Góngora").

¹⁴ VA, OC, p. 1573.

-
- ¹⁵ Machado, Antonio, *Poesías completas*, Espasa Calpe, Madrid, p. 217.
- ¹⁶ Cf. XZ, IS, p. 69.
- ¹⁷ VA, OC, p. 1449. (En "A la segunda edición de *Pasión de la tierra*").
- ¹⁸ XZ, SE, p. 516-7.
- ¹⁹ VA, OC, p. 778.
- ²⁰ Cf. XZ, IS, p. 99-113.
- ²¹ VA, MPM, p. 8. (Prólogo).
- ²² VA, OC, p. 1577.
- ²³ VA, OC, p. 1486.
- ²⁴ VA, MPM, p. 7.
- ²⁵ XZ, SE, p. 486. (Los subrayados son míos).
- ²⁶ XZ, SE, p. 504.
- ²⁷ XZ, IS, p. 203.
- ²⁸ VA, OC, p. 1392.
- ²⁹ XZ, *Sobre el sentimiento y la volición* (en adelante, SV), p. 385.
- ³⁰ Kant, E.; *Crítica del juicio*, Porrúa, México, 1985, p. 207.
- ³¹ Haecker, T., *Metafísica del sentimiento*, Rialp, Madrid, 1973, p. 139.
- ³² XZ, SV, p. 357.
- ³³ XZ, SV, p. 335.
- ³⁴ XZ, SV, p. 350.
- ³⁵ XZ, SV, p. 342.
- ³⁶ XZ, SV, p. 339.
- ³⁷ XZ, SV, p. 338.
- ³⁸ XZ, SV, p. 376.
- ³⁹ XZ, SV, p. 372.
- ⁴⁰ XZ, SV, p. 371.
- ⁴¹ XZ, SV, p. 368.
- ⁴² VA, OC, p. 771.

El monismo “integrable” de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo

Jorge M. Ayala
Universidad de Zaragoza
Zaragoza, España

Me limitaré a exponer una idea, desde luego bien conocida por los aquí presentes, y que forma parte del núcleo de problemas que siempre me han interesado de Xavier Zubiri y de Pedro Laín Entralgo por su actualidad.

1. El contacto con la metafísica de Zubiri nos introduce en la tradición más genuinamente filosófica: la búsqueda de fundamento, de raíz, de verdad. Es decir, la del pensar puro de la realidad. Zubiri lleva a cabo esta operación en plena crisis de la metafísica. En lugar de desconocerla, Zubiri trató de superarla emergiendo a un nuevo continente.

Sin arredrarse por la suplantación que de la metafísica venían haciendo el positivismo, el pragmatismo y el historicismo, Xavier Zubiri trató de radicar de nuevo la razón en la verdad. Cuando se pierde el arraigo de la verdad en el ser, todo queda relativizado: el análisis de la realidad se pulveriza en positivismo, la orientación práctica en el culto pragmático a la utilidad, y la reflexión personal sobre el sentido en el vaivén del historicismo. La técnica, la urgencia vital y la acomodación al espíritu del tiempo reducen el alcance ontológico del saber. Lo que resta es metodología científica, tecnología e ideología, pero no vida intelectual. “Un paso más y se renuncia deliberadamente a la verdad”, escribe Zubiri, aludiendo seguramente a la crisis del nihilismo.¹ Y más adelante añade: “El desarraigo de la inteligencia actual no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera. Sólo lo que vuelve a hacer arraigar nuevamente la existencia en su primigenia

raíz puede restablecer con plenitud el noble ejercicio de la vida intelectual”.²

Radicalar la inteligencia en la verdad: he aquí el programa de la filosofía de Zubiri para salir de la crisis. La verdad es declaración de lo que es, objetividad, pero no a cualquier precio, aunque se trate de la filosofía más en boga: la Fenomenología. “Por eso no se trata de una mera reconquista, sino de un replanteamiento radical del problema, con los ojos limpios y la mirada libre”.³ Xavier Zubiri valora la pretensión de objetividad de la Fenomenología, pero a su juicio carece de suficiente radicalidad debido a su idealismo. En términos parecidos se expresa respecto del “giro antropológico” que caracteriza a la filosofía de la modernidad, y del “giro lingüístico” de la filosofía de la conciencia o de la reflexión, porque ambos sustituyen la realidad por una representación: el lenguaje. Por el contrario, el giro de la filosofía de Zubiri supera el idealismo fenomenológico y recupera la tradición metafísica, pero a un nuevo nivel de radicalidad o profundización, pues no se identifica con la ontoteología de los clásicos ni con la historia metafísica del ser o la rememoración pensante de su olvido.

Acerca de la originalidad de la filosofía de Zubiri, el antropólogo médico Pedro Laín Entralgo ha escrito lo siguiente: “En una época en que la realidad en cuanto tal ha sido temáticamente desconocida (neopositivismo), radicalmente ontologizada, esto es, sometida a la limitación de no ser más que ser (Heidegger), declarada absurda (existencialismo) o unilateral y dictatorialmente interpretada (marxismo), el pensamiento de Zubiri se ha aplicado

con singular eficacia intelectual a la ardua empresa de salvarla histórica, científica y metafísicamente. Apoyado, en consecuencia, tanto en un enfrentamiento personal con lo que desde Heráclito y Parménides ha sido la filosofía, cuando en verdad han querido los filósofos que fuese “seria”, y sobre la asunción filosófica de lo que acerca de las diversas provincias de lo real dice la ciencia positiva, desde la lingüística a la astrofísica, como sobre la experiencia de la propia vida personal. Y afirmando taxativamente, a la vez, la radical libertad del acto de pensar y la constante apertura de toda creación filosófica hacia un futuro innovador”.⁴

Sobre lo que aporta la metafísica de Zubiri al pensamiento cristiano, añade Laín: a) La filosofía de Zubiri ofrece un planteamiento limpiamente intramundano del problema de Dios y del acceso a Dios; un Dios no entendido como causa primera y primer motor del mundo, a la manera aristotélica, tomista, cartesiano, newtoniana, sino como fundamento último del poder de lo real. b) La intelección histórica, pero no relativizadora de la esencia del cristianismo. c) La consideración de la fe cristiana como un acicate intelectual, y no como lecho o freno de la inteligencia; algo, por tanto bien distinto de lo que para tantos españoles ha sido y sigue siendo. d) La vivencia y el ejercicio de la fe cristiana como un modo de vida en libertad; fiel, en consecuencia, a la condición de “rationabile obsequium” que para definir la autenticidad enuncia San Pablo.

2. Tras este preámbulo, pasamos al desarrollo de nuestro tema: la naturaleza del monismo “integrable” de Zubiri y de Laín.

En nuestra tradición cultural empleamos genéricamente los términos materia y espíritu para describir toda la riqueza del fenómeno humano: cuerpo, sensaciones, sentimientos, palabras, ideas, conceptos. Nos parece natural que en cada persona haya dos realidades: la material y la espiritual; una nos pone en relación con las cosas materiales y la otra

con lo no material. Pero, puestos a describir ambas realidades, la dificultad aumenta, como muestra Xavier Zubiri en una de sus últimas obras póstumas: *Espacio, Tiempo, Materia*, y Pedro Laín Entralgo en *Cuerpo y Alma*. Zubiri define así la materia: “Cosa material es sistema constructo de cualidades sensibles o de lo formalmente necesario para ellas.”⁵ Por su parte, Laín distingue tres tipos de realidad material: a) lo que percibimos por los sentidos, b) las partículas subatómicas, c) esa materia cuya existencia nos vemos obligados a admitir, cuya percepción nos es posible pero a la que nos obliga la observación y el cálculo, lo que termina, según Heisenberg en algo enigmático, transmaterial de alguna manera y transenergico, que puede devenir como materia o como energía. La Física actual nos obliga a amplificar el concepto de materia, desde la experiencia sensorial a la teoría científica, donde materia sería el conjunto de partículas elementales que se resuelven en la teoría de los campos.

El concepto espontáneo de espíritu es más ambiguo que el de materia. En el Antiguo Testamento se emplea el término “basar” para referirse al cuerpo, y “ruah” para referirse al espíritu. Éste es soplo, viento que vivifica la carne. Morir es exhalar el espíritu o dejar de respirar. Cuando se utiliza la palabra carne (*sarx*), es para designar la condición de creatura, al hombre total. En el Nuevo Testamento emplea San Pablo las palabras carne y espíritu en sentido moral, no como principios metafísicos. Carne es todo lo que está sometido al poder del pecado (Gál 2, 20: Filp 1, 22), y espíritu lo que está sujeto a la gracia (Rom 8, 4-6; Gál 5, 17). La lucha entre la carne (*sarx*) y el espíritu (*pneuma*) es moral. No es traducible al dualismo griego materia-espíritu, tal como se hizo después. El alma (*psique*) está más cerca del mundo de las ideas que de la materia, la cual tiene valor negativo. La escolástica convierte la psique en forma substancial del cuerpo: lo material degrada al hombre y lo espiritual lo eleva. El mecanicismo cartesiano da al dualismo clásico un carácter más científico, pero

radicalizando la separación entre alma y cuerpo. La Física actual ha cambiado radicalmente el concepto de materia y nuestra manera de ver el mundo. La materia y el espíritu aparecen con un nuevo rostro. Y también la vida.

