

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

a publication of

The Xavier Zubiri Foundation of North America

Volume 2

1999

Zubiri in the Third Millenium: Challenges and Opportunities
Editorial

Zubiri, Lakatos y la crisis gödeliana del fundamento matemático
Guillerma Díaz Muñoz

El positivismo jurídico y el positivismo de Xavier Zubiri
Antonio Salamanca Serrano

Filosofía, actualidad e inteligencia en Xavier Zubiri
Roberto Hernández Rubio

Man, Experience of God: The Problem of God in Xavier Zubiri
María Lucrecia Rovaletti

El *Urfaktum* de la intelección sentiente según Xavier Zubiri:
el noema es *alter qua realitas*
Martín Ruiz Calvente

Causality and Power in the Philosophy of Xavier Zubiri
Thomas B. Fowler

El espacio y las estructuras cognoscitivas humanas: Zubiri y Kant
Juan José Sánchez Álvarez-Castellanos

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

Volume 2

1999

| | |
|---|-----|
| Zubiri in the Third Millenium: Challenges and Opportunities <i>Editorial</i> | 3 |
| Zubiri, Lakatos y la crisis gödeliana del fundamento matemático <i>Guillermo Díaz Muñoz</i> | 5 |
| El positivismo jurídico y el positivismo de Xavier Zubiri <i>Antonio Salamanca Serrano</i> | 27 |
| Filosofía, actualidad e inteligencia en Xavier Zubiri <i>Roberto Hernández Rubio</i> | 55 |
| Man, Experience of God: The Problem of God in Xavier Zubiri <i>María Lucrecia Rovalletti</i> | 65 |
| El <i>Urfaktum</i> de la intelección sentiente según Xavier Zubiri: el noema es <i>alter qua realitas</i> <i>Martín Ruiz Calvente</i> | 79 |
| Causality and Power in the Philosophy of Xavier Zubiri <i>Thomas B. Fowler</i> | 83 |
| El espacio y las estructuras cognoscitivas humanas: Zubiri y Kant <i>Juan José Sánchez Álvarez-Castellanos</i> | 103 |
| Call for papers | 129 |



Entire contents © 1999 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 concerning the *Xavier Zubiri Review* to editor@zubiri.org. Please direct all other e-mail correspondence to the president, Dr. Thomas Fowler, at tfowler@zubiri.org

Editorial

Zubiri in the Third Millenium: Challenges and Opportunities

Xavier Zubiri was always a man of the future. His thought soared far ahead of his contemporaries, and much sooner than they, he integrated the important and seminal currents of thought in the twentieth century, ignoring or criticizing the corrupt, antiquated, and useless. His mature philosophy is the sturdiest of foundations for a new synthesis of knowledge, one which alone is capable of integrating the results of the explosive growth of knowledge in the sciences and mathematics, with theology and philosophy.

But Zubiri would never wish to have a large following who simply rehash his thought and make of it a museum. Rather, the inherent dynamism in all aspects of his profound reflections beckons us to rise to the challenge, expand and extend his philosophy, using it to solve new problems and resolve old ones which he did not have time or opportunity to tackle. Indeed, he would probably be very uncomfortable with the term, “Zubiri’s philosophy”, preferring instead just “philosophical truth”, as befits the human reality with its Will to Truth (*Voluntad de verdad*).

So what are some of these great challenges for the new century and the new millennium?

- Ensure that those who are students and advocates of Zubiri’s thought never lose sight of the fact that Zubiri inaugurated not only specific philosophical notions, but a whole new and dynamic way of doing philosophy, based on the openness of reality. This is important to guard against errors such as attempts to define once for all a canon of reality.
- Position Zubiri *vis-à-vis* other philosophical systems, both historical and contemporary, in order to show the superiority of his thought and also to clarify it for those who are familiar with these systems.
- Recast the way philosophy is done, to be more dynamic and fully integrate Zubiri’s discovery of the expanding *canon of reality* and the *field nature of human intelligence*.
- Clarify Zubiri’s thought in areas where he did not have the opportunity to do this prior to his death.
- Maintain and extend Zubiri’s dialog with mathematics and the sciences, which continue to advance rapidly, including (but not limited to)
 - Elementary physics
 - Genetics and evolutionary biology
 - Anthropology
 - Cosmology
 - Complexification theory and system theory
 - Mathematical logic and the foundations of mathematics
- Show how the traditional mind/body problem, in both its philosophical and scientific contexts, can be resolved with Zubiri’s philosophy.

- Utilize Zubiri's notion of postulated reality to develop a philosophy of political institutions and government.
- Establish a dialog between Zubiri's thought (and its ongoing development) and all branches of human knowledge, so that Zubiri is seen as a thinker whose ideas encompass all of human action, and not as someone restricted to academic circles.
- Create a well-grounded theology from Zubiri's theological writings, which can serve as the basis of theological instruction worldwide.
- Develop a comprehensive ethical theory based on Zubiri's philosophy, capable of addressing the difficult problems facing today's world, at all levels: personal, national, and global.
- Apply Zubiri's general method of digging one level deeper to look for the real foundations and issues in any area, as he did with his noology, to other important realms of human thought.
- Translate all remaining Zubiri works into English (and other modern languages)
- Establish Centers of Zubiri Study in countries outside of Spanish-speaking world, to facilitate the spread of knowledge about Zubiri.

The articles in this issue of the *Xavier Zubiri Review* begin to address many of these challenges; but decades will be required to meet the challenges, and some will continue indefinitely due to the open nature of reality. The *Review* welcomes submissions on these topics (and others) for its next issue; please see the *Call for Papers* at the end of this issue.

Thomas B. Fowler and Nelson Orringer, editors

Zubiri, Lakatos y la crisis gödeliana del fundamento matemático

Guillerma Díaz Muñoz
Centro de Enseñanzas Integradas
Zaragoza, España

Introducción

El Teorema de Incompletitud¹ (1931) ha proporcionado a Gödel² una fama legendaria: es considerado “el descubridor de la verdad matemática más significativa de este siglo”.³ Marca un hito en la historia de la lógica matemática. Examinaremos, en primer lugar, esta contribución gödeliana y su significación en la historia de la lógica y de la matemática.⁴

El alcance filosófico del Teorema de Gödel no ha sido menor. Supone la conmoción de las distintas filosofías de la matemática de finales del siglo XIX y principios del siglo XX: el *logicismo* de Russell, el *formalismo* de Hilbert y el *intuicionismo* de Brouwer. Como dicen Nagel y Newman, “provocó una nueva valoración, todavía en trance de desarrollo, de una extendida filosofía de la matemática y de la filosofía del conocimiento en general”.⁵

La gravedad de la situación es tal que va a *obligar* al filósofo a tomar una nueva posición intelectual. El propio Gödel, como examinaremos, inicia el giro del “apriorismo-idealismo” del Positivismo Lógico al “realismo” de la nueva filosofía de la matemática. En este punto, nuestra contribución consistirá en interpretar y potenciar, desde la perspectiva zubiriana de la inteligencia sentiente, el realismo tanteado de Gödel.

Creemos que la exigencia, planteada por los resultados de Gödel, de una nueva filosofía no-dogmática de la matemática (y del conocimiento, en general) tiene su máximo cumplimiento en dos autores: Lakatos y Zubiri. Sus interpretaciones del Teorema de Gödel —el principio de conservación de la falibilidad o de la sofisticación y la anterioridad de la realidad sobre la ver-

dad, respectivamente— son ejes de sus filosofías de la matemática y del conocimiento. Sus posturas son dos alternativas a la crisis gödeliana del fundamento matemático. Por tanto, su estudio posibilitará un rico debate sobre esta cuestión capital para el filósofo. Nuestra aportación será la lectura del falibilismo lakatosiano desde la perspectiva zubiriana de inteligencia sentiente, que permite presentarlo como un falibilismo concipiente frente al falibilismo sentiente de Zubiri. Argumentaremos que el lakatosiano desemboca en el escepticismo (a pesar de su empeño por evitarlo) mientras que el zubiriano posibilita el conocimiento matemático y su progreso. Este resultado lo arrojará la fundamentación del *regreso al infinito* —piedra de toque del escepticismo— en la *respectividad de lo real*.

Por último, analizaremos lo que denominamos *revolución gödeliana* en la “noología” zubiriana y la inviabilidad de una inteligencia *artificial* y racionalidad *algorítmica*.

El Teorema de Gödel y su significación en la matemática.

El Teorema de Gödel está en el contexto del planteamiento que Hilbert hace de los sistemas formales. El programa formalista de éste tiene la pretensión de formalizar toda la matemática clásica.⁶ Establece como requisitos y problemas fundamentales de un sistema formal matemático la *consistencia*⁷ y la *completitud*.⁸ Los resultados de Gödel resuelven de modo negativo estas dos cuestiones.

En 1931, Gödel da pruebas de sus descubrimientos en el artículo “Sobre sentencias formalmente indecidibles de los

Principia Mathematica y sistemas afines”.⁹ Muestra que no hay ningún sistema formal matemático¹⁰ con un número finito de axiomas que sea completo; por el contrario, hay problemas relativamente simples de la aritmética de números naturales que no pueden ser decididos con sus axiomas y reglas.

Para probarlo, lleva a cabo la aritmetización de la metamatemática partiendo de la asignación biunívoca de números naturales (números de Gödel) a los signos primitivos, sentencias y pruebas.¹¹ De este modo, espera que unas proposiciones metamatemáticas acerca de un sistema formalizado de aritmética puedan ser representadas por proposiciones aritméticas contenidas dentro del propio sistema. Este método le permitió construir una fórmula que afirma su propia indeducibilidad y resulta ser indecidible, con lo cual es verdadera.¹² La sentencia indecidible en el sistema formal de *Principia Mathematica* es decidida mediante consideraciones metamatemáticas. Al ser, pues, la sentencia indecidible y verdadera, los axiomas del sistema formal que incluye la aritmética son incompletos, esto es, no podemos deducir todas las verdades aritméticas de los axiomas.

La incompletitud es esencial en los sistemas formales que incluyan la aritmética, porque aunque se introduzca como axioma aquél que permita derivar la proposición indecidible surgirá otra proposición indecidible, y así sucesivamente. A este resultado se le suele denominar primer teorema de incompletitud.