Por lo que respecta a la vida, la base de ésta es la célula: unidad de estructura y funciones integradas, en continuo intercambio con el medio en torno de materia, energía e información. Tiene capacidad de engendrar estructuras semejantes a sí misma. La ciencia afirma la existencia de una continua emergencia de novedad hacia organismos de sistema nervioso central cada vez más desarrollado y complejo. La sucesión materia, vida, espíritu nos plantea interrogantes: ¿El devenir de materia, vida, espíritu ha sucedido una sola vez o sigue repitiéndose? ¿Segue apareciendo la vida en otros lugares distintos de nuestro universo? ¿La emergencia del espíritu es una cualidad de la materia? Desde la concepción griega de la materia no es posible la emergencia del espíritu, porque son dos principios constitutivos de distinta naturaleza. Durante muchos siglos ha operado la cultura cristiana con este esquema griego, dando lugar a una antropología poco fiel al sentido de la Biblia sobre el hombre, "creado a imagen y semejanza de Dios". El barro no es materia deleznable, sino imagen de nuestra condición de criaturas, aunque divinas.

La palabra "emergencia" no satisface ni a Zubiri ni a Laín, porque emergencia es una metáfora para indicar que algo que estaba sumergido, emerge. Pedro Laín la sustituye por "brotar", pero no como brota el agua escondida bajo la peña, sino como algo que la materia es capaz de "dar de sí".

Por su parte, Xavier Zubiri emplea la expresión "elevación". "Elevación es hacer que lo que es de suyo constituya un suyo que actúe por su carácter formal de realidad. En toda elevación hay un momento de homogeneidad física entre lo elevado y aquello a lo que se eleva".⁶ Esto es lo que hace exclamar a Laín: "Mi cuerpo: yo".⁷ Lo psíquico surge como expresión de la potencialidad de realidad de la materia.

Cuando el estímulo se eleva al orden de realidad, tenemos la inteligencia sentiente. El poder de elevación es del cosmos mismo. Escribe Zubiri: "La materia tiene intrínsecamente un sistema de capacidades de dar de sí. A este dar de sí es a lo que llamé potencialidades. No hay la menor duda de que la materia da de sí al hombre. Por tanto, la hominización es una potencialidad de la materia".⁸ Pero "las potencialidades no son tan sólo potencialidades de dar por sí mismas, sino que pueden ser potencialidades de dar de sí por otro".⁹ ¿Qué sentido da Zubiri a la expresión "por otro"? ¿Se refiere a un principio externo a la materia?

El hombre no es un agregado de materia corporal y psique, sino que todo él es una realidad psicosomática. Esta elevación estructural es la hominización. Surge de la potencialidad de la materia, mediante un proceso de transformación, sistematización, génesis y elevación. Zubiri designa la realidad humana con el nombre de substantividad, porque explica simultáneamente la subjetividad: ser soporte de propiedades, y la originalidad: ser origen de determinadas notas activas o pasivas, es decir, realizarse. La materia produce algo nuevo por sistematización. La diferencia entre la substantividad animal y la humana radica en la forma de ser "de suyo". Un "de suyo" cerrado en el animal (ser sí mismo, actuación de lo que ya es talitativamente), y un "de suyo" abierto en el hombre, porque connota las cosas físicas como realidad. El "hombre es animal de realidades", se hace a sí mismo y configura su realidad. "La substantividad humana es una sistema estructural tal que, por su propia estructuración (tanto psíquica como físico-química) está inconcluso en su manera de ser "de suyo" y lo está precisamente para poder ser viable incluso orgánicamente. En su estructuración misma, el hombre es una substantividad que sólo es viable por ser abierta".¹⁰

Zubiri agrega a la substantividad humana dos momentos complementarios: el de la personeidad (momento original) y el de la personalidad (momento procesual). El segundo momento indica que en

la substantividad humana, además de la “emergencia” de propiedades que brotan naturalmente de las sustancias corporales, hay otras cuya raíz no es una emergencia, sino una “apropiación” de posibilidad. Así, la virtud o la ciencia no son notas que el hombre tiene por su naturaleza física, como tiene el talento o el color de los ojos. La realidad humana física es sujeto de las propiedades que posee por razón de las sustancias. En este sentido, está “por debajo de” las propiedades, es sujeto “sub-stante”. Pero al mismo tiempo está “por encima de” ellas, puesto que las apropia por aceptación. En este aspecto el hombre no es únicamente “sub-stante”, sino también “supra-stante”.

3. Poniendo por base la metafísica intramundana de Xavier Zubiri, el médico Pedro Laín elabora un concepto “integral” de ser humano como aglutinador de los hallazgos científicos y de las interpretaciones filosóficas más en boga.¹¹ La fidelidad a los datos de la ciencia positiva sobre el cuerpo humano le lleva a tener que afirmar la unidad del hombre, una idea que también ve reflejada en la antropología bíblica. Ser monista no conlleva ser materialista, sino antidualista. Los actos humanos superiores—autoconciencia, decisión, responsabilidad—no son debidos a una entidad no corporal o supracorporal—alma, espíritu—, sino a la especial estructura de la materia. “Son propiedades sistemáticas de la estructura material y dinámica que es el cerebro humano”.¹² No se trata de negar el alma en el sentido que lo hacen los conductistas, sino de no contraponer en el hombre dos realidades: alma y cuerpo. “El alma del hombre es para mí la unidad de acción de la estructura específica del ser humano”.¹³ Es decir, “el cuerpo es el ser del hombre y, por serlo, el agente, el actor y en cierto modo el autor de todo lo que en el mundo y dentro de sí es y hace el hombre”.¹⁴

De acuerdo con el concepto de estructura: “conjunto sistemático de notas, espacial y dinámicamente ordenado”, la realidad del hombre es también y sólo la

del cuerpo, o si se quiere, materia somática y personal. “Nuestro cuerpo es materia cósmica estructuralmente construida y específica y personalmente diferenciada. Y nuestro cerebro, la formación anatomofisiológica y anatomopsicológica que más inmediatamente ejecuta la actividad propia de esta estructura material”.¹⁵

Desde esta concepción estructural del cuerpo humano, Laín trata de resolver algunos problemas que tiene planteados la antropología en general y la antropología cristiana en particular: el comienzo y el término del cuerpo humano y la naturaleza psíquica del hombre. El planteamiento de Pedro Laín en estos puntos es más radical que el de su maestro Zubiri.

Respecto al inicio de la vida humana personal, Zubiri mantiene que con la integración en el óvulo de la carga genética del espermatozoide se inicia el proceso irreversible de hominización, o sea de constitución de un nuevo ser humano, que, por lo tanto, tiene su propia dignidad y debe ser respetado. La célula germinal humana, a diferencia de otras células germinales animales, es una substantividad psico-somática, un ser humano personal. “El individuo humano está ya integralmente constituido en la célula germinal; todo lo que vaya a ser su humana substantivada individual está en su célula germinal: las estructuras germinales somáticas y su psique intelectual”.¹⁶ La psique intelectual no es una mera adición a las estructuras bioquímicas, pero éstas tampoco son una mera causa dispositiva. “Son algo más profundo. Porque en el psiquismo, ya pluricelulares y funcionalmente organizadas, exigirán para su propia viabilidad, el uso de la inteligencia, es decir, la actuación de la psique intelectual. Ahora bien, este carácter exigitivo está germinalmente prefigurado en la célula germinal”.¹⁷

En cambio Pedro Laín defiende, desde una posición científica, la “animación retardada”. Sostiene que durante las primeras etapas del desarrollo embrionario no hay más campo substantivo que el de la madre. Lo que en el proceso morfogenéti-

co se constituye es precisamente un nuevo campo, una nueva substantividad dotada de suficiencia constitucional.¹⁸ "Pienso que la célula germinal no es un hombre en acto, y que sólo puede decirse que es un hombre en potencia admitiendo previamente la noción de "potencia condicionada"; condicionada a que no sea artificialmente modificado el curso de su desarrollo hacia las estructuras embrionarias y fetal".¹⁹ "La embriología experimental y la ingeniería genética han demostrado, en efecto, que hasta cierto nivel de su desarrollo todos los embriones, sometidos a determinadas condiciones experimentales, dan lugar a monstruos vivientes ajenos a la especie a que pertenecían. Para decir que el cigoto humano es hombre en potencia hay que añadir: en potencia condicionada por la índole del medio en que se desarrolla. De otro modo: durante sus primeras fases, en el embrión no existe una potencialidad unívocamente específica".²⁰ En este mismo sentido, Diego Gracia afirma que "la suficiencia constitucional se adquiere en un momento del desarrollo embrionario, que bien puede situarse, de acuerdo con los recientes datos de la literatura (científica), en torno a los ocho semanas. A partir de ese momento el feto tendría personidad, sería una persona".²¹ Antes de ese momento el embrión no tiene substantividad.

Así pues, a juicio de Laín y de Diego Gracia existe una incertidumbre respecto al momento de la aparición del psiquismo y el cómo. La aparición del psiquismo en el embrión, comenta Zubiri, no tiene un cuándo puntualmente determinado; el germen va haciendo lo que corresponde al nivel estructural alcanzado en su paulatina transformación hacia la realización del feto a término: sentir bioquímicamente, sentir naturalmente, responder con inteligencia incipiente e inconsciente a las modificaciones del medio y, alcanzada la vida extrauterina, mostrar con sus respuestas la iniciación de una conciencia ya formalmente humana. Lo cual equivale a decir que la pregunta por el cómo de la iniciación del psiquismo sólo una respuesta

estructural puede tener: el embrión posee un psiquismo en medida y modo determinados por la estructura de su envolvente substantividad.²²

Xavier Zubiri y Pedro Laín están en las antípodas del hilemorfismo aristotélico tomista, tanto por lo que respecta a la naturaleza dual del ser humano como al carácter separable del *nous poietikós* (Aristóteles) o de la *psique espiritual* (Tomás) en el momento de la muerte del compuesto. Como es sabido, Descartes radicalizó aún más el dualismo al elevar las dos partes del compuesto humano a sustancias completas íntima y solidariamente unidas entre sí, con lo cual aumenta el problema de la comunión entre ellas.

Respecto al otro problema señalado: la naturaleza psíquico-espiritual del hombre, Laín indica que el materialismo fisicalista o materialismo a ultranza es dogmático, pues sólo admite reflexionar sobre el hombre a partir de un "punto cero" intocable: la no existencia de una dimensión espiritual en el hombre. En cambio, los mentalistas afirman la existencia en el hombre de actos mentales peculiares, pero no espirituales. De esta opinión son Popper y Eccles. Posteriormente este último ha recalado en un cartesianismo o dualismo neurofisiológico: el hombre es el resultado conjunto de un proceso evolutivo y un acto creador: la evolución filogenética, de la cual es obra cimera el cerebro humano, y la creación divina de una mente inmaterial.

El emergentismo afirma en esencia que la realidad evolutiva del cosmos se ordena en tres niveles ascendentes: la materia inanimada, la materia viviente y la conciencia, cada uno de los cuales emerge del anterior con propiedades específicamente nuevas, no reducibles a las que posee el nivel de realidad de que emerge, e impredecibles, por tanto, mediante el conocimiento de éstas, por científico y exhaustivo que parezca ser. La semejanza entre el emergentismo así entendido y la cosmología de Zubiri en *Estructura dinámica de la realidad*, comenta Laín, es evidente, aunque la génesis de

ésta fuese por completo ajena a este precedente histórico.²³ A continuación añade Laín: mi simpatía por el emergentismo es bien notoria, pero pienso que los términos emergente y emergentismo no expresan lo que con ellos se quiere expresar, es decir, la concepción estructurista del cuerpo humano.

La teoría emergentista trata de responder al problema de la relación entre “mente y cerebro”. En este punto existen discrepancias de orden filosófico y de orden científico. En el primer caso tenemos dos problemas: si el cerebro humano es un mero órgano de un principio de acción superior (alma, mente, psique), o si es él quien con su actividad propia da lugar al psiquismo. El problema de orden científico versa sobre si la unidad de acción del cerebro es el resultado de integrarse asociativamente entre sí las funciones de sus diversas partes (centros, esferas o áreas), o si esa unidad de acción tiene como agente un todo anterior a la actividad propia de sus partes anatómicas.

La postura más clásica de “emergentismo” es la de Mario Bunge. Éste admite la cualidad emergente de lo material, pero no hasta el punto de sobrepasar lo material y psíquico. Existe otro emergentismo no tan radical, el “emergentismo interaccionista”. Según éste la mente es un grado superior de actividad que ejecuta la mente sobre sí misma en un proceso de organización. La interacción es entre momentos o niveles de una realidad emergente, pero no entre elementos heterogéneos y sin comunidad de origen. “Yo, sin embargo, prefiero decir que el nivel estructural del organismo humano, y por tanto del cerebro, más que “emerger de”, “se constituye desde”.²⁴

La diferencia entre una y otra clase de emergentismo está en que aun admitiendo la esencial e ineludible participación del cerebro en los actos superiores de la persona humana, el cerebro es sólo una sub-unidad en la total estructura del cuerpo. “El hombre no es un cerebro que gobierna la actividad del resto del cuerpo, como el capitán la del navío a sus órdenes; el hombre es un cuerpo viviente cuya

vida en el mundo requiere la existencia de un órgano receptor del mundo y rector de la acción personal sobre él: el cerebro.²⁵ Por tanto, el cerebro es el agente del psiquismo superior. Pero su acción intelectual no es resultado de la combinación de sus diversas áreas, como creía, entre otros, el famoso neurofisiólogo y Premio Nóbel de la Medicina, Santiago Ramón y Cajal, sino de actualizarse la unitaria totalidad de su estructura, tan pronto como alguna estimulación interna o externa la suscita. Totalidad que tiene prioridad ontológica y cronológica sobre las funciones en que se realiza y diversifica. “En toda estructura física—y el cerebro lo es—, el todo es más que la suma de sus partes; más que ellas y antes que ellas. Y, regida por el cerebro, la estructura del cuerpo entero. Ciertamente lo vio y supo decirlo don Miguel de Unamuno: Yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivido, con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo el que piensa, quiere y siente. Se piensa con la vida, ha escrito Julián Marías. Sí; con la vida, en tanto que realizada o operante como actividad cerebral.”²⁶

Y el alma, ¿qué es? Pedro Laín desecha las respuestas provenientes del conductismo y de la neurofisiología, por su carácter materialista, pero no afirma que el alma sea una entidad metafísica existente tras los fenómenos observables en la conducta del hombre, sino el nombre del conjunto de manifestaciones de la vida humana en que predominan la afectividad y el sentimiento; alma, cabría decir, como denominación de lo que el hemisferio menor del cerebro y el sistema límbico aportan a la intimidad y a la conducta del hombre.²⁷

La conclusión a que llega Laín ha sido ya comentada: “Mi cuerpo: yo”. Esta concepción estructurista de la realidad humana se atiene a lo que la ciencia de nuestro siglo afirma sobre el hombre. Pero, ¿es compatible con la antropología cristiana? Sí, responde Laín, sin dejar de reconocer al mismo tiempo la situación conflictiva que se crea en él entre la fidelidad a la ciencia y sus creencias religio-

sas. Con la muerte, que se da con la inactividad del cerebro, acaba el hombre del todo, pero sin llegar a la aniquilación total. Descomposición no es sinónimo de aniquilación total. Ésta entra en la esfera de la creencia, lo mismo que la resurrección prometida por Cristo. Claro que la idea de aniquilación presenta más razonabilidad desde el punto de vista cosmológico. Sin embargo, Laín confiesa que él personalmente se siente más atraído por las razones cordiales, del amor. Cree, pues, que el hombre resucitará por obra de Dios, de igual modo que cree en la creación de la materia original. Y resucitará a una vida esencial y misteriosamente distinta de la que en este mundo se mostraba como materia, espacio y tiempo. El hombre vivirá según lo que su vida en el mundo hubiera sido.²⁸

No es ésta una afirmación gratuita, como demuestra Pedro Laín en su fenomenología de la esperanza humana. Partiendo de la espera como ingrediente fundamental de la existencia humana, en el sentido de necesidad vital desiderativa, proyectiva y conquistadora de futuro, Laín concibe la esperanza como un hábito por el que el hombre confía en la realización de sus posibilidades de ser insertas en su naturaleza. En cada una de las esperanzas concretas, el hombre se refiere al fundamento fontanal y envolvente de la realidad, a algo que trasciende el espacio y el tiempo. En definitiva, al Absoluto.

Pedro Laín no niega ningún contenido de la fe cristiana referido a la vida eterna, pero en cuanto científico cristiano quiere evitar que las creencias cristianas acerca del hombre, de su espiritualidad y eternidad deban tener como base explicativa el dualismo antropológico, siguiendo en esto el proceder de las ciencias y de las recientes fenomenologías del cuerpo humano, partidarias todas ellas del monismo antropológico, no necesariamente materialista ni idealista. Siguiendo a Xavier Zubiri, afirma Laín que una metafísica radical obliga a ser fiel a la realidad y a sus posibilidades, en este caso el cuerpo humano tal como se nos da, como reali-

dad física pero abierta a las cosas, a las personas y al fundamento de la realidad.

Esta es la razón por la que desde el ser mismo del hombre, realidad psico-somática, cabe una experiencia de lo divino al encontrarse el hombre viniendo de esa Realidad que le es fundamental. Lo divino es la primera y radical dimensión del ser humano. Ello significa que la religión y con ella la teología se inscriben dentro del gran problema teológico que es la existencia humana; una existencia fundamental y esencialmente religada a Dios. Por lo mismo, la revelación y los dogmas no son solidarios únicamente de una filosofía determinada, como ha venido sucediendo hasta casi nuestros días con las filosofías de Platón, Aristóteles y Plotino. La metafísica intramundana de Zubiri, cuyo punto de partida es la inteligencia sentiente o unidad estructural de vivir, sentir e inteligir, permite elaborar una teología en virtud de la constitutiva religación de la existencia humana.

El realismo mundano de la metafísica de Zubiri es para Pedro Laín una prueba de que el monismo que defiende, y que nosotros hemos calificado de "integrable", es una actitud teórica que respeta las exigencias de la ciencia sobre el cuerpo humano, sin comportar menoscabo para el contenido de la revelación cristiana.

Por lo que respecta al inicio de la vida humana, hemos visto que entre Zubiri y Laín no existe completa sintonía. Para el primero hay indicios suficientes para sostener el inicio de la vida humana personal desde la concepción y, por tanto, para fundamentar una bioética embrional. Pedro Laín, en cambio, está convencido de que con los datos de la ciencia actual, la vida humana personal empieza algo más tarde, incluso semanas. Laín no es un empecinado en contra del magisterio ordinario de la Iglesia católica, cuya postura oficial en este punto es más próxima a la de Zubiri que a la de Laín. Éste piensa que es la ciencia y no la fe la que está más en disposición de aclarar el tiempo del inicio de la vida humana personal.

A nadie se oculta la importancia que para la vida moral tiene el resolver este

problema desde una u otra interpretación. Por eso, la Bioética, en cuanto método interdisciplinar científico-filosófico-teológico al servicio de la vida, es un foro para dilucidar el problema del estatuto personal del embrión, uno de los mayores desafíos de la humanidad al finalizar el se-

gundo milenio de la era cristiana. Pedro Laín ha apostado por una solución arriesgada, científica desde su punto de vista y que va más allá del monismo zubiriano. A medida que Laín ha ido entrando en una edad avanzada, ha separado drásticamente el ámbito de la fe del de la ciencia.