Una consecuencia de la incompletitud es la relativa a la prueba de consistencia del sistema. En efecto, Gödel muestra que es imposible obtener una prueba finitaria de consistencia (en los términos planteados por los formalistas) para un sistema formal que contenga formalizados todos los modos finitarios de prueba. A través del mismo método, pudo construir otra fórmula aritmética correspondiente a la proposición metamatemática “el cálculo es consistente” y demostrar su indemostrabilidad dentro del cálculo. No hay, pues,

prueba alguna de la consistencia del cálculo que pudiera ser formalizada en el mismo, suponiendo que sea consistente (de lo contrario cualquier fórmula sería deducible). A este resultado se le denomina el segundo teorema de incompletitud¹³.

La repercusión del trabajo de Gödel dentro del área de la fundamentación matemática es difícil de exagerar.¹⁴ Sin embargo, resulta decepcionante —y en primer lugar lo sería para el autor que concentró toda su energía y entusiasmo intelectual en esta área convencido de su relevancia en la totalidad matemática— constatar que su impacto en la práctica de los matemáticos es insignificante. Como dice Hao Wang,

IA [el Teorema de incompletitud de la Aritmética] ha tenido en conjunto poca influencia sobre la práctica matemática. Naturalmente, si (algún sistema formal de) la aritmética hubiera resultado ser completo (y, por ende, decidible), la investigación en teoría de números habría adoptado una forma totalmente distinta.

Su impacto ha sido mayor “sobre las cuestiones conceptuales que tienen que ver con los computadores y la mecanización, cuestiones que son una preocupación central en la tecnología actual”.¹⁵ Sin embargo, esta rama no interesó directamente a Gödel.

Su incidencia en las “escuelas” de filosofía de la matemática: logicismo, formalismo e intuicionismo

El Teorema de Gödel ha pretendido revolucionar la filosofía de la matemática mostrando su inadecuación e insuficiencia para explicar el fundamento de la matemática y comprender su naturaleza. Brevemente aludimos a su impacto en las tres “escuelas” de filosofía de la matemática de finales del s. XIX y principios del s. XX.

a) *El Teorema de Gödel y el logicismo.*

El Teorema de incompletitud significa para el logicismo de Russell y Whitehead el fracaso de su intento de construir un sis-

tema lógico que permita incluir la aritmética. Pone de manifiesto que la verdad matemática es de amplitud mayor que la verdad lógica y, por tanto, la irreductibilidad de la matemática a la lógica. W. y M. Kneale (1961) señalan el desafío del resultado gödeliano a la identificación que hace Russell entre matemática y lógica. Escribe Russell en el último capítulo de su *Introduction to Mathematical Philosophy*:

Si todavía hay quien no admita la identidad de la lógica y la matemática, podemos desafiarle a que nos muestre en qué punto de la cadena de definiciones y deducciones de los *Principia Mathematica* considera que concluye la lógica y comienza la matemática.

Los Kneale comentan:

Desde Gödel, parece razonable responder que la lógica no se extiende más allá de la teoría de la cuantificación. Cuando decimos que la aritmética y, con ella, todos los llamados cálculos funcionales de orden superior, así como todas las versiones de la teoría de conjuntos, son esencialmente incompletos, estamos efectivamente admitiendo que esas teorías envuelven alguna noción, o más de una, de la que no cabe ofrecer una exhaustiva caracterización mediante el establecimiento de una serie de reglas de inferencia: y ésta parece constituir una buena razón para excluirlas del dominio de la lógica.... carecería de objeto afirmar la posibilidad de reducir toda la matemática a la lógica si, al mismo tiempo, hubiera que admitir que la lógica incluye dentro de sí todos y cada uno de los diversos apartados de la matemática".¹⁶

b) El Teorema de Gödel y el formalismo

Respecto al *formalismo* de Hilbert, Gödel demostró *los límites internos de los sistemas formales*.¹⁷ La matemática es inagotable desde cualquier sistema formal: siempre contendrán verdades matemáticas indecidibles. El método axiomático es de

fecundidad limitada. Las afirmaciones aritméticas son irreducibles a las de un sistema formalizado (tanto si sus axiomas son lógicos como si son una sistematización de axiomas lógicos y aritméticos). Como señala Morris Kline,

El fenómeno de la incompletitud constituye un importante defecto porque entonces el sistema formal no es adecuado para demostrar todas las afirmaciones que podrían serlo correctamente (sin contradicción) dentro del sistema.¹⁸

Y explícitamente dice W.V. Quine:

El descubrimiento de Gödel constituyó una sacudida a la concepción clásica. Se suponía que la misma naturaleza de la verdad matemática era su demostrabilidad. Pero no es así.¹⁹

c) El Teorema de Gödel y el intuicionismo

Estos resultados también son decisivos para el *intuicionismo* de Brouwer. Aunque de algún modo ya habían sido vistos por éste —razón por la que se extrañaba de la gran importancia que se les había dado— sin embargo, el mérito de Gödel está en haber construido unas pruebas formales claras para mostrar la existencia concreta de proposiciones indecidibles a partir del sistema formal que incluye la aritmética elemental. Del mismo modo probó que la consistencia no puede demostrarse dentro del sistema. Por tanto,

el trabajo les hizo ver de qué modo el uso apropiado de métodos formales podía llevar a conclusiones precisas que ellos sólo podían ver en parte y de forma imprecisa.²⁰

Gödel y la conmoción de la filosofía de la matemática del Positivismo Lógico.

En la figura de Gödel, el matemático y el filósofo quedan maravillosamente aunados. Por consiguiente, para valorar las consecuencias filosóficas de su Teorema de Incompletitud, hemos de dirigir nuestra mirada, en primer lugar, al Gödel-filósofo,²¹ quien dice:

Es cierto que mi interés por los fundamentos de la matemática surgió a través del contacto con el “Círculo de Viena”, pero las consecuencias filosóficas de mis resultados, lo mismo que los principios heurísticos que llevan a ellos son cualquier cosa menos positivistas o empiristas... He sido un realista conceptual y matemático desde 1925 aproximadamente. Nunca he mantenido la tesis de que la matemática sea sintaxis del lenguaje, sino que por el contrario esta tesis, en cualquiera de sus sentidos razonables, puede ser refutada con mis resultados.²²

Con frecuencia, Gödel es erróneamente considerado miembro del Círculo de Viena.²³ Como él constata, éste es su horizonte filosófico;²⁴ sin embargo, su postura es *no-positivista*.²⁵ Más aún, es consciente de que sus resultados son puntal de la concepción realista de la matemática (como las geometrías no-euclídeas lo fueron de la objetivista y convencional). El Teorema de Incompletitud conmociona la concepción del Positivismo Lógico.²⁶ Brevemente, ésta puede caracterizarse por la defensa de las siguientes tesis:²⁷ la naturaleza logicista de la matemática, esto es, la reducción de la matemática a la lógica; la identificación de la verdad matemática con la demostrabilidad, y la existencia matemática con la consistencia lógica; el carácter tautológico —*a priori y vacío* de contenido factual— de sus proposiciones; y, en definitiva, la tesis de que *la matemática es “sintaxis” del lenguaje*: sólo nos ilustra la manera como utilizar ciertos signos o símbolos y de sus implicaciones y posibilidades. Gödel se opone a esta concepción que defienden sus maestros, Hahn, Schlick y Carnap, y afirma que *el formalismo, nominalismo e instrumentalismo son insatisfactorios como interpretación de las matemáticas*. La matemática es, para él, ciencia de “entes” reales.²⁸ Refiriéndose a los objetos de la teoría de conjuntos transfinita dice que, aunque no pertenecen al mundo físico e incluso su papel en la

física actual es escaso, tienen alguna realidad.

...a pesar de su lejanía de la experiencia sensible, tenemos algo parecido a una percepción de los objetos de la teoría de conjuntos, como se puede ver por el hecho de que *los axiomas mismos nos fuerzan a aceptarlos como verdaderos*. No veo ninguna razón por la cual debemos tener menos confianza en este tipo de percepción, es decir, en la intuición matemática, que en la percepción sensible, que nos induce a construir teorías físicas y a esperar que futuras percepciones sensibles concuerden con ellas y, además, a creer que cuestiones no decidibles por el momento tengan significado y puedan ser decididas en el futuro.²⁹

Ciertos axiomas, no deducidos dentro del sistema, *se nos imponen con la fuerza de tener que admitirlos* como verdaderos. Podemos decir que su verdad nos tiene poseídos. Que esto sea así, sólo se explica si admitimos, como hace Gödel, *algún tipo de realidad* en las verdades matemáticas, frente al Positivismo Lógico.

Pero, ¿está defendiendo Gödel un realismo platónico de los entes matemáticos? Él reconoce la influencia de Platón; sin embargo, a nuestro modo de ver, no se identifican ambas posturas. Para Platón la intuición racional da de modo inmediato el objeto matemático (aunque pasemos de unos a otros de modo discursivo); no tenemos que *formarlo*. Mientras que para Gödel la intuición no da el *contenido* matemático de la intuición, sino *algo* que permite elaborarlo. Tienen suma importancia para constatarlo las siguientes palabras de este suplemento de 1963:

Debería observarse que la intuición matemática no tiene que ser concebida como una facultad que proporcione un conocimiento inmediato de los objetos que le conciernen. Parece más bien que, como en el caso de la experiencia física, *formamos* también nuestros conceptos de estos objetos a

partir de algo más que es inmediatamente dado. Sólo que este algo más *no* es aquí, o no principalmente, la sensación. Que además de las sensaciones hay algo real e inmediatamente dado se sigue (independientemente de las matemáticas) del hecho de que incluso nuestros conceptos referentes a los objetos físicos contienen constituyentes cualitativamente diferentes de las sensaciones o meras combinaciones de las sensaciones.³⁰

Este “más” que subyace a las matemáticas es donación de la realidad objetiva, pero de un modo distinto a la de las sensaciones,

Lo “dado” que subyace a las matemáticas... pueden representar más bien un aspecto de realidad objetiva, pero, en oposición a las sensaciones, su presencia en nosotros puede deberse a otro tipo de relación entre la realidad y nosotros mismos.³¹

Desde la perspectiva zubiriana, adelantamos que la concepción del realismo matemático de Gödel es *concipiente* y no *sentiente*. Parte de la dualidad entre sentidos e inteligencia. De ahí que esta explicación conceptiva de la naturaleza realista de la matemática resulta, a la luz de inteligencia sentiente, un balbuceo del realismo zubiriano. Éste queda explícito si sustituimos las expresiones de Gödel por las de Zubiri: “intuición” por “aprehensión primordial de realidad”; “algo más que es inmediatamente dado” por “formalidad de realidad”; “sensaciones” por “contenido de realidad”.