NOTAS

- ¹ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional (Edic. 6ª), 1974, p. 22.
- ² Zubiri (1974), p. 25.
- ³ Zubiri (1974), p. 23.
- ⁴ Pedro Laín Entralgo, "Xavier Zubiri, filósofo con futuro" en *El Ciervo*, Junio-Agosto, 1993, p. 5-6.
- ⁵ Xavier Zubiri, *Espacio, tiempo, materia*, Madrid, Alianza, 1996, p. 344.
- ⁶ Zubiri (1996), p. 460.
- ⁷ Pedro Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa-Universidad, 1991, p. 243.
- ⁸ Zubiri (1996), p. 608.
- ⁹ Zubiri (1996), p. 609.
- ¹⁰ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, p. 75.
- ¹¹ J. Lucas De S., *Nuevas antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sigueme, 1994, p. 17.
- ¹² Laín, 1991, p. 229.
- ¹³ Laín (1991), p. 290.
- ¹⁴ Laín (1991), p. 289.
- ¹⁵ Pedro Laín Entralgo, *El cuerpo humano*, Madrid, Espasa-Universidad, 1989, 325; Laín (1991) 219-227.
- ¹⁶ Xavier Zubiri, "El origen del hombre", *Revista de Occidente* **17**, 1964 p. 146-173.
- ¹⁷ Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982, p. 48.
- ¹⁸ Laín (1989), p.89-91; Laín (1991), p. 262-265.
- ¹⁹ Laín (1991), p. 144.
- ²⁰ Pedro Laín Entralgo, *Idea del hombre*, Barcelona, Círculo de lectores, 1996, p. 79.
- ²¹ Diego Gracia, "Problemas filosóficos en genética y embriología," en Abel, Fr., y Cañon, C. (ed.), *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética*, Madrid, UPC, 1993, p. 250.
- ²² Laín (1991), p. 145.
- ²³ Laín (1991), p. 182.
- ²⁴ Laín (1991), p. 197.
- ²⁵ Laín 1991, 219.
- ²⁶ Laín (1991), p. 234.
- ²⁷ Laín (1991), p. 236.
- ²⁸ Laín (1991), p. 290-91.

The Formality of Reality: Xavier Zubiri's Critique of Hume's Analysis of Causality

Thomas B. Fowler

President, Xavier Zubiri Foundation of North America
Washington, DC USA

I. Introduction

Causality has been a pivotal concept in the history of philosophy since the time of the Ancient Greeks. After David Hume, however, many have questioned whether there is (or can be) any metaphysical meaning of causality, or valid inferences based upon it. Xavier Zubiri (1898-1983) has rethought and reformulated the question of causality in light of its historical roles, well-known criticisms, and relevant contemporary knowledge. In doing so, he has achieved a unique perspective on the subject which should be of great interest to those concerned with causality and any of its applications.

II. Hume's critique of causality

The figure of David Hume looms large in the philosophical tradition of English-speaking countries; and his two famous analyses, of human apprehension and of causality, were the most penetrating up to his time, and continue to have great influence. As the culmination of British empiricism, Hume's work is especially significant because he realized the importance of analyzing human apprehension both as a step in the development of a comprehensive philosophy, and in connection with the problem of causality. This task Hume undertook in his *Treatise of Human Nature*, Book I. By Hume's time, causality had shifted from being primarily about things in the world, to being the way of guaranteeing the veracity of our perception of it. As a result, any attack on the principle of causality would inevitably have grave repercussions for knowledge about the world, or pretensions to it. *A fortiori*, claims to metaphysical

knowledge would be devastated. There are thus three important aspects of Hume's critique of causality: (a) the nature of causality as constant conjunction of disparate ideas; (b) the skeptical conclusions about our knowledge of the world following from this; and (c) the anti-metaphysical import of his argumentation.

In the course of his analysis of human apprehension, Hume, being a good empiricist, makes two claims that he believes to be self-evident: (a) all we know are our ideas of things, formed by the mind on the basis of sensory impressions; and (b) all knowledge, which is perforce propositional, must be either about *relations of ideas* or *matters of fact*. Knowledge based on relations of ideas includes logic and mathematics. But knowledge of the world is entirely founded upon matters of fact. Since the ideas involved in matters of fact can be conceived as separable, for example, the idea of a hammer and the idea of glass breaking, whereas those of mathematics cannot, for example two plus two, and four, there is a fundamental difference in the knowledge we can have. In particular, with respect to causality, the idea of a cause, such as a hammer, can always be conceived as being present without another idea, such as that of glass breaking. Hence there is no necessary connection between these two, simply a constant conjunction observed repeatedly and thus known from experience:

...Thus we remember to have seen that species of object we call *flame*, and to have felt that species of sensation we call *heat*. We likewise call

to mind their constant conjunction in all past instances. Without any further ceremony, we call the one *cause*, and the other *effect*, and infer the existence of the one from that of the other.¹

Now, for Hume, knowledge of the “external world” cannot come directly from the senses; they merely deliver *impressions* to the mind. A basic assumption Hume makes, never explicitly stated but always lurking just beneath the surface, is that all reasoning and understanding of the external world comes from the mind working on the *content* of these sensible impressions, be they pains, pleasures, colors, or sounds. The burden of inferring the existence of things outside of the mind then must fall upon the mind and those processes available to it, because what the senses deliver is inadequate to the task:

That our senses offer not their impressions as the images of something *distinct*, or *independent*, and *external*, is evident; because they convey to us nothing but a single perception, and never give us the least intimation of anything beyond.²

Not surprisingly, because we can only know our *ideas* of things, and not the things themselves, we must rely on chains of causal reasoning to connect us to the “external world”. Hume seeks to establish this in Part IV of the *Treatise*, where he argues that belief in the independent existence of things in the world must either come from the senses, reason, or what he terms ‘imagination’; and he dismisses the first two, leaving only the last, where he attributes the belief to coherence and constancy of impressions.³ This is nothing but constant conjunction, so in the end, it is causality which must carry the day: “...the relation of cause and effect is requisite to persuade us of any real existence ...”⁴ And perhaps more explicitly: “...any conclusion (about matters of fact) beyond the impressions of our senses can be founded only on the connection of cause and effect.”⁵

For Hume, insofar as true knowledge of causes is possible, we can have apodeictic or metaphysical knowledge; but insofar as our knowledge of causes resolves into constant conjunctions, “true” knowledge about the “external” world, and a *fortiori* metaphysical knowledge, is impossible, leading to his famous pronouncement:

If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matters of fact and existence? No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion.⁶

At the risk of oversimplifying, we may summarize Hume’s argument in the following schema:

- (i) There is an absolute distinction between *relations of ideas* and *matters of fact* [empirical knowledge]
- (ii) All we know are our *ideas*.
- (iii) In the case of matters of fact, these ideas can be conceived separably.
- (iv) Therefore we do not perceive any real effect of one thing on another, i.e., no causality in the classical sense.
- (v) *Therefore what we term ‘causality’ can be nothing other than mere constant conjunction of the idea of the cause with that of the effect.*
- (vi) We must use this to reason about how things are in the world, i.e., put us in touch with the world.
- (vii) Therefore our knowledge of things in the “external world”, and our knowledge of the external world itself, is problematic.
- (viii) Constant conjunction is inadequate for metaphysical purposes; the stronger version of causality required.
- (ix) *Therefore metaphysics impossible.*

Given Hume's point of departure, and his fundamental assumptions about the nature of human apprehension, human intelligence, and reality, Zubiri believes that there is no escape from his skeptical conclusions. Accordingly, Zubiri does not criticize Hume's reasoning; rather, he analyzes the extremely deep-seated assumptions in Hume's philosophy, to show that *they* are at fault and responsible for his erroneous conclusions.

III. The "classical" notion of causality attacked by Hume

What was Hume's target? What notion or theory did he wish to demolish? Why was it important for him to do so? Causality as a notion had developed from the pre-Socratics through the Greeks, culminating in Aristotle's analysis of it into four types. Further work was done by the Islamic philosophers, and later by the Medieval philosophers, though few substantive changes were made by them to the basic idea. The classical notion of causality and its principle characteristics, used by virtually all philosophers until Hume's time, is summarized in Figure 1. Even Hume assumed that this notion of causality was monolithic, and sought not to refine or modify it, but to discard it altogether and replace it with a totally different notion.

IV. Zubiri's Critique of Hume

Zubiri, with his accustomed thoroughness, has analyzed Hume's philosophy in order to extract what important insights lie therein. Zubiri agrees with Hume and the other British empiricists that prior to development of any epistemology, it is first necessary to go one level deeper in order to fully analyze human intelligence. Such analysis is not a new theory, but is (or should be) only a pure and rigorous description of that intelligence.⁷ He also agrees that this analysis must be the basis of any theory of causality, and in particular, Zubiri agrees with Hume that "causes", in some metaphysi-

cal sense, are not given in experience.⁸ Finally, he agrees that there are significant problems with the "classical" notion of causality, which is in need of a complete overhaul.⁹ Nonetheless, he believes that Hume's analysis of causality is fatally flawed in respect to all three aspects of it given above. The thrust of Zubiri's critique centers upon five major areas:

- a) Hume's analysis of human intelligence is radically false, rendering his arguments for causality as constant conjunction, for skepticism, and against metaphysics invalid.
- b) Hume's notion of causality is inadequate for purposes he intended.
- c) The locus of causality is formality, not content of impressions.
- d) Functionality is correct replacement for causality, it is directly perceived, and therefore so is causality.
- e) The "classical" notion of causality is valid only in moral sphere.

Each of these will be discussed below. The mapping of Hume's analysis to Zubiri's critique is shown in Table 1.

a) Hume's analysis of human intelligence is radically false

For Zubiri, Hume's analysis of intelligence fails for four principal reasons: (1) human intelligence is *sentient*, not *sensible*; (2) not all types of knowledge of the world can be collapsed to a single paradigm; (3) no clear distinction exists between truths of reason and truths of fact; (4) truth is not solely or even primarily propositional. Understanding of all of these points is necessary in order to unravel the problems of Hume's analysis

(1) Our intelligence is *sentient*, not *sensible*. Hume accepted the traditional notion that our intelligence is *sensible*, based on opposition between sensing and intelligence. The senses deliver some content to the mind, which then must figure out or reconstruct the "external

world". One of the quotations from Hume given above bears repetition in this context: "...our senses offer not their impressions as the images of something *distinct*, or *independent*, and *external*...because they convey to us nothing but a single perception, and never give us the least intimation of anything beyond.¹⁰ [last italics added]

For Zubiri, this is radically false: the "impressions" we have are not *sensory* impressions but *sentient* impressions, that is, impressions of *reality*. These impressions have *two* aspects, content (what the impression is of) and formality (its mode of being delivered to us, reality, as something "in its own right", *de suyo*), both of which are indispensable in the knowing process. From this two important conclusions follow: First, it is not true that all we know are our ideas of things, understood as the content of impressions and our reflection upon them; we know much more: something about reality, albeit at the level of primordial apprehension, through formality. Reality is formality, and therefore Hume's assertion that impressions "never give us the least intimation of anything beyond" is completely false. Their content does not; their formality does. Formality does not deliver the world to us intact; but it does begin the process in a modest but secure and indispensable way. Hume's approach to the analysis of intelligence and the results it must yield about secure knowledge of reality was "all or nothing", and as he could not get the "all", he concluded the "nothing". A much more measured and subtle approach is in fact necessary, as discussed in (2) below.

Second, the empiricist notion of separable "ideas" floating around in our minds and, more or less by definition, connected with reality only indirectly, if at all, through some complex sensing mechanism, is thus completely inadequate as a description of the mental life.¹¹ So Hume's paradigm of knowledge, based on this notion of "ideas" and impressions, and hence his argument intended to establish causality as constant conjunction,

founded on it, are both flawed at their root. Logically speaking, however, does not necessarily mean that his conclusions about the nature of causality is false. To establish that, note that *we do not need causality and causal inference to reach reality*—thus making our access to it problematic—as Hume erroneously concluded; because of the way we are constituted, we are directly in reality. Thus the skeptical and anti-metaphysical conclusions Hume draws are vitiated at the outset. Insofar as these are implied by Hume's theory about the nature of causality, by *modus tollens* it is falsified. Therefore Hume's assumption (i) is incorrect.

(2) Not all types of knowledge of the world can be collapsed into a single paradigm. Hume has made all types of knowledge of matters of fact—and thus of the external world—depend upon or be based upon causality, in turn identified with constant conjunction. This is operation of the intelligence at a very high level, after it has recognized objects, classified them, and begun to investigate their natures. It is asking for too much, too soon. The correct analysis must center on the far more complex and subtle three stages by which our knowledge unfolds: primordial apprehension of reality, logos, and reason. Since he failed to distinguish the basic act of sentient intelligence—primordial apprehension—from subsequent acts—logos and reason—which involve the intelligence in more discursive ways, Hume failed to recognize that the *type* and *veracity* of knowledge obtained in these acts differ sharply. Causality is known to us first at the level of primordial apprehension, which Hume completely overlooked, where certainty is achieved, indeed delivered to us. Subsequent knowledge, at the level logos and reason, also utilizes causality. At these levels, mistakes are possible; but because Hume *only* considered knowledge at these levels, and indeed *only* at the level of reason, he based his argument solely on the processes at that level, thereby implicitly (and erroneously) applying them to all knowledge of causality and through cau-

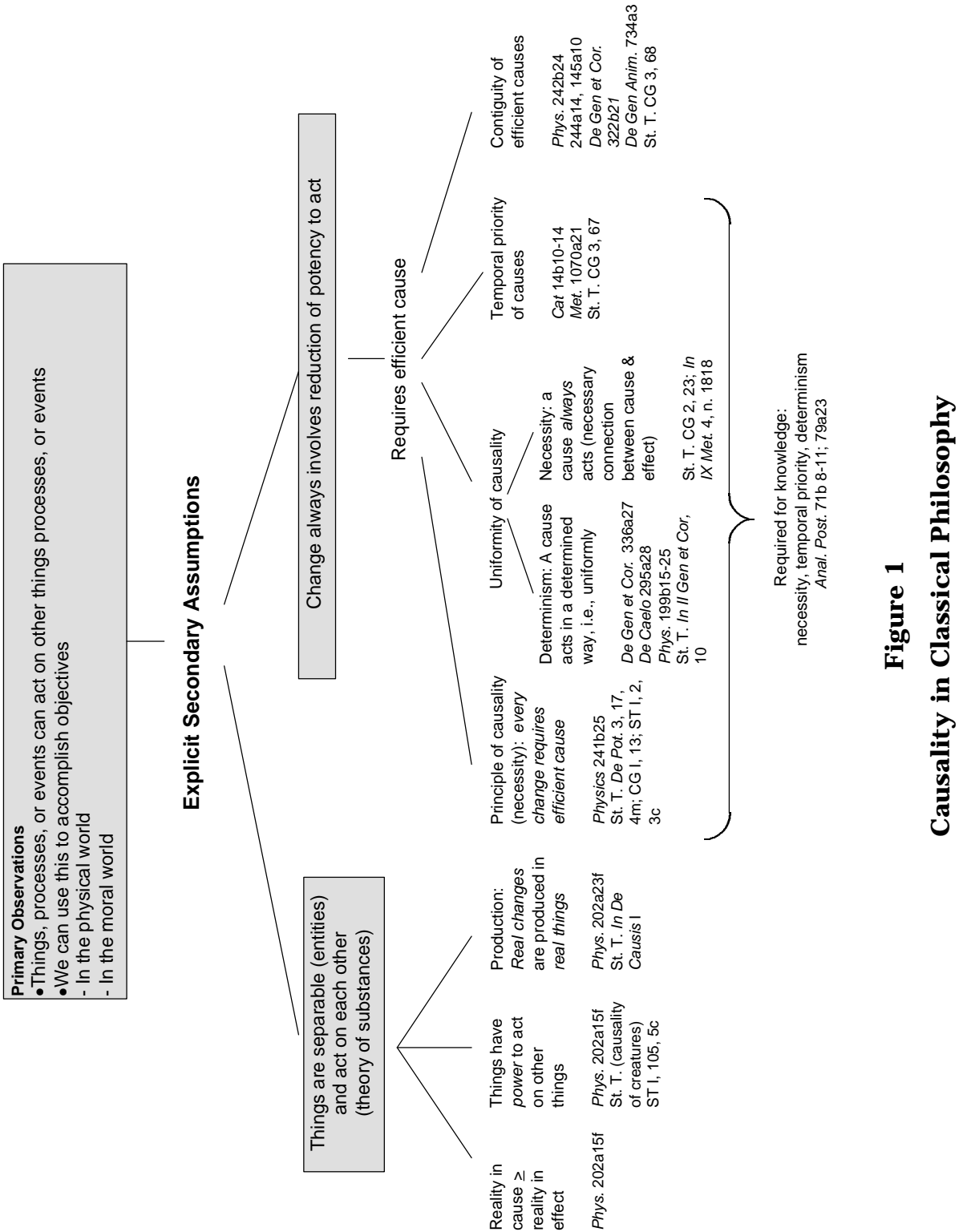


Figure 1
Causality in Classical Philosophy

sality. Because knowledge at the level of reason is fallible, he concluded that *all* knowledge based on causality was similarly fallible, and hence the notion was useless for many of its intended purposes.

(3) There is no clear distinction between truths of reason and truths of fact. Hume's analysis of causality depends critically on this distinction, because he needs to establish that there is no connection between truths of fact. Were such a connection to exist, it would imply the existence of some sort of non-empirical knowledge—presumably metaphysical knowledge—that would undercut the thrust of Hume's entire philosophy. The oversimplified nature of Hume's analysis was immediately recognized by Kant, who split his "relations of ideas" into the analytic *a priori* and the synthetic *a priori*. But Kant experienced difficulty with respect to his classification of judgements, and even put the statements of physics—including causality—into the synthetic *a priori* category. It has never been possible to find a suitable way to make the division Hume had in mind (of course, for Leibniz, *all* truths are analytic in God's mind, though not for us). For Zubiri, this is a pseudo-problem, arising because the nature of mathematics and hence of mathematical truth was not known. For Zubiri, the objects of mathematics are real by postulation, and therefore they are also known in a sentient intellection.¹² So even they

have a certain empirical content, though it is not empirical in the sense of facts about the physical world. Moreover, the nature of truth in mathematics is not different from the nature of truth for other things; there are only truths of necessary realities and truths of contingent realities. Evidence, ultimately sentient, leads us to affirm these truths on the basis ultimately of a process of discovery. Mathematics, for Zubiri, is empirical, but retains its character of correctness and rigor. But, in Zubiri's reality-based philosophy, "...the real thing determines the correctness of its intellection".¹³

(4) Truth is not solely or even primarily propositional. For Hume, truth is a characteristic of propositions expressing relations of ideas or matters of fact. Truth of the former, he believes, can be known with certainty, but not the latter. But in fact truth is not identifiable with "judgements" in the classical or Kantian sense. Rather, there is a primary meaning of truth, *real truth*, which refers to the presence of an impression of reality in the mind, i.e., sentient impressions. This is important because, as will be seen below, causality arises from just such an impression: The truth of statements or propositions such as "all men are mortal"—the only place where Hume thought it exists—is derived or *dual truth*.