La inteligencia sentiente aprehende por la potencia del sentir un componente *específico*, el contenido o cualidades sensibles, y por la potencia de la inteligencia un componente *inespecífico*, la formalidad de realidad. La unidad de inteligencia sentiente ofrece la unidad de la realidad en su contenido y formalidad. La *formación de nuestros conceptos* de los objetos matemáticos es, desde la inteligencia sentiente, construcción sentiente del contenido de la

realidad “según conceptos”.

El *giro gödeliano*, que acabamos de examinar, permite hablar de una filosofía de la matemática antes de Gödel y otra después de él. A continuación examinamos dos alternativas post-gödelianas al Positivismo Lógico: Lakatos y Zubiri.

Dos alternativas post-gödelianas al Positivismo Lógico en filosofía de la matemática

El Teorema de incompletitud abre una crisis del fundamento matemático que pone en grave peligro la noción de verdad matemática. El dogmatismo matemático resulta inviable: no hay un conocimiento adecuado y completo de la matemática. Ahora bien, ¿cómo evitar el escepticismo? Esta es la cuestión que nos ocupa en las filosofías de la matemática de Lakatos y de Zubiri.

1. Falibilismo crítico de Lakatos

Lakatos señala que el problema de los fundamentos del conocimiento matemático de finales del s. XIX y principios del s. XX es un capítulo del problema del fundamento del conocimiento en general³²; por consiguiente, es a su luz donde debe examinarse. Las dos posturas dadas al problema del conocimiento son: 1. el dogmatismo que defiende la posibilidad del conocimiento y cuya tarea consiste en encontrar un *fundamento “infalible”* sobre el cual construir con certeza todas las verdades; 2. el escepticismo que considera imposible el conocimiento porque no puede evitarse el *regreso al infinito*.

De estas dos posturas, el escepticismo ha ido ganando terreno en las ciencias empíricas; sin embargo, no ha podido penetrar en el área de la matemática, que permanece como baluarte del dogmatismo. Después de cualquier crisis de fundamentos surgen nuevas “escuelas” que restauran la certeza matemática. Las filosofías logicista y formalista de las matemáticas, dice Lakatos, constituyen los últimos eslabones “de la larga cadena de filosofías dogmáticas de las matemáticas”. He aquí el *reto lakatosiano: poner fin al re-*

fugio matemático del dogmatismo.

Las matemáticas han constituido la orgullosa fortaleza del dogmatismo. Siempre que el dogmatismo matemático de la época entraba en ‘crisis’, una nueva versión suministraba de nuevo genuino rigor y fundamentos últimos, restaurando con ello la imagen autoritaria, infalible e irrefutable de las matemáticas...La mayoría de los escépticos se rindieron ante el carácter inexpugnable de este reducto de epistemología dogmática. Ya es hora de lanzarle un reto.³³

El Teorema de Gödel es precisamente la lanza de Lakatos contra el dogmatismo matemático. Significa el fracaso del *ideal leibniziano de infalibilidad* de la matemática,³⁴ continuado en la doble dirección *logicista* (Frege y Russell) y *formalista* (Hilbert). Pero, ¿necesariamente tenemos que adoptar el escepticismo que se detiene en la duda permanente? Lakatos trata de evitarlo desde una postura mucho más modesta que la certeza, la *falibilidad*.

Lakatos sigue el *falibilismo crítico* de Popper en la ciencia.

El falibilismo crítico de Popper toma en serio el regreso infinito en las pruebas y definiciones; no se hace ilusiones acerca de su “detención”; acepta la crítica escéptica de toda inyección de verdad infalible. En su planteamiento no hay fundamentos del conocimiento, ni en la cúspide ni en la base de las teorías, pero puede haber inyecciones de verdad tentativas e inyecciones de significado tentativas en cualquier punto.³⁵

Pero, a diferencia de Popper, se propone aplicarlo a la matemática:

Pero albergo sentimientos muy duros contra la teoría lingüística y convencionalista de Popper sobre la matemática y la lógica... Y, en consecuencia, soy falibilista, no sólo en ciencia, sino también en matemáticas y lógica.³⁶

1.1 Teorema de Gödel: Principio de conservación de la falibilidad o sofisticación

El Teorema de Gödel tiene una honda repercusión en la génesis de la filosofía de la matemática de Lakatos, el *falibilismo crítico*, y, por otra parte, como veremos que ocurre también en Zubiri, su pensamiento arroja nueva luz sobre la interpretación de dicho teorema. Dice Lakatos:

“En realidad, el primer teorema de Gödel constituye un principio de conservación de la sofisticación, o un principio de conservación de la falibilidad”³⁷

El teorema de Gödel significa, pues, el triunfo en la matemática de la *sofisticación falible* frente a la *trivialidad infalible*. Aclarados a continuación a qué programa aplica Lakatos la trivialidad infalible y cómo a partir de los resultados del Teorema de Gödel se propaga la sofisticación y la falibilidad matemática.

Según el nivel en el que se inyecta el valor-de-verdad y el significado de los términos, las teorías pueden ser, según Lakatos, euclídeas y empiristas. Mientras que el *Programa Euclídeo* los pone en la cúspide, el *Programa empirista*³⁸ los pone en la base. De estos dos, al primero lo denomina *Programa de trivialización* del conocimiento, en cuanto que las teorías están formadas por axiomas *infalibles* que constan de términos primitivos *perfectamente conocidos*, y el tipo de prueba que emplea para demostrar los teoremas garantiza la verdad y la transmite de arriba-abajo.

Puesto que el *Programa Euclídeo* implica que todo conocimiento puede deducirse de una conjunción de proposiciones trivialmente verdaderas que constan sólo de términos cargados de significado trivial, lo llamaré el *Programa de la Trivialización del Conocimiento*.³⁹

Dos tipos de *Programas Euclídeos* o de *Programas de la Trivialización del Conocimiento* son: el programa “logicista” y el

programa “formalista” de la matemática. Su fin es fundamentar la matemática frente a la crítica escéptica. La pretensión de verdad infalible, o certeza absoluta, la realizan a costa de la trivialización del contenido. Ahora bien, este intento choca con el Teorema de Gödel, que pone de manifiesto, según Lakatos, que el *regreso al infinito* en pruebas y definiciones no puede detenerse; ello obliga a logicistas y formalistas a admitir la sofisticación y falibilidad del conocimiento.

a) *Regreso al infinito* y el *logicismo* de Russell.

Lakatos constata el giro dado por Russell desde el dogmatismo a su desconcierto posterior,⁴⁰ que le lleva a abandonar el euclideanismo y a decir: “la espléndida certeza que yo siempre había esperado encontrar en la matemática se había perdido en un laberinto desconcertante...”.⁴¹ Pero no ha sacado todas sus consecuencias del abandono del euclideanismo, a saber,

El regreso al infinito en las pruebas y definiciones de la matemática no se puede detener con una lógica euclídea. La lógica tal vez explique la matemática, pero no puede *probarla*. La matemática conduce a una especulación sofisticada que es cualquier cosa menos algo trivialmente verdadero...⁴²

Por consiguiente, según Lakatos, la pretendida *trivialización lógica* de las matemáticas degeneró en un *sistema sofisticado*.

La teoría lógica de la matemática constituye una especulación estimulante y sofisticada, como cualquiera otra teoría científica. Constituye una teoría empirista, y en consecuencia si no se muestra que es falsa, permanecerá conjetural para siempre.⁴³

b) *Regreso al infinito* y la *meta-matemática* de Hilbert.

Igual que en el logicismo, la pretensión de certeza absoluta de la meta-matemática, dice Lakatos, choca con los resultados de Gödel, que llevan a admitir la sofisticación y la falibilidad de la mate-

mática.

El *segundo teorema* de Gödel supuso un golpe decisivo para esta confianza en una meta-matemática euclídea. El regreso al infinito de las pruebas no desaparece en una meta-teoría ‘finitista’ trivial: Las pruebas de consistencia han de poseer la suficiente complejidad como para hacer dudable la consistencia de la teoría en la que tales pruebas se llevan a cabo, y por tanto están condenadas a ser falibles.⁴⁴

El primer teorema de Gödel es otra manera de mostrar que la meta-matemática no detiene el regreso al infinito en las pruebas. La formalización que incluye la aritmética “está irreparablemente enferma”, porque siempre hallaremos modelos no pretendidos, esencialmente diferentes al pretendido, tal que en unos se mostrará una fórmula y en otros la contraria, con lo cual siempre habrá verdades aritméticas indecidibles en el sistema formal. La verdad y el resultado de una prueba no son, pues, equivalentes. Esto supone el final del ‘formalismo’ hilbertiano, que creía haber proporcionado un concepto claro de prueba en matemática. Los post-hilbertianos con sus meta-teorías enriquecidas vienen a confirmar la sofisticación y falibilidad.

En conclusión, el Teorema de incompletitud —en manos de Lakatos— es la afirmación del regreso al infinito (que implica la falibilidad y sofisticación). ¿En qué punto nos sitúa frente al dogmatismo y al escepticismo? ¿Qué repercusión tiene para la fundamentación de la matemática?