	Hume's Analysis of intelligence flawed	Locus of causality is formality	Adequacy of Hume's notion of causality	Causality really is functionality	Moral theory and causality
Nature of causality as constant conjunction	☛	☛	☛	☛	☛
Skeptical conclusions about knowledge of the world	☛	☛		☛	
Anti-metaphysical import	☛	☛			☛

Table 1. Mapping of Hume's Analysis of Causality to Zubiri's Critique

b) Hume's notion of causality is inadequate for the purposes he intended

Hume believed that science requires causality; and because science is undeniably both knowledge and empirical, he made every effort to ensure that his new explanation of causality could support the development and use of scientific knowledge. Hume (and the science of his age) inherited the notions of strict determinism and uniformity from classical causality, and made them part of the fabric of even his new notion of causality:

...the same course of reasoning will make us conclude, that there is but one kind of *necessity*, as there is but one kind of cause, and that the common distinction between *moral* and *physical* necessity is without any foundation in nature....As objects must be conjoined or not, and as the mind must either be determined or not to pass from one object to another, *it is impossible to admit of any medium between chance and an absolute necessity...*¹⁴ [italics added]

The inadequacy of Hume's notion of constant conjunction as a definition of causality, both in science and elsewhere, has been known for some time, and widely criticized. Zubiri discusses it indirectly, in connection with different though related issues. For Zubiri, modern science has forced a complete rethinking of the notion of causality, and in particular, it has shown that causality cannot be characterized monolithically as deterministic. Rather, determinism is merely a type of causality:

It is possible that things are interrelated by *determinate* links, i.e., that the state of the electron in an instant of time determines its later course. But what Heisenberg's principle affirms is that such a determinism has no physical meaning, on account of the impossibility of knowing exactly the initial state. If this impossibility were accidental, i.e., if it depended on

the subtlety of our means of observation, Planck would be right. But if it is an absolute impossibility for physics...the presumed real determinism escapes physics. It no longer has physical meaning. In such case, the Uncertainty Principle would not necessarily be a renunciation of the idea of a cause, but rather of the idea that classical physics formed of causality...Causality is not synonymous with determinism; rather, determinism is a type of causality.¹⁵

The implication of this is quite clear: insofar as Hume's theory of the intelligence requires causality to be deterministic, it is erroneous, as is his theory of causality.

c) The locus of causality is formality, not content of impressions

At the level of primordial apprehension, Hume failed to distinguish content and formality of reality in impressions, and indeed he totally overlooked formality. But as Zubiri has demonstrated, every impression has both content and its packaging, formality. Hume assumed that impressions are exhausted by their *content*, which therefore must be the locus of causality—and hence of all of our knowledge of the external world. But in fact it is *formality*, not *content*, which delivers reality, including causality, to us, at this most important level, that of primordial apprehension. Zubiri notes:

For Hume, causality is not given, but only temporal succession. Now, I have just said myself that causality [in the classical sense] is not given. But Hume did not notice that there are two different aspects of the question. First of all, he did not see that temporal succession is just a form of functionality. In the second place, the succession is not the succession of *two* impressions, but the *same* impression of reality, one which is of successive nature—which means that what is essential about functionality

does not concern the *content* of the impressions but their *formality of reality*.¹⁶

Thus it follows that causality has nothing to do with constant conjunction of the content of disparate ideas (or impressions), but with the formality of reality of a single impression of reality, of successive nature.

In other words, an impression of successive events gives the functionality (causality) and the reality of the succession *at the same time*. Thus through formality, functionality *does* give us knowledge of reality, so that Hume's skepticism is misplaced. Zubiri would agree that if we had to rely solely upon reasoning which utilizes the content of impressions as the basis for our knowledge of reality, we could not escape Hume's conclusions; content alone cannot bear this burden. We do in fact rely on such reasoning for much of our knowledge, at the level of logos and reason; but (i) all such knowledge would be impossible if reality were not first delivered to us in primordial apprehension, and (ii) even at these levels, reality is still formality, the *de suyo*, and so things such as electrons and empires act on other things *qua* real, in virtue of being "in their own right".

d) Functionality is the correct replacement for or interpretation of causality

Zubiri observes that that on which we base our knowledge, whether at the level of primordial apprehension or at the higher levels, is not constant conjunction. What was the idea behind causality in classical philosophy? It was to express a particular type of relationship between two things (or events, or processes). This relationship has the characteristics discussed above in section III. This may or may not have been adequate in the time of Aristotle, and up through the medieval period. But we now know that things can be related in many more ways than can be adequately described by the deterministic paradigm of classical causality. To describe this situation, Zubiri borrows a

term (and idea) from mathematics: that of *functionality*. Functionality, sometimes describable only in mathematical language, is a much more general way of describing relationships among things. These relationships may be among more than two things, and may involve statistical ideas. Functional relations may or may not involve causality in the traditional sense, or Hume's version, constant conjunction; functionality is a much broader concept, capable of supporting inferences such as counterfactual conditionals which are beyond the range of constant conjunction. Furthermore, functional relationships may be—and indeed often are—statistically based, for which constant conjunction as an explanation is hopelessly inadequate. Functional relations exist for all three levels of intelligence, beginning with primordial apprehension.

The importance of functionality can be best understood through Hume's own example of the ringing of a bell when its cord is pulled:

In Hume's example, the ringing of the bell just follows upon the pulling of the cord. Now, it is not the case that the bell's ringing is *qua* ringing a function of the pulling of a cord *qua* cord [these concepts operate at the level of logos]; rather, the fact is that it is the reality of the ringing *qua* real [i.e., its formality] which is a function of the reality of the pulling of the cord *qua* reality [i.e., its formality]. And this is something perfectly given, even supposing that the ringing were not a function of the pulling of the cord.¹⁷

Or to paraphrase Zubiri's discussion, the ringing of the bell is apprehended as real in a primordial apprehension, the same one in which the pulling of the cord is apprehended as real. *This is functionality at the level of primordial apprehension, not at the level of logos or reason*, where Hume was looking. Thus the ringing of the bell is apprehended as a real function of the pulling of the cord, whether or not

the pulling of the cord actually operates the bell by itself. Moreover, it would still express a relationship even if pulling the cord only made the bell sound 60% of the time, though it could not be Hume's causality:

Functionality is functionality of the real inasmuch as it is real. In this sense it is a concept which encompasses many possible types. This formality, this "by" as such, is given in the impression of reality. Hume's whole critique is based upon the content of sensing, but he erred on the matter of formality.¹⁸

Understanding of the functionality of the bell ringing operation through logos and reason, e.g., through the physics of motion of the bell and clapper, the nature of sound waves, their generation through vibrations of the metal bell, and so forth, is much more difficult. So it is not surprising that if one tried to base our knowledge of reality on the achievement of certainty there, skepticism would be the natural result.

e) The "classical" notion of causality is valid but only applicable in moral sphere

Hume attempted to ground ethics on sentiment, and utilize causality there as constant conjunction, just as in physics (refer to quotation in section (b) above). This attempt was never very convincing, but it does point to the need for causality to establish the morality of actions. For Zubiri, causality in the traditional sense of a real power exerted by one thing on another could never be established because the causal nexus is too complicated.¹⁹ Causality, in this classical sense, can only be applicable to things that are substances in the full sense; but strictly speaking, because of the openness of reality, only the universe as a whole fulfills this requirement. However, in the case of human beings, the situation is somewhat different because we are, in cer-

tain respects, substances in the required sense, and as a consequence we know ourselves in a way which is impossible for us to know the world. Zubiri discusses the matter in some detail in connection with Kant.²⁰ He also notes that man, as an autonomous being, a "relative absolute", must make himself as a person with the opportunities and things at his disposal: "Man exercises a causality in the line of being able to be and having to be in a certain way with that which he really and truly is. And man's making himself consists in this"²¹ Such knowledge, of course, is something which goes beyond merely empirical knowledge, and also establishes the existence of metaphysical knowledge which Hume thought to be impossible.

V. Conclusions

Hume was correct in his insistence on the need to develop a theory of the intelligence, and on his observation that we do not perceive causes sufficiently well to base metaphysical conclusions about the world on them. But Hume's analysis of intelligence and of causality, and the skeptical conclusions he draws from it, are all defective because he does not recognize the three stages involved in knowledge of the world, and the unique characteristics of the first, primordial apprehension of reality. In particular, he does not realize (1) that *at that level*, functionality is associated with the formality of reality of impressions, not their content; and (2) that reality in the most fundamental sense is given to us directly—there is no need (or even possibility) of causal chains to reach it. Hume attempted to place the entire responsibility for connecting us to reality on the content of impressions, a burden they cannot bear. Causality, in the classical sense, is a special case of functionality. Causality in the traditional sense of real power to influence external things comes into play in the moral and personal sphere.

NOTES

- ¹David Hume, *Treatise of Human Nature*, ed. by D. G. C. Macnabb, Cleveland: World Publishing Company, 1962, Section II, p. 240.
- ²*Treatise*, p. 240.
- ³*Treatise.*, p. 245ff.
- ⁴*Treatise.*, Section IX.
- ⁵ *Treatise*, p. 74.
- ⁶David Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding*, Section XII, Part III, paragraph 15.
- ⁷ Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, *Prologo*.
- ⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, (Second volume of trilogy, *Inteligencia sentiente*), Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1982, p. 39-40. (Hereafter, IL).
- ⁹ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 5th ed., p. 287-304 (Hereafter, NHD).
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 240.
- ¹¹ Xavier Zubiri, *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1996, p. 479-480.
- ¹² Díaz Muñoz, Guillerma, *Zubiri y la matemática: un nuevo constructivismo*, doctoral thesis, Universidad Autónoma de Madrid, 1994, ch. 5, sec. 2.2.
- ¹³ IL, p. 231.
- ¹⁴ *Treatise*, p. 171.
- ¹⁵ NHD, p.288, 291.
- ¹⁶IL, p. 40.
- ¹⁷IL, p. 41.
- ¹⁸IL, p. 41.
- ¹⁹Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1989, p. 90.
- ²⁰Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1994, p. 229.
- ²¹ Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1992, p. 112.

Xavier Zubiri's Critique of Classical Philosophy

Thomas B. Fowler

*President, Xavier Zubiri Foundation of North America
Washington, DC USA*

Introduction

Contemporary Spanish philosopher Xavier Zubiri (1898-1983) developed his philosophy in constant dialogue with the past, always seeking the kernel of truth in major philosophical systems. He believes that there is much of value in "classical" philosophy, from Aristotle through Aquinas and Suarez and into our own time, but that there are also fundamental flaws in it with respect to both point of departure and the answers given to certain critical questions. A new approach is required which simultaneously corrects the errors of classical philosophy and deepens its insights.

Zubiri's critique of classical philosophy falls into three areas: conceptual, factual, and scope. The first is treated in this paper with respect to five subjects. Zubiri believes that the structure of human intellection is incorrect in classical philosophy, contributing in large part to two key errors which he terms "entification of reality" and "logification of intellection". Closely related are errors concerning essence and the relationship of truth and reality. In many cases, the problems of classical philosophy have been set into high relief by developments in modern science; in others, they have been made visible by the critique of philosophers not in the classical tradition

'Classical philosophy' may be loosely defined as the set of beliefs, assumptions, and analyses of experience, together with the intellectual edifice erected upon them, worked out by ancient Greek philosophers, especially Aristotle, and further developed by Medieval and post-Medieval thinkers, foremost among them Albertus

Magnus, Thomas Aquinas, and Francisco Suarez. The tradition has continued to our own day, in the persons of Jacques Maritain and Etienne Gilson, among others. Extending over a period of 2500 years, classical philosophy has undergone many changes; but some basic underlying ideas and ways of viewing the world have remained remarkably constant. It is these which are the subject of the present study.

Zubiri's analysis of the errors of classical philosophy may be grouped into three broad areas:

- *Conceptual:*

- (1) Structure of human intellection incorrectly analyzed.
- (2) Confusion of reality and being, the "entification of reality".
- (3) Subsuming of intellection under *logos*, the "logification of intellection".
- (4) Nature and function of definition incorrect.
- (5) Notion of truth as agreement of thought and things not most fundamental.

- *Factual:*

- (1) Inconsistencies with modern science.
- (2) Disagreement with empirical facts.
- (3) Failure to reach legitimate goals.
- (4) Foundations and nature of mathematics inadequate.

- *Scope:*

- (1) The division of philosophy untenable.
- (2) Ability of unaided mind to penetrate secrets of nature taken too far.
- (3) Structural complexity of reality inconsistent with basic assumptions.
- (4) Hierarchical nature of reality cannot be accounted for.
- (5) The canon of reality is inflexible and too narrow.

The first category is the subject of this paper.

Principle Conceptual Errors of Classical Philosophy

(1) *Structure of human intellection.* For Zubiri, perception of reality begins with the sensing process; but in contrast to Hume and classical philosophy, Zubiri does not believe that there is duality of sensing and apprehension. What we have, rather, is a fully integrated process that immerses us in reality:

As impression is what formally constitutes sensing, and reality is what formally constitutes intellectual knowing, it follows that saying that the moment of reality is “in” the impression is the same as saying that intellection is structurally “in” the sensing; i.e., the impression of reality is *intellective sensing*. For this reason, when we apprehend heat, for example, we are apprehending it as real heat. An animal apprehends heat only as a thermic response sign; this is pure sensing. In contrast, man senses heat as something “in its own right”, as something *de suyo*: the heat is real heat.¹

Direct apprehension of reality through sensible impression is a process which is intrinsic to our somatic structures as human beings. It is, indeed, the most important characteristic of our apprehension, and the foundation of all subsequent knowledge, including all rational knowledge. This impressive apprehension of reality is an act of what Zubiri terms the *sentient intelligence* (as opposed to earlier conceptions of it, which he refers to as *sensible intelligence*):

By virtue of its formal nature, intellection is apprehension of reality in and by itself. This intellection...is in a radical sense an apprehension of the real which has its own characteristics...Intellection is formally *direct* apprehension of the real—not via rep-

resentations nor images. It is an *immediate* apprehension of the real, not founded in inferences, reasoning processes, or anything of that nature. It is a *unitary* apprehension. The unity of these three moments is what makes what is apprehended to be apprehended in and by itself.²

This fully integrated nature of the sensing and intellection aspects of perception implies that the Scholastic maxim *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi ipse intellectus* is radically false.³

(2) *Confusion of reality and being; the “entification of reality”.* Zubiri criticizes all earlier philosophy (not just classical philosophy) for sloppy thinking in regard to being and reality. For him, reality is *sensed*, and it is *de suyo*. Reality is formality, not being; but it is possible to articulate the relations between the two. Being is sensed in an oblique manner when reality is sensed. Zubiri comments,

Classical philosophy has addressed the problem of being from the standpoint of what I have termed the ‘conceptualizing intelligence’. To know intellectually would be to “understand”; and understanding would be intellectually knowing that something “is”. That was the thesis of Parmenides and Plato, and it has stamped European philosophy with its peculiar character. But the conceptualizing intelligence is constitutively founded upon the sentient intelligence....⁴

This approach leads inexorably to a certain view of reality and being:

...for this theory, what is intellectually known itself is comprised of “being”. Whence it follows that reality is but a mode of being—to be sure, the fundamental mode, but nonetheless only a mode: the *esse reale*. That is to say, the real is formally *ens*; reality would thus be entity. This is what I call the *entification of reality*.⁵

Zubiri clarifies his position *vis-à-vis* classical philosophy by pointing out that in classical philosophy, substantial being was identified with reality, the *esse real*. In general, the idea is that reality is identified with discrete entities. This Zubiri terms the 'entification of reality'.

It is what I have termed the *entification of reality*: things are not entities unless they have being. Now, to be is always but an ulterior act of the real. Whatsoever a being may be, it is always and only being "of" the real. Ulteriority is the precise meaning of this "of". Therefore, reality and entity are not formally identical. Prior to being entities, and precisely in order *to be able to be so*, things begin by being real. The ground of being is reality.⁶

This confusion results in the failure of classical philosophy to fully come to grips with being and reality. Zubiri argues that Aristotle's notion of *ens* (to *ôn*) never went beyond the stage of a not-so-clear analogy of eighteen meanings. Given this situation, the Medieval philosophers thought that no unitary concept of *ens* was possible. They identified reality and existence, and then understood existence to be an *act* of an existing thing (St. Thomas) or a *mode* of the thing (Scotus). Zubiri argues:

But this is not so from the standpoint of a sentient intelligence; because as we have already seen, reality is not existence, but rather being *de suyo*. That is to say, it does not have to do with either a *de facto* act of existing, nor an aptitude for existing, but rather something prior to any act and any aptitude, viz. the *de suyo*. The real is *de suyo* existent, *de suyo* apt for existing.⁷

Reality is not a zone of things, as in classical philosophy and most of the Western tradition; it is formality, and this distinguishes it from existence, which deals with the content and not the formality of impressions:

Reality is formality, and existence concerns only the content of the real. And thus the real is not *ens*, but is the *de suyo* as such. Only by being real does the real have an ulterior actuality in the world. This actuality is being, and the real in this actuality is *ens*. ...Reality is not formally entity.⁸

Thus for Zubiri, the idea of *ens* is wrong at the deepest level, that of the conceptualizing intelligence. Something real is *ens* only as actuality in a world. Where does that leave the history of philosophy?

The old thesis of Parmenides canonized the opposition between intellectual knowing and sensing which has been sustained throughout all of Western philosophy. Nonetheless, this opposition, as we have seen, does not exist. To know intellectually is to apprehend the real, and this apprehension is sentient.⁹

In the classical tradition, being is what is known in an apprehension, and reality is grounded on being:

Being is nothing but the oblique moment of what is apprehended in an impression of reality. From the standpoint of a conceptualizing intelligence, what is known intellectually *modo recto* is "being"; whence it follows that what is oblique would be the apprehension of the real. It would be what we could call the *obliqueness of the real*. And as I see it, that constitutes the radical flaw of European philosophy on this point...¹⁰

Finally, this thing-centered approach leads to a notion of being according to the categories, a static classification system into which many things don't fit: energy, entropy, forces of nature. Yet any attempt to extend it jeopardizes the entire theory.

(3) *Logification of intellection*. Moreover, the being of the affirmed was identified with the being of predication, with the

copulative 'is'. This, which he believes to be wrong as well, he terms the 'logification of intellection'. In general, it refers to the belief or theory that knowledge can only be expressed in propositions or judgments:

Basing themselves on Parmenides, both Plato and Aristotle subsumed intellection under *logos*; that is what...I called the *logification of intellection*...for this theory, what is intellectually known itself is comprised of "being".¹¹

There is therefore a close relationship between the two errors of logification of intellection and entification of reality, since both are built upon the same paradigm of knowing: that there are discrete entities, and that we know them by making judgements about them:

Whence it follows that reality is but a mode of being—to be sure, the fundamental mode, but nonetheless only a mode: the *esse real*. That is to say, the real is formally *ens*; reality would thus be entity. This is what I call the *entification of reality*. Logification of intellection and entification of the real thus converge intrinsically: the "is" of intellection would consist in an affirmative "is", and the "is" known intellectually would be of entitative character. This convergence has in large measure etched the path of European philosophy.¹²

From Zubiri's standpoint, however, the situation is entirely different:

...the problem does not exhibit the same character from the standpoint of a sentient intelligence. The *logos* is founded on sentient apprehension of the real; i.e., on the sentient intellection. Therefore, instead of "logifying" intellection, what must be done is, as I said, to "intelligize" the *logos*; i.e., make the *logos* an ulterior mode of the primordial apprehension of the real. The formal *terminus* of intellectual knowing is not the "is", but "reality". And thus

it follows that reality is not a mode of being; indeed, being is something ulterior to reality itself. By virtue of this ... there is no *esse real*, but rather *realitas in essendo*.¹³

This logification has led to quite erroneous ideas about reason and its principal function. According to Zubiri, they are three: reason as organ of evidence about being, of speculative dialectic, and of total organization of experience. He remarks:

These conceptions are unacceptable at their root, because intellectual knowing is not judging but sentiently actualizing the real. Whence it is that reason does not rest upon itself, but is always just a mode of intellection. Reasoning, speculating, and organizing are three ways—among the many possible—of intellectually progressing in depth toward the beyond. And this progression is by its own formal nature founded upon a previous intellection, a sentient intellection.¹⁴

For Zubiri, in other words, the classical paradigm of rational knowledge as the ultimate basis for all knowledge, and accordingly that which must ground our knowledge, is completely wrong. It is interesting to note that even today, in areas of philosophy seemingly remote from the classical tradition, entification of reality and logification of intellection are alive and well. W. V. Quine's famous "to be is to be the value of a (bound) variable" epitomizes both of these errors.