Respecto al dogmatismo, logra la victoria ante el reto que inicialmente se había planteado Lakatos: *acabar con el refugio matemático del dogmatismo* y, en concreto, de sus dos últimas fortalezas, el logicismo de Russell y el formalismo de Hilbert. Pone fin al sueño euclídeo-cartesiano de la trivialización del conocimiento no sólo en la ciencia, sino también en lógica y en matemática. Nunca llegaremos a tener un conocimiento completo ni último en la ma-

temática. ¡Cuánto ha costado este triunfo! Sin embargo, ¿no conduce a la derrota esceptica? Responde Lakatos:

Pero ello no lleva necesariamente al escepticismo matemático: sólo obliga admitir la falibilidad de una especulación audaz.⁴⁵

Su propósito es mostrar que la matemática es *conjetural*, pero sin que signifique necesariamente abandonar la razón por completo. La matemática no puede seguir sosteniendo su *certeza* pareja a la *trivialidad* de su contenido, como ha pretendido el Positivismo Lógico, sino que consiste en *conjeturas audaces y profundas*, a costa de su *falibilidad*. El *regreso al infinito* matemático imposibilita la fundamentación de la matemática (conclusión no compartida por Zubiri, como veremos). Lakatos sustituye esta tarea fundamentalista por el problema del *avance* del conocimiento. Pero ¿Cómo sabemos que avanzamos? Afirma: “lo conjeturamos”.⁴⁶

A la luz de la filosofía de Zubiri, podemos ver que Lakatos tiene una noción “concipiente” de fundamento: éste es principio lógico o intuición evidente. Zubiri dará una nueva noción que permite una salida distinta a la que plantea Lakatos con los siguientes interrogantes:

Pero ¿Por qué empeñarse en pruebas ‘últimas’ y autoridades ‘decisivas’? ¿Por qué buscar fundamentos, si se acepta que son subjetivos? ¿Por qué no admitir honestamente la falibilidad matemática, e intentar defender la dignidad del conocimiento falible contra el escepticismo cínico, en lugar de hacernos la ilusión de que podremos reparar, hasta que no se note, el último rasgón del tejido de nuestras intuiciones ‘últimas’?⁴⁷

1.2 Giro matemático del ideal euclídeo al ideal empírico

Lakatos considera que el Teorema de Gödel contribuye, junto a la conservación de la sofisticación falible, al giro revolucionario de la concepción racionalista de la

matemática al *renacimiento del empirismo en la reciente filosofía de la matemática*.⁴⁸ Éste no es un hecho aislado, sino que se da en numerosos filósofos de la matemática.⁴⁹ Por tanto, queda invalidada la *demarcación* logicista de las ciencias sostenida por el Positivismo Lógico entre las ciencias naturales —*a posteriori, empíricas y fallibles*— y la matemática —*a priori, tautológica e infalible*.⁵⁰ En la Tabla 1, vemos esquemáticamente el giro en matemática del ideal euclídeo al ideal cuasi-empírico, al que contribuye poderosamente el Teorema de Gödel.

2. Realismo constructivo de Zubiri

La tarea de fundamentar la matemática le viene impuesta a Zubiri por su situación intelectual, la crisis gödeliana de los fundamentos matemáticos tal y como los conciben el formalismo, el logicismo y el intuicionismo. Afirma que “los problemas filosóficos nacen de la necesidad de fundamentar la ciencia objetiva y de interpretar sus resultados”;⁵¹ de ahí el interés filosófico de la ciencia, y de modo específico de la matemática.⁵² Por ello, pensamos que los problemas filosóficos zubirianos de la intelección y de la realidad se forjan, al menos en gran parte, ante la necesidad de fundamentar la Matemática y de interpretar los resultados del Teorema de Gödel.

El choque de las tres “escuelas” de filosofía de la matemática: intuicionismo, formalismo y logicismo, con el Teorema de Incompletitud significa, en el fondo, la conmoción de la noción de inteligencia de la que parten, a saber, de la inteligencia sensible o inteligencia concipiente.⁵³ La solución a la crisis gödeliana del fundamento matemático lleva a Zubiri a debatirse con el legado del pasado y a alumbrar la nueva noción de *inteligencia sentiente*,⁵⁴ cuyo acto único es *impresión de realidad*. La tesis zubiriana clave es que “la inteligencia concipiente está constitutivamente fundada en la inteligencia sentiente”.⁵⁵ En la perspectiva de inteligencia sentiente hay que apoyarse, según él, para toda consideración filosófica.

| Ideal euclídeo | Ideal cuasi-empírico |
|--|--|
| <p>Busca verdades <i>auto-evidentes</i>.</p> <p>La lógica <i>infallibilista</i> del descubrimiento es instrumento de <i>prueba</i>. El método es la <i>deducción</i>—prueba demostrativa— de teoremas a partir de axiomas, lemas o definiciones.</p> <p>El resultado es el desarrollo <i>continuo y acumulativo</i> de verdades eternas.</p> | <p>Busca “hipótesis imaginativas y audaces con una gran potencia explicativa y heurística”. Es siempre conjetural.</p> <p>La lógica <i>fallibilista</i> del descubrimiento es instrumento de <i>crítica</i>. El patrón dialéctico es: <i>conjeturas, pruebas y refutaciones</i>.⁵⁶</p> <p>El resultado es la lucha de teorías <i>competitivas, la Revolución permanente y Proliferación</i> de teorías.</p> |

Tabla 1. Comparación del ideal euclídeo y el ideal cuasi-empírico de la matemático

El realismo constructivo no nace como una escuela añadida a las anteriores en su intento de fundamentar la matemática, sino que tiene la pretensión de fundamentar y vertebrar las otras escuelas. Todo lo matemático, dice Zubiri, es una construcción de inteligencia sentiente.⁵⁷ La construcción *sentiente*, a diferencia de la construcción *conceptiva*, no es una forma de *conceptualización* sino de *realización*, llevada a cabo sentientemente. Se trata de realizar un contenido creado “según conceptos” en la formalidad de realidad dada en inteligencia sentiente. Sólo sintiendo, en primer lugar, lo matemático podemos construir la matemática.⁵⁸

El *intuicionismo* y el *axiomatismo formalista* tienen en común que son construcciones “conceptivas” de la matemática y, por tanto, insuficientes como fundamentación de la misma; ambas precisan ser incardinadas en un fundamento común, la inteligencia sentiente. Se contraponen desde el punto de vista del contenido, pero no desde la formalidad de realidad. Tanto la construcción de Gödel-Cohen como la de Brouwer requieren una fundamentación.

Sin esta construcción y postulación radical y primaria serían imposibles tanto los axiomas de Zermelo-

Fraenkel y los conjuntos de Cohen como el intuicionismo de Brouwer.⁵⁹

2.1. Teorema de Gödel.

2.1.1 Anterioridad de la realidad sobre la verdad.

Zubiri considera insuficiente la interpretación “usual” del Teorema de Gödel como *limitación de los sistemas formales*; porque, a nuestro modo de ver, es una interpretación “lógica” o “concipiente”, vía que dicho descubrimiento conmociona. Zubiri, desde su concepción de inteligencia sentiente, da una interpretación más adecuada.

I. *Primer Teorema* de Gödel: los *Principia* u otro sistema que permita desarrollar la aritmética es esencialmente incompleto.⁶⁰

Este Teorema significa que los postulados no son enunciados lógicos, sino contenidos de realidad.⁶¹ Se postula, pues, contenido de realidad, no verdad. De este modo, se pone de manifiesto la *anterioridad de la realidad matemática sobre su verdad*. La realidad da su verdad. Es el alegato de realismo frente a todo idealismo. Así, pues, el objeto matemático no resulta de una construcción “conceptiva” o acto de “ideación”, sino de una realización

“según conceptos” en “la” realidad física. Si descubrimos nuevas propiedades no postuladas en el sistema, esto es, verdades no deducibles del sistema de axiomas, es porque la realidad tiene un carácter abierto, respectivo y es “más” que cualquier conjunto de notas determinado:

El objeto real postuladamente realizado según conceptos tiene, por estar realizado, más notas o propiedades que las definidas en su postulación. Por esto y sólo por esto es por lo que plantea problemas que pueden no ser resolubles con el sistema finito de axiomas y postulados que han definido su realización. Lo construido en “la” realidad es, por estar realizado, algo más que lo postulado al realizarlo. Es a mi modo de ver el alcance del teorema de Gödel.⁶²

II. *Segundo teorema de Gödel.* Zubiri lo recoge y saca sus implicaciones filosóficas.

La verdad es que jamás podrá demostrarse positivamente la no contradicción de un verdadero sistema de notas o conceptos objetivos, ni tan siquiera en el dominio de la matemática (teorema de Gödel).⁶³

¿Cuál es el alcance de esta no-contradicción? Constituye un límite, pero no funda una entidad positiva. No es lo mismo hablar de “incontradicción” referida a *conceptos objetivos* que a *realidad física*. Y en la matemática, según hemos visto en la interpretación zubiriana del teorema de incompletitud, no se trata de conceptos objetivos sino de realidad *postulada*. Y esto es esencial.

La unidad real no es simple contradicción, sino *solidaridad física*, esto es, versión de cada nota al “estar desde sí misma” determinada a formar unidad con las demás”. Las notas son nota-*de* las demás. Hay una “vinculación física como momento intrínseco de la realidad física de cada nota”. No se trata, pues, de *posibilidad objetiva* sino de *posibilidad física* del sistema de axiomas o postulados.⁶⁴ Esto sería una sutileza si la naturaleza de la

matemática fuera lógica, porque la mera posibilidad lógica sería posibilidad matemática. Por el contrario, la realidad del objeto de la matemática muestra que su posibilidad física no es mera posibilidad lógica.⁶⁵

Ciertamente, lo contradictorio no podrá realizarse jamás. Pero ¿Cuándo es algo contradictorio? El principio de contradicción —que afirma que jamás pueden realizarse en la misma cosa y aspecto dos notas contradictorias— es verdadero y evidente. Ahora bien, con seguridad sólo lo podemos aplicar “en el orden de lo formalmente concebido en cuanto tal”:

Si lo trasladamos del orden de la objetividad al orden de la realidad, es decir, a las cosas en que los conceptos objetivos están realizados según su propia razón formal, la cuestión cambia de aspecto. Porque la condición para que se aplique el principio de contradicción es que se trata de una cosa que no sea sino lo que formalmente contienen las notas objetivamente concebidas. Y aquí empiezan las dificultades. Porque esta condición, ¿es ella misma posible? No lo creo.⁶⁶

Gödel muestra que el programa de Hilbert de probar que la matemática carece de contradicción es inviable por las dificultades con que se encuentra. Un grave problema para la aplicación del principio de no-contradicción a la matemática es que el objeto matemático no es “ser posible” sino “realidad postulada”, inagotable desde el punto de vista del contenido. En efecto, *por estar realizados los postulados y definiciones, tienen más propiedades que las notas objetivamente concebidas*; no sólo las implicadas, sino también todas las propiedades “com-plicadas”, “co-puestas”, por el mero hecho de haber sido puestas o realizadas las primeras. El contenido que expresan los postulados matemáticos al realizarse se abre al “más” en que consiste la realidad.

“La realización, sea en el orden físico o en el objetual, es en cuanto tal, raíz de

otras propiedades. En tal caso no es que no sea verdadero para esas cosas el principio de contradicción, sino que *su aplicación resulta problemática y vidriosa*, dado que el sujeto al que se aplica es complejo y la pureza formal del concepto puede sufrir limaduras importantes”.⁶⁷

Otra dificultad estriba en que la aplicación del principio de contradicción requiere acotar la realidad, lo cual es artificioso porque la realidad está toda ella conectada. La *comunicación* o *extensidad* es, en efecto, un carácter trascendental de la realidad. El dato primario es la unidad de la *respectividad* de la realidad en cuanto tal, esto es, el *mundo*. Así, pues, para la aplicación adecuada del principio de “contradicción” tendría que estar presente “la totalidad de la realidad en su integridad”, como sujeto de atribución del logos. Pero este logos no se da, en ningún caso, en el ser humano.

De ahí que muchas cosas que perti-nazmente han podido parecer contradic-torias, no lo sean en realidad y re-cíprocamente; no porque no sea ver-dad el principio de contradicción, sino porque *la realidad no realiza el su-puesto de la “dicción”, a saber, con-ten-er sujetos desconectados*.⁶⁸

No puede identificarse la *existencia* de “entes” matemáticos con su mero *concepto incontradictorio*, porque son insalvables las dificultades de lograr el supuesto en el que se apoya el principio de no-contradicción.⁶⁹ Los conceptos lógicos, frente a toda concepción racionalista, no son fundamentos de las realidades matemáticas. *Éstas son posible por un momento esencial físico de ellas, no por la consistencia de un sistema formal*. Se han invertido los términos: no es lo posible fundamento de lo real, sino lo real fundamento de lo posible. La realidad matemática es *anterior* a la lógica mate-mática. La no-contradicción es primaria-mente un carácter de la *realidad dada*, y no necesidad de un *concepto*. Zubiri quiere disipar el equívoco de aplicar la necesidad

lógica como un *a priori* a las afirmaciones sobre la realidad. Por el contrario, *la reali-dad es incontradictoria* y nos fuerza a res-petar este carácter suyo en toda afirma-ción o realización de una simple aprehen-sión en ella. El ámbito del principio de contradicción está en la afirmación *en cuanto afirmado*, no en el acto de la afir-mación.⁷⁰

2.1.2 Toda verdad matemática es *apro-ximación aspectual*

El teorema de Gödel significa que la verdad matemática es conforme, pero no adecuada a la realidad matemática; es me-ra aproximación a la realidad “postula-da”.⁷¹ Zubiri sale al paso de la objeción de que la matemática enuncia proposiciones exactas de la realidad matemática, aclara-ndo que no quiere decir que sean ade-cuadas, sino que su aproximación es dis-tinta de la inexactitud.⁷² La cuestión es si las propiedades rigurosamente conformes a la cosa recubren adecuadamente aquello a que se refieren, por ejemplo, a un núme-ro o a una figura.

Todo objeto matemático se define y postula no aisladamente, sino en relación con el conjunto entero a que pertenece. En este sentido, “cada cosa [ente matemática] no es sino un ‘aspecto’ de esta totalidad, es una realización aspectual de lo definido y postulado... Sólo de este carácter aspectual recibe su realidad cada “cosa” matemática”.⁷³ Si el *todo* sólo fuera el conjunto de las partes postuladas y defini-das, éstas serían conocidas en cuanto as-pectos de forma adecuada. Pero, según el Teorema de Incompletitud, lo postulado y definido por ser contenido de realidad, siempre tiene *más* caracteres que los me-ramente postulados y definidos. La con-clusión que saca Zubiri es que “entonces, la intelección adecuada de cada cosa en ese todo se deja, en cada paso, fuera de lo definido y postulado, propiedades a las que no alcanza el movimiento intelectual”.⁷⁴

Cada conformidad es una inexorable aproximación a una adecuación. De ahí que haya en la matemática aproximación de aspectualidad. En la concepción logi-

cista y formalista de la matemática no hay esta distinción entre conformidad y adecuación, porque el objeto matemático es idéntico al objeto lógico. Por ello, el teorema de Gödel pone de relieve: primero, la “realidad” postulada de lo matemático y, segundo, el carácter de aproximación aspectual de la verdad matemática. Transcribimos el texto de Zubiri que refleja lúcidamente la potencia filosófica del Teorema de Gödel, barruntada por otros autores:

Si la matemática no fuera más que un sistema de teoremas y demostraciones lógicamente encadenadas, la distinción entre conformidad y adecuación no pasaría de ser una sutileza conceptual. Pero la matemática no es eso; es la intelección de realidades matemáticas, dotadas de estructura propia. Por eso es por lo que a mi modo de ver *el teorema de Gödel no sólo remite a la “realidad” postulada sino que muestra que respecto de ella toda verdad matemática es una aproximación aspectual*, porque aquella realidad tiene una “estructura” propia translógica.⁷⁵

2.2 Interpretación objetivista ideal ‘versus’ interpretación realista de la matemática.

En la filosofía de la matemática de Zubiri hay dos etapas: la primera objetivista-ideal y la segunda realista. Esta evolución filosófica es paralela al desarrollo de la matemática.

En su tesis doctoral (1921),⁷⁶ Zubiri adopta la postura *objetivista ideal* de la matemática.⁷⁷

Las ciencias ideales son perfectamente autónomas; no implican la existencia de su objeto como su esencia específica. Por esto todas estas ciencias son absolutamente ciertas con evidencia apodíctica y se construyen con arreglo al método a priori. Tal es el caso de las Matemáticas, de la lógica, de la Filosofía de los valores, etc.⁷⁸

El Teorema de Incompletitud (1931)

conmociona esta concepción, y a partir de su interpretación, Zubiri elabora una filosofía realista de la matemática. En clara oposición a su concepción anterior, dice Zubiri en *Inteligencia y razón*

Es usual llamar al objeto de la matemática ‘objeto ideal’. Pero no hay objetos ideales; *los objetos de la matemática son ‘objetos reales’*.⁷⁹

Los objetos de la matemática son tan reales como las cosas “físicas”. La formalidad de realidad, por ejemplo, de “un espacio” es idéntica a la de “esta hoja”; sólo difieren en su contenido y modo de realidad, en el primer caso postulado y en el segundo dado inmediatamente. El ámbito trascendental de la realidad aprehendida posibilita la postulación de un contenido “según conceptos”. Por tanto, el objeto matemático es realidad postulada.

La realidad de los objetos matemáticos es el “más”, ese mismo “más” de toda cosa real en y por sí misma y precisamente por ser un “más” es por lo que se presta a tener un libre contenido por postulación.⁸⁰

Y respecto al método matemático, Zubiri abandona su anterior identificación con la deducción lógica.

No basta con deducciones rigurosas sino que es menester “hacer” la deducción operando, transformando, construyendo, etc. “en la realidad matemática”. Sólo esto es método matemático; no lo es la deducción lógica. Por tanto la deducción por sí misma no es método sino estructura lógica, y además no es método de lo matemático.⁸¹

Y respecto de la verdad matemática, abandona su “apriorismo”, para acentuar su dependencia de la realidad dada “en y por postulados”.

Las verdades matemáticas son ciertamente necesarias, pero su necesidad pende de postulados, por tanto de realidad dada en y por postulados. En

última instancia, las verdades matemáticas están ancladas en algo dado. Y por esto, podrían ser perfectamente de otra manera. Los postulados están, en efecto, libremente elegidos. Me bastaría con cambiar los postulados y

la verdad matemática sería otra.⁸²

En la Tabla 2 contraponemos esquemáticamente las concepciones de la matemática pre-gödeliana (objetivista-ideal) y post-gödeliana (realista) de Zubiri.

| Concepción objetivista de la matemática antes de Gödel | Concepción realista de la matemática después de Gödel. |
|---|---|
| Objetos ideales. ⁸³ | Objetos reales. ⁸⁴ |
| Existencia ideal. | Existencia real postulada. ⁸⁵ |
| Método: razonamiento deductivo. | Modo de experiencia ⁸⁶ : com-probación ⁸⁷ física de realidad. |
| Es vía en la verdad. | Es vía en la realidad postulada. |
| Es enunciación lógica de nuevas proposiciones. | Es actualización de lo real matemático que respeta la estructura lógica del matemático y descubre nuevas direcciones de marcha in-telectiva en la realidad. |
| Son verdades de razón <i>a priori</i> . Se identifican con demostrabilidad. Se fundan en contenidos objetivos de los conceptos. | No son verdad de razón ⁸⁸ , sino verdad de realidad cósmica del campo de la realidad. <i>Se fundan en realidad dada.</i> ⁸⁹ |
| La historia es acumulación de verdades apodícticas obtenidas demostrativamente. | Es <i>tanteo</i> progresivo de la verificación: <i>marcha hacia una verificación en lontananza.</i> |
| Adecuación y completitud. | <i>Parcial inadecuación</i> e incompletitud. |

Tabla 2. Concepciones objetivista y realista de la matemática

3. Valoración crítica: *respectividad de lo real y regreso infinito.*

Lakatos, como hemos visto, considera que el teorema de Gödel significa que el regreso al infinito en matemáticas (como en el resto de las ciencias) no puede detenerse —de ahí que no haya fundamentos infalibles de la matemática. Ahora bien, ¿a qué se debe? Dado que ésta es la piedra de toque para decidir el problema del conoci-

miento, requiere un tratamiento mayor que el de Lakatos. En Zubiri no aparece explícitamente esta cuestión, pero hay elementos que permiten su análisis.

Podríamos aventurar que Zubiri formula en metafísica un teorema equivalente al de Incompletitud de Gödel en la matemática; lo denominamos *Principio de extensidad de lo real*.⁹⁰ Puede formularse del siguiente modo: *Ningún sistema de notas*

del contenido de una cosa real agota su realidad, sino que ésta, por su apertura respectiva a todo lo real, es “más” que su contenido específico. A la unidad de la respectividad de la realidad en cuanto tal la denomina Zubiri “mundo”. Pues bien, la *respectividad* de la realidad es la clave de la *remisión infinita* de la realidad actualizada. Cada nota remite a otra y “jamás sabremos la amplitud de esta remisión”.⁹¹

La remisión, en efecto, se funda ante todo en la respectividad constitutiva de lo real en cuanto real, esto es, se funda en que lo real es constitutivamente mundanal.⁹²

La *regresión infinita* del conocimiento no se debe a la mera limitación de nuestro entendimiento, sino que se funda en la respectividad o remisión infinita de la realidad actualizada. En efecto, la apertura absoluta de la formalidad de realidad origina la inadecuación del conocimiento.

Zubiri, como Lakatos, no tienen por objeto del conocimiento matemático la trivialidad, sino la profundidad. Ahora bien, no es lo mismo profundidad y ultimidad, pues mientras que la primera es posible, la segunda no. El conocimiento matemático, frente a todo dogmatismo, resulta siempre un problema abierto.