(4) *Nature and function of definition.*

Essence is indeed one of the most profound subjects of human thought, and has exercised many of the greatest minds from antiquity to the present day. The central place of essence in human speculation inevitably means that in an age of science, its nature and relationship to the scientifically revealed world will become critically important. Do scientific discoveries about the nature of things bear on essence?

Zubiri greatly broadened and deep-

ened our understanding of essence, both in the logical as well as the physical sense. He reviews old concepts of essence, and rejects them all as insufficient, before proposing his own, founded upon the notion of system:

... the basic, constitutive system of all the notes which are necessary and sufficient for a substantive reality to be what it is, is precisely what I have called *essence*. It is the primary, coherent, unity.¹⁵

For Zubiri, it is the interrelationship of the notes making up essence which is important; each constitutive note is present by virtue of its place in constituting the whole. The notes are mutually dependent, and often lose their individual identity in the constituted system.¹⁶ Every reality is thus a systematic unity.¹⁷ This general discussion is in agreement with the modern scientific concept of things as dynamic systems, in which the interrelationship of the components makes the thing what it is, with its own behavior, different from that of its constituents and often obscuring them.

In light of Zubiri's discussion, it is apparent that classical concepts of essence are not congruent with science because they are what may be termed "flat", i.e., they assume that there is an absolute character of everything that can be captured by some act of the mind, usually unaided, on the basis of which we then "know" the thing. The primary example, of course, is the classical definition in terms of genus and species, as in, "man is a rational animal", though Hegel and Husserl immediately come to mind as well. Zubiri correctly points out that all such concepts of essence are inadequate because they do not capture its key physical property, that of structure, the *de suyo*, from which emerge all of its properties or notes, including its dynamics, the *dar de sí*. This is more along the lines of Aristotle's *tō t...Īn e•nai*, but without the logical connotations which it ultimately assumed. Clearly, behavior such

as we now understand, from biological evolution to chaos, is of an entirely different order from that envisioned by the creators of the old concepts of essence; and it involves layers of structure which point to a far richer and more complex reality than those concepts are capable of expressing. Indeed, it is unclear that essences can be adequately expressed at all in normal language.

In addition, classical philosophy overreached itself when it believed that essences could be extracted by thought and reflection alone. The probing activity of science, through sketching of possibilities and use of experiment, may be the principal route to knowledge of essences, even though essence appears logically in primordial apprehension. Zubiri's concept of essence is thus much more profound, but also much more difficult to achieve, than earlier conceptions of it. He notes,

...essence is not to be sought in the metaphysical analysis of the predicates which are attributed to the thing, but rather, on the contrary, in the analysis of its real structures, of its notes, and of the function which these fulfill in the constitutional system of its individual substantivity.... It is the essence as "physical" moment of the real thing.¹⁸

(5) *The notion of truth and its relationship to reality.* The classical notion of truth is or involves some agreement between thought and things—Zubiri terms it 'dual truth'. Zubiri does not wish to reject this notion, only to reject it as the *fundamental* meaning of 'truth':

...the real is "in" the intellection, and this "in" is ratification. In sentient intellection truth is found in that primary form which is the impression of reality. The truth of this impressive actuality of the real in and by itself is precisely real truth.... Classical philosophy has gone astray on this matter and always thought that truth is constituted in the reference to a

real thing with respect to what is conceived or asserted about that thing. It is because of this that I believe that the classical idea of truth is always what I term *dual truth*.¹⁹

The major problem with the classical idea is that it does not provide a reliable path for us to go beyond our perceptions; there is, so to speak, an unbridgeable gap between the world of sense perception and that of real things. However for Zubiri, this problem is a pseudo-problem because it is based on an incorrect analysis of our fundamental act of perception and on a derivative notion of truth. The correct analysis of perception is that of Zubiri's sentient intellection, according to which we do directly perceive reality in primordial apprehension; this is *real truth* and not subject to error; error can only arise when we seek to go beyond primordial apprehension via rational processes. Zubiri notes,

But in real truth we do not leave the real thing at all; the intelligence of this truth is not conceptualized but sentient. And in this intellection nothing is primarily conceived or judged; rather, there is simply the real actualized as real and therefore ratified in its reality. Real truth is ratification, and therefore is *simple truth*.²⁰

Knowledge is built up through the three successive phases of intellectual knowing: primordial apprehension, logos, and reason. Each is founded upon the previous one, and in this way, knowledge of things beyond primordial apprehension, such as science, is achieved but at the same time securely grounded. The effort to make all truth of the dual truth variety is to treat all truth at the level of reason, skipping the previous two levels, leading to the many problems associated with truth, such as the distinction between necessary and contingent truths.

Moreover, truth conceived as agreement of thought with things, though adequate for some purposes such as the judi-

cial system, is completely inadequate in general. For example, we wish to speak of the truth of art or literature or music. Clearly, something other than propositions is involved here. Indeed, once one agrees that language is limited in what it can express, then unless one generalizes the notion of truth, it too becomes extremely limited. Zubiri comments:

Primary and radical truth is not the conformity of thought with things, i.e., truth is not primarily a property of thought, but a property of reality itself, that characteristic according to which reality itself is actualized in the intelligence. This is what I have called *real truth*. This truth has, as we indicated, three dimensions: patency of reality, firmness of reality, effectivity of reality. Patency, firmness, and effectivity are the three dimensions of the intellectual actualization of reality.²¹

With respect to error, Zubiri observes that

the mere actuality of what is apprehended "in" the apprehension itself is not dual; it is a series of notes which pertain to what is apprehended "of its own", i.e., *de suyo*. Hence, error consists in identifying the real which is apprehended with the real beyond or outside of the apprehension; in no way does it consist of what is apprehended being unreal "in" the apprehension and yet being taken as real. In an apprehension the apprehended content is real in and by itself; when ratified as such it constitutes real truth. There is no possibility of error [in this case].²²

With this background, it is natural that in Zubiri truth will have a different meaning from what it has in classical (or any other) philosophy. The priority of reality is paramount; for Zubiri, truth is intellectual actualization of the real *qua* intellectual, in the sense that a thing is

really that in accordance with which it has been actualized.

Conclusion

Classical philosophy achieved great insights, but ultimately encountered insuperable difficulties because of conceptual errors deep in the heart of its system. These errors include a theory of human intelligence which is sensible, rather than sentient; a theory of reality which grounds reality in being, and in general makes re-

ality revolve around discrete entities or substances; a theory of knowing built around predicative judgements; a theory of essences which superficially assumes that they can be achieved by the unaided human mind and expressed in simple formulae; and a theory of truth which leaves an unbridgeable gap between the world of sense perceptions and that of real things. To correct these problems, an entirely new philosophical system is required.

NOTES

¹Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, (First volume of trilogy, *Inteligencia sentiente*), Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 82-83. (Hereafter, IRE; unless otherwise indicated, all translations of Zubiri are by the author).

²IRE, p. 257.

³IRE, p. 104.

⁴IRE, p. 224.

⁵IRE, p. 224-225.

⁶Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984, p. 131. (Hereafter, HD; translation by Mr. Joaquin Redondo.

⁷IRE p. 226.

⁸IRE p. 226.

⁹IRE, p. 227-228.

¹⁰IRE, p. 227-228.

¹¹IRE, p. 224-225.

¹²IRE, p. 151

¹³IRE, p. 151

¹⁴IRE, p. 523

¹⁵Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1989, p. 35. (Hereafter, ED).

¹⁶Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985, p. 144. (translation of A.R. Caponigri; Hereafter, SE). p. 144.

¹⁷SE, p. 266.

¹⁸SE, p. 177.

¹⁹IRE, p. 234-235.

²⁰IRE, p. 234-235.

²¹HD, p. 214.

²²IRE, p. 236.

Photographs from the Zubiri Sessions at the XX World Congress of
Philosophy, 1998

*Not included in this version; please go to the
Foundation's Web site to view the photographs:*

<http://www.zubiri.org/general/xzreview/1998/photopage.html>

Call for papers...

The *Xavier Zubiri Review* is soliciting papers for its second edition, which will be published late in 1999. Papers dealing with any aspect of Zubiri's philosophy or biography will be considered. Papers may be in any language, though English and Spanish are preferred. Papers should be 10-20 pages in length, and should be submitted electronically if possible. This may be done by including a diskette along with the printed version of the paper, or by sending the paper electronically. Charts, diagrams, and photographs are acceptable, though photographs will only be printed in black-and-white. All papers accepted will be published on the Xavier Zubiri Foundation of North America's web site, www.zubiri.org, as well as in printed form. Papers must be received no later than 1 August 1999 to be considered for this issue.

Please submit papers to:

Editorial Board, *Xavier Zubiri Review*
Xavier Zubiri Foundation of North America
1571 44th Street, NW
Washington, DC 20007

Address for electronic submission: tfowler@zubiri.org