La profundidad tiene grados; y esta gradación va hasta el infinito. La profundidad tiene hondura insondable. Conocer algo en profundidad no es conocerlo ya en su realidad última. Más aún, la intelección en profundidad es un hecho; pero el acceso a la ultimidad es constitutivamente un problema siempre abierto hasta el infinito.⁹³

La provisionalidad del conocimiento, dice Zubiri, es *parcial inadecuación*. La *adecuación* es un límite en el infinito. Un conocimiento sería adecuado si tuviéramos presente la totalidad de la realidad, lo cual es imposible por su carácter respectivo. La verdad matemática es aproximación aspectual a la realidad postulada. La inteligencia sentiente se mueve siempre en rea-

lidad respectiva a través de *tanteos*. La inagotabilidad de la matemática es, pues, un capítulo de la del conocimiento en general, debido a la inagotabilidad de la realidad dada en impresión *sentiente*.

La realidad es abierta en cuanto realidad, porque su apertura no es sino su constitutiva respectividad. La tarea de la razón es indefinida no sólo en el sentido de que jamás agotará lo que en concreto se propone inteligir, sino que es indefinida ante todo y sobre todo porque lo inteligido mismo, a saber, lo real en cuanto real, es formal y constitutivamente abierto, y por tanto jamás clausurado. En este ámbito abierto, en este mundo, es en el que acontece la búsqueda intelectual de la razón: es búsqueda en la realidad.⁹⁴

Lakatos y Zubiri ofrecen un nuevo modelo de razón, irreductible a cualquier mecanismo electrónico, que va *tanteando* la realidad profunda entre los dos umbrales cognitivos: dogmatismo y escepticismo. El regreso al infinito, implicado por el Teorema de Gödel, los aleja del dogmatismo matemático, y en general. Pero ¿del escepticismo?

Si aceptamos que *falible* significa conocimiento “penúltimo”, y crítica acicate de mayor profundidad en la construcción del contenido, es posible compatibilizar el falibilismo y el rechazo del escepticismo; pero si falible es *duda* permanente, ¿cómo es posible evitar el escepticismo? Sin nada dado de modo inmediato a la razón para apoyarse en la marcha o aventura cognoscitiva, ¿cómo construir el contenido sin que sea una quimera? ¿No sería tan imposible como el volar en el vacío?, ¿Se podría pensar sin un principio que activara a la inteligencia, es decir, sin estar ya en el *ámbito de la realidad* y en el *ámbito de la verdad*? La falibilidad del conocimiento si nos atenemos exclusivamente al contenido de realidad nos conduce a un escepticismo. ¿No es el falibilismo lakatosiano un falibilismo concipiente?

Zubiri creemos que fundamenta, desde la inteligencia sentiente, el falibilismo

lakatosiano para salvarlo del escepticismo; y lo hace sin aproximarse ni remotamente al dogmatismo, pues la razón es búsqueda incesante. En efecto, la firmeza de la marcha intelectual está dada por el carácter sentiente de la razón. La formalidad de realidad es un dato dado sentientemente, que lanza hacia lo real en “la” realidad, y en ello radica toda la provisionalidad del conocimiento.

El fundamento de la matemática, según Zubiri, no es un principio lógico inmutable ni evidencias últimas, sino *la formalidad física de realidad dada en inteligencia sentiente*.

Extensión filosófica del Teorema de Gödel

1. Revolución gödeliana en la “noología” zubiriana

La *revolución gödeliana* en la matemática consiste, negativamente, en mostrar que la logificación de la matemática (la lógica funda la matemática) y la idealización de su objeto (el objeto de la matemática es un tipo de ser ideal) han sido los dos errores fundamentales de la tradición formalista y logicista de la matemática. Y, positivamente, apoya la impresión de algo dado, y no creado, en la matemática, y la realidad de su objeto

Zubiri ha “experimentado” este giro del objetivismo-ideal al realismo en la filosofía de la matemática y en general. Interpreta la tradición filosófica europea con la misma clave del campo matemático. Según él, los dos errores fundamentales de la tradición filosófica europea (desde los griegos) son: *la logificación de la intelección* (el logos funda la inteligencia) y, respectivamente, *la entificación de la realidad* (el ser funda la realidad). Su filosofía lleva a cabo una inversión en el orden de la fundamentación respecto de la tradición. *El logos no funda la inteligencia, ni el ser la realidad sino que, por el contrario, la inteligencia funda el logos y la realidad el ser*. Ésta es *la revolución zubiriana*, que consideramos extensión filosófica de la *gödeliana*:

No se puede *entificar la realidad*, sino que por el contrario hay que *reificar el ser...* No se puede *logificar la intelección*, sino justamente al revés: hay que *inteligizar el logos*.⁹⁵

La *revolución gödeliana* de la filosofía de Zubiri se opone a *la revolución copernicana* de la filosofía de Kant: El principio último del conocimiento no es el sujeto, sino la realidad. He aquí la diferencia entre el *idealismo* kantiano y el *realismo* zubiriano.

El sorprendente isomorfismo entre los resultados de la intelección matemática y los de Zubiri sobre la intelección en general lleva a pensar que éste se dirige, con gran acierto, a la matemática gödeliana para que le *sugiera* una visión más profunda de la inteligencia, el “problema mismo de la filosofía”.⁹⁶

2. Hacia una racionalidad no-algorítmica

Gödel, en 1964, a la luz de la aportación de A.M Turing de las funciones computables (1936), precisa su noción de sistema formal y la identifica con un conjunto recursivamente enumerable o generado por una máquina de Turing. Considera la esencia de un sistema formal la operación mecánica, con filas de signos y fórmulas deducibles.

La obra de Turing proporciona un análisis del concepto de ‘procedimiento mecánico’ (‘algoritmo’, ‘procedimiento computacional’ o ‘procedimiento combinatorio finito’). Se ha probado que este concepto es equivalente al de ‘Máquina de Turing’.⁹⁷

Pues bien, su célebre descubrimiento muestra que todos estos términos equivalentes —sistema formal, algoritmo, computabilidad, procedimiento combinatorio finito, máquina de Turing (y puede añadirse la inteligencia concipiente)— no son adecuados a la matemática, ni a cualquier otro tipo de conocimiento. Su repercusión es honda en el modelo de racionalidad: El ideal matemático de Leibniz de un conoci-

miento lógico-deductivo *infalible* ha fracasado. La razón humana se despierta con la modestia de un conocimiento *falible*, pero también con el entusiasmo aventurero de explorar nuevos y más profundos aspectos de la realidad, sin esperar, dada su inagotabilidad, alcanzar la ultimidad de la misma. Pensar es bucear en la realidad misma de lo real —tarea imposible para una Máquina de Turing. Como dice Zubiri, realidad e inteligencia son congéneres; la inteligencia, y sólo ella, siente la realidad:

...lo ejecutado, sea por el animal, sea por el mecanismo electrónico, no es inteligencia, porque todo ello concierne tan sólo al contenido de la impresión, pero no a su formalidad de realidad. Son impresiones de contenido, pero sin formalidad de realidad. Por eso es por lo que no son inteligencia.⁹⁸

Conclusión

La matemática es, según la concepción del Positivismo Lógico, una “máquina de tautologías”, esto es, de verdades *a priori*, infalibles y vacías de contenido empírico. Se reduce a una técnica de fórmulas y proposiciones, que bien puede desarrollar cualquier Máquina de Turing. El Teorema de Gödel contribuye de modo importante a

que recobre su luz, espíritu y auténtica vida intelectual. La matemática es para la nueva filosofía de la matemática una ciencia *libre y creativa* y, a la vez *real y empírica*; y, como tal, ningún mecanismo electrónico puede originarla, sino sólo la razón humana —que, según Zubiri, es *sentiente*—. La falibilidad y la aproximación aspectral a la realidad postulada, como caracteres de la verdad, son fermento de una continua vida intelectual: la matemática es tarea inacabable.

El teorema de Gödel supone para Gödel, Lakatos y Zubiri —y es un común denominador en los filósofos de nuestro tiempo— la inviabilidad de la *logificación de la matemática*; sin embargo, los primeros afirman el empirismo de la matemática desde la *inteligencia concipiente*, o *logificación* de la inteligencia, mientras que Zubiri lo hace desde la *inteligencia sentiente*, o “empirificación” de la inteligencia. De este modo, el realismo constructivo de Zubiri —“a una” realidad y construcción— sugerido en gran parte por el teorema de incompletitud de Gödel, permite fundamentar la matemática y el conocimiento en general frente al escepticismo, pero no dogmáticamente, sino dando razón del *regreso infinito* por la *respectividad* inagotable de lo real. Este es su valor histórico.

BIBLIOGRAFIA

- AYER, A. J.: *Lenguaje, verdad y lógica*. Martínez Roca, Barcelona, 1971
- AYER, A. J.: (Comp.) *El positivismo lógico*. F.C.E., Madrid, 1981
- BETH, E.W. Y PIAGET, J.: *Epistemología matemática y psicología*. Trad. cast. de V. Sánchez Zavala. Ed. Critica, Grijalbo, Barcelona, 1980, 2ª ed.
- BROWN, H. I.: *La nueva filosofía de la ciencia*, tecnos, Madrid, 1983
- BRUNSCHVICG, L.: *Las etapas de la filosofía matemática*, Latauro, B. Aires, 1ª ed. cast. 1945.
- CAÑON, C.: "Epistemologías falibilistas en Matemáticas: Lakatos". IV Congreso de Teoría y metodología de las ciencias. Gijón. Abril, 1998.
- CARNAP, R.: *Fundamentos de lógica y matemática*, Teller J., Madrid, 1976
- DE LORENZO, J.: "Lógica y matemática en K. Gödel". *Estudios Filosóficos*, vol. 28, núm. 79, pp. 391-453
- DOU, A.: *Fundamentos de la matemática*., Labor, Barcelona, 1974, 2ª ed.
- FREGE, G.: *Fundamentos de la aritmética*, Barcelona, Laia, 1972
- GARRIDO, M.: *Lógica simbólica*, ed. Tecnos, Madrid, 1978
- GARCIA BACCA, D.: *Assaigs moderns per a la fonamentació de les matemàtiques*. Societat

- catalana de ciències. V.I, fas. 4. Barcelona, Institut d'estudis catalans, 1933.
- GÖDEL, K.: "Russell's mathematical logic". En Schilpp 1944, pp. 123-154 y en CWII (trad. cast. en 1981).
- GÖDEL, K.: "What is Cantor's continuum problem?". *Amer. Math. Monthly* 54, pp. 515-525, 1947, Reimp. en CWII, junto a la edición ampliada de 1964, (trad. cast. en 1981).
- GÖDEL, K "Sobre proposiciones formalmente indecidibles de los *Principia Mathematica* y sistemas afines, I", *Cuadernos Teorema*, (1980)
- GÖDEL, K (1981) *Obras completas*, Jesús. Mosterin (ed.). Madrid, Alianza. 2ª edición ampliada en 1987.
- GÖDEL, K (1986) *Collected Works, vol I, Publications 1929-1936* (CWI), S. Feferman et al. (eds.), Nueva York, Oxford University Press.
- GONSETH, F.: *Les Mathématiques et la réalité*. Essai sur la méthode axiomatique. Librairie Félix Alcan, 1936.
- HILBERT, D.: *Fundamentos de la Geometría*, Madrid, Publicaciones del Instituto "Jorge Juan" de Matemáticas, 1953
- KLEENE, S. C.: *Introducción a la meta-matemática*, Tecnos, Madrid, 1974
- KLINE M.: *El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días, III* Alianza Editorial, Madrid, 1992
- KNEALE, WILLIAM Y MARTHA.: *El desarrollo de la lógica*, trad. cast. Madrid, Tecnos, 1972
- KÖRNER, STEPHAN.: *Introducción a la filosofía matemática*. Trad. de Carlos Gerhard, México, S. XXI, 1967.
- LADRIERE, J.: *Las limitaciones internas de los formalismos*, trad. de J. Blasco, Madrid, Tecnos, 1976
- LAKATOS, I.: *Proofs and Refutations. The Logic of Mathematics Discovery* (edited by J. Worrall- E. Zahar). London: Cambridge. Univ. Press. Trad. esp. de Carlos Solis, *Pruebas y refutaciones: la lógica del descubrimiento matemático*, Alianza Universidad, Madrid, 1986
- LAKATOS, I.: *Mathematics, science and epistemology, Matemáticas*, (edited by J. Worrall- G. Currie). London: Cambridge. Univ. Press. Trad. esp. de D. Ribes, *ciencia y epistemología*, en Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- NAGEL, E. y NEWMAN, J. R.: *El teorema de Gödel*, Madrid, Tecnos, 1979
- POPPER, K.: *El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, B. Aires, 1967
- RADNITZKY, G., y ANDERSON, G. (ed.), *Estructura y desarrollo de la ciencia*, Alianza universidad, Madrid, 1984
- RADNITZKY, G., y ANDERSON, G. (ed.), *Progreso y racionalidad en la ciencia*, Alianza, Madrid, 1982
- RUSSELL, *Obras completas*, Trad. y selecc. de J. Barrio, Madrid, Aguilar (2 vol.)
- TARSKI, A.: *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*. Espasa-Calpe, Madrid, 1968
- TURING, ALAN M. *¿Puede pensar una máquina?* trad. cast. de M. Garrido y A. Anton, Cuadernos Teorema, Valencia, 1974
- VARIOS: *Matemática, Verdad, Realidad*. Antología y notas de J. R. Newman, Barcelona, Grijalbo, 1974
- WANG, HAO, (1987) *Reflexiones sobre Kurt Gödel*. trad. esp. de Pilar Castillo. Alianza Universidad, Madrid, 1991
- WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1973.
- ZUBIRI, X.: *Tesis Fenomenológica del Juicio*, (TFJ), Rev. de arch. Bibl. y Museos, Madrid, 1923
- ZUBIRI, X.: *Le probleme de l' objectivité d' après Ed. Husserl: La logique pure*, tesis de licenciatura (no publicada), Lovaina, 1921.
- ZUBIRI, X.: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, (TFJ), Tesis doctoral, revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Madrid, 1923
- ZUBIRI, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*, (NHD), Alianza Editorial, Madrid, 1987
- ZUBIRI, X.: *Sobre la Esencia*, (SE), Alianza Editorial, Madrid, 1985
- ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*, (CLF), Editor Moneda y Crédito, Madrid, 1970.
- ZUBIRI, X.: *Inteligencia Sentiente*, (IS), Alianza Editorial, Madrid, 1980
- ZUBIRI, X.: *Inteligencia y Logos*, (IL), Alianza Editio-

- rial, Madrid, 1982
- ZUBIRI, X.: *Inteligencia y razón*, (IR), Alianza Editorial, Madrid, 1983
- ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios.*, (HD), Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984
- ZUBIRI, X.: *Sobre el hombre*, (SH), Alianza Editorial, Madrid, 1986
- ZUBIRI, X.: *Estructura dinámica de la realidad*, (EDR), Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- ZUBIRI, X.: *Sobre el sentimiento y la volición*, (SSV), Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- ZUBIRI, X.: *El problema filosófico de la historia de las religiones*, (PFHR), Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- ZUBIRI, X.: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, (PFMO), Alianza Editorial, Madrid, 1994.

NOTAS

- 1 Siguiendo la opción de Ferrater Mora en su *Diccionario filosófico*, usamos los términos de “completitud” e “incompletitud” para referirnos a la propiedad lógica de los sistemas formales.
- 2 Gödel, de descendientes germano-austríacos, nace en 1906 en Brünn (Brno), Moravia. En 1929 renuncia a la ciudadanía checa y adquiere la austríaca, posteriormente, en 1949, la americana. Desde 1940 hasta su fallecimiento en 1978, vivió en Princeton, New Jersey, donde trabajó en el *Instituto de Estudios Avanzados*.
- 3 Mención que le hace la Universidad de Harvard en 1952, con motivo de su investidura como doctor honorario en ciencias.
- 4 En este trabajo nos vamos a limitar al Teorema de incompletitud (1931); otras aportaciones valiosas de Gödel en lógica matemática son: la completitud de la lógica elemental (1929), la inclusión de la aritmética formal clásica en la aritmética intuicionista (1932) y la consistencia del axioma de elección y de la hipótesis generalizada del continuo (1938).
- 5 Nagel y Newman, *El teorema de Gödel*, Madrid, Tecnos, 1979, p. 21.
- 6 Hilbert se propuso la completa formalización de un sistema deductivo para obtener una prueba de consistencia absoluta de un sistema y de este modo no tener que recurrir a la consistencia de otro sistema distinto. Para lograr esta formalización, los conceptos se sustituyen por signos gráficos, las proposiciones por sucesiones de signos y el razonamiento o comprobación de teoremas se lleva a cabo por la deducción formal conforme a reglas mecánicas que los relacionan.
- 7 Un sistema formal es *consistente* si no puede deducirse en él una proposición y su contraria, *A* y *no-A*. De resultar inconsistente, se derivaría cualquier cosa y, por tanto, sería inútil.
- 8 Un sistema formal es *completo* si cada sentencia expresable en su lenguaje formal es decidible a partir de sus axiomas y la aplicación de las reglas lógicas, esto es, se puede llegar a concluir una sentencia *A* o su contraria *no-A*.
- 9 Escrito por Gödel en 1930 y enviado a la revista *Monatshefte für Mathematik und Physik*, que lo publicó en 1931 en su número 38, págs. 173-198. El artículo “Algunos resultados metamatemáticos sobre completitud y consistencia” (1930), es un resumen-anticipo de sus descubrimientos de la incompletitud de los sistemas formales que comprendan la aritmética y la imposibilidad de probar en ellos su propia consistencia. Apareció en el *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien, mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse*, 67 (1930), págs. 214-215. Gödel anuncia que las pruebas de estos teoremas aparecerán en *Monatsshefte für Mathematik und Physik*.
- 10 Es aplicable al sistema de *Principia Mathematica* y a la teoría axiomática de conjuntos de Zermelo-Fraenkel (y su complementación por parte de J. von Neumann).
- 11 Hilbert distingue entre *teoría formal* o *matemática formal*, que es un *sistema formal* o *formalismo* resultante de la formalización de una teoría, y, por otra parte, *meta-*

- matemática o teoría de la demostración, que es el estudio matemático de los sistemas formales, su definición y propiedades. La metamatemática tiene carácter intuitivo a diferencia del carácter formal de los sistemas formales matemáticos. Los formalistas consideran como métodos de la metamatemática únicamente los finitistas que emplean exclusivamente objetos intuitivamente concebibles y procesos efectuables.
- ¹² Su planteamiento es análogo, según Gödel, a la antinomia de Jules Richard (1905) y a la paradoja del Epiménides (mentiroso), pero evitando cuidadosamente la paradoja.
- ¹³ S. C. Kleene denomina al primer teorema, que implica al segundo como su corolario, “Teorema de Gödel”. Cf. *Introducción a la metamatemática*, pág. 191.
- ¹⁴ Gödel hace uso en su demostración de funciones recursivas primitivas definidas con tal claridad que se toman como definición estándar.
- ¹⁵ Wang, H.: pág. 234.
- ¹⁶ W. y M. Kneale, *El desarrollo de la lógica*. pág. 673. La cita interna es de Russell, o.c. Londres, 1919, pp.194-5.
- ¹⁷ Véase Ladrière: *Las limitaciones internas de los formalismos, Nagel y Newman: El Teorema de Gödel*.
- ¹⁸ M.Kline, *El pensamiento matemático*, III. pág. 1596.
- ¹⁹ Quine, W. V.: “Los fundamentos de la matemática”, 1964, en *Matemáticas en el mundo moderno*, de M. Kline, pág. 223.
- ²⁰ H. Wang, , pág. 375.
- ²¹ H. Wang distingue dos etapas en Gödel: primera, de 1929 a 1943, de investigación y valiosas contribuciones en el campo de la lógica matemática y segunda, de 1943 a 1978, de dedicación y gran interés por la filosofía de la matemática (cfr. p. 47). Congenia con Platón, Leibniz y Husserl (pág. 122).
- ²² Carta que Gödel dirige a Mr. Grandjean en 1975, pero que no envió, H. Wang, pág. 57. Hao Wang dice (pág. 61) que las consecuencias filosóficas de sus resultados se consideraban ampliamente en sus dos ensayos escritos en la década de los 50, pero no publicados: *La Gibbs Lecture* y el ensayo *sobre Carnap*. (Poco después de esta ponencia se han publicado). Hacemos un análisis de ellos en un libro sobre las *Implicaciones filosóficas del Teorema de Gödel*.
- ²³ Incluye a R. Carnap, Hans Hahn, Otto Neurath, Moritz Schlick, F. Waismann, H. Feigl, V. Kraft, K. Menger y otros.
- ²⁴ Desde 1926 hasta probablemente 1933, participa en los seminarios del Círculo de Moritz Schlick —lo que será más tarde el Círculo de Viena—.
- ²⁵ Tal como se entiende este término “positivista” en el manifiesto de 1929. Gödel está en desacuerdo, por ejemplo, con la tesis positivista de que los problemas metafísicos carecen de interés; y considera este rechazo de la filosofía como un prejuicio de la época.
- ²⁶ El Positivismo Lógico incluye, además del Círculo de Viena —anteriormente, en 1928, Asociación Ernest Mach—, a la Sociedad de filosofía empírica de Berlín —Hans Reichenbach, Kurt Lewin, C.G. Hempel, Richard von Mises—, al grupo de Praga —fundado por Carnap y Philipp Frank—. Después de la diáspora en 1938, con la anexión de Austria a Alemania, se unieron al espíritu vienés: en E.E.U.U, Quine, Nagel, Church; en Inglaterra, Ayer, Braithwaite, Wisdom, Ramsey; en Europa nórdica, von Wright; en Francia, Rougier; en Polonia, Lukasiewicz, Addukiewicz, Tarski.
- ²⁷ El Positivismo Lógico tiene como precursor fundamental a Russell; en concreto, su obra conjunta con Whitehead, *Principia Mathematica* (1910-1913), va a tener gran significado en este Círculo. Son precursores también el Wittgenstein del *Tractatus Lógico-Philosophicus*; los lógicos: Leibniz, Peano, Frege; y los axiomatistas: Pasch, Peano, Hilbert.
- ²⁸ Así, por ejemplo, cuando P. Cohen (1963) completa sus resultados sobre la Hipótesis del Continuo de Cantor, viniendo a ser indecidible respecto a los axiomas de teoría de conjuntos, ello no le lleva a un nominalismo o convencionalismo, sino que está convencido de que tiene que ser verdadero o falso, y que habrá que seguir completando los axiomas para llegar a resolver esta cuestión en el futuro.
- ²⁹ Gödel, Suplemento a la segunda edición de “¿Qué es el problema del continuo de Can-

- tor?” (1963), *Obras Completas*, pág. 427. (El subrayado es nuestro).
- ³⁰ Gödel, o. c. pág. 427.
- ³¹ Ibid. 428.
- ³² Cf. Lakatos, “Regresión infinita y fundamentos de la matemática”, (ponencia dada en el simposio sobre fundamentos de matemática, celebrado en la *Aristotelian Society -Mind Association Joint Session at the University of Leicester*, Julio 1962). Está recogida en *Matemáticas, ciencia y epistemología*, (pp. 15-41), pág. 16
- ³³ Lakatos, pág. 20.
- ³⁴ Leibniz sostiene el carácter necesario de las verdades de razón, es decir, “su validez para todos los mundos posibles” y el carácter “infalible” de los “argumentos formales” (que con la aportación de Gödel y Turing se han precisado como procedimientos mecánicos o algorítmicos). Considera que el silogismo aristotélico “garantiza la infalibilidad”. Este ideal tiene entusiastas seguidores, en primer lugar Frege. En efecto, la *Begriffsschrift* fregeana (1879) es el intento de realizarlo sustituyendo la intuición (que puede ser errónea) por un procedimiento lógico, sin posibilidad de “huecos” en la cadena.
- ³⁵ Lakatos: *Matemáticas, ciencia y epistemología*, pp. 23-4.
- ³⁶ Lakatos, o.c, p. 173.
- ³⁷ Ibid. 39.
- ³⁸ Lakatos amplía el término empirista a toda teoría que tenga el valor de verdad “inyectado en la base” sea ésta espacio-temporal, aritmética o de cualquier otro tipo.
- ³⁹ Lakatos, *Matemática, ciencia y epistemología*, p.17.
- ⁴⁰ Manifiesto en su afirmación de 1901: “la matemática constituye una reprobación continua de tal escepticismo; pues su edificio de verdades se mantiene firme e inexpugnable contra todos los proyectiles de la duda cínica”. (Russell, 1901 b, pág. 71, cita de Lakatos, o.c. 29)
- ⁴¹ Russell, 1959, pág. 212, cita de Lakatos, o.c. pág. 34.
- ⁴² Lakatos, o.c, pág. 35
- ⁴³ Ibid. pág. 35
- ⁴⁴ Ibid. pág. 37
- ⁴⁵ Ibid, pág. 39
- ⁴⁶ Ibid, pág. 24
- ⁴⁷ Ibid, pág. 41
- ⁴⁸ Lakatos, “¿Existe un renacimiento del empirismo en la reciente filosofía de la matemática?” (1967) en *Matemáticas, ciencia y epistemología*, cap. 2.: págs. 42-66.
- ⁴⁹ Dentro del “nuevo campo falibilista”, Lakatos incluye a Russell, que en 1924 dice que la lógica y matemática es aceptada, igual que la electrodinámica de Maxwell, por sus consecuencias observadas; a Church, que en 1939 sostiene la imposibilidad de tener fiabilidad de la consistencia del sistema formal de Russell o Zermelo; a Gödel, que en 1944 dice que la crítica de fundamentos lleva al abandono de su certeza absoluta; a Carnap, que en 1958 encuentra una cierta semejanza entre la física y la matemática en cuanto a su falta de certeza absoluta; a Quine, que en 1958 constata el carácter evaluativo de los datos empíricos también en las matemáticas; a Rosser, que en 1953 se une a Gödel, manifestando nuestra inseguridad de que un sistema formal esté libre de contradicciones; Weyl, que en 1949 propone el parangón de la matemática con la física; Mostowski, que en 1955 toma el teorema de Gödel como corroborador de la caracterización de la matemática como una ciencia natural más, con el mismo método que ésta, la experiencia; Kalmar, que en 1967 afirma que la matemática tiene que ser, como el resto de las ciencias, contrastada en la práctica.
- ⁵⁰ Cf. “El método de análisis-síntesis”, en *Matemáticas, ciencia y epistemología*, pág. 130-1
- ⁵¹ TFJ, p. 23.
- ⁵² TFJ p. 36.
- ⁵³ La inteligencia concipiente o sensible tiene por objeto primario lo sensible; su acto es concebir lo dado por los sentidos a la inteligencia; su forma de concebir es concipiente; es una facultad distinta de los sentidos.
- ⁵⁴ La inteligencia sentiente tiene por objeto formal lo dado por los sentidos en la inteligencia; su acto formal es aprehender la realidad: es impresión de realidad; su forma de

- concebir es sentiente; forma una única facultad con los sentidos; su acto es mera actualización de lo real en su apertura respectiva.
- ⁵⁵ IS, p. 224.
- ⁵⁶ Una deducción no aumenta el contenido y, por tanto, es puramente analítica y estéril. Lakatos afirma: “el estilo deductivista, esconde la lucha y oculta la aventura”. La sofisticación y la falibilidad destruyen “*el mito de la deducción infalible*”. El reto Lakatosiano es mostrar que ésta no es el patrón de la lógica del descubrimiento matemático, del mismo modo como Popper mostró que la inducción no es la lógica del descubrimiento científico (cfr. *Pruebas y Refutaciones*, pág. 166, nota 40). Reconoce la paternidad popperiana de la metodología empírica, y trata de mostrar, por primera vez, “...hasta qué punto el sistema conceptual popperiano de la lógica del descubrimiento en las ciencias empíricas es aplicable a la lógica del descubrimiento en las ciencias cuasi-empíricas y a la matemática en particular” (*Pruebas y refutaciones*, pág. 166).
- ⁵⁷ IL, pág. 143.
- ⁵⁸ Cfr. IL, pág. 145
- ⁵⁹ IL, pág. 143.
- ⁶⁰ Cfr. la afirmación del teorema de Gödel en ZUBIRI, X.: IR, pág. 253; IL, pág. 327; y SH, pág. 649. La interpretación zubiriana se origina no en la línea de la afirmación, sino de *lo afirmado*; no del contenido, sino de la *formalidad*; en definitiva, no en la línea de inteligencia concipiente, sino de *inteligencia sentiente*.
- ⁶¹ Desde la inteligencia sentiente es posible distinguir contenido y formalidad de realidad. La formalidad de realidad es el modo de quedar el contenido “de suyo”, “en propio”, en la intelección. Es independiente del sujeto en la aprehensión. Cada cosa real tiene un momento individual y otro campal en respectividad a las demás cosas entre las que está. Este campo, liberado del contenido, posibilita construir en él un contenido por postulación. Así pues, lo que se crea no es *la* realidad, sino el contenido de la realidad.
- ⁶² IL, pág. 138
- ⁶³ SE, pág. 66
- ⁶⁴ Cf. SE, pp. 281-2
- ⁶⁵ Kant hace también la distinción entre posibilidad lógica y posibilidad matemática. Para que se dé el objeto matemático no basta con conceptos puros y su consistencia, sino que es preciso también la intuición.
- ⁶⁶ SE, pág. 67
- ⁶⁷ Ibid. pág. 68 (subrayado mío)
- ⁶⁸ Ibid. pág. 68 (subrayado mío)
- ⁶⁹ Cfr. Ibid. pág. 70
- ⁷⁰ Cfr. IR, pp. 281-2
- ⁷¹ Zubiri distingue dos momentos en la verdad dual (o juicio verdadero): la conformidad y la adecuación. *Conformidad* significa “que aquello que en el juicio se afirma de la cosa real está realizado en ella”; y *Adecuación* significa que lo afirmado está realizado en la cosa real de forma tal que hay “un recubrimiento total entre la simple aprehensión, cuya realización se da efectivamente en la cosa, y lo que esta cosa es en realidad”. De los dos momentos, la conformación se da siempre en la verdad dual, sin embargo, la adecuación no. El origen de la diferencia entre conformidad y adecuación es la de la aprehensión primordial de realidad e intelección en distancia de lo que es en realidad. Son dos momentos distintos de la verdad dual, pero articulados: cada conformidad apunta hacia la adecuación, como índice de un camino; su término es “una remota adecuación en lejanía”.
- ⁷² Aproximación de inexactitud se da en las cosas dadas inmediatamente en la aprehensión primordial de realidad; por ejemplo, en “este papel es blanco” hay conformidad, pero no adecuación; para que ésta se diera habría que precisar es “blanco en tal o cual grado”, y así sucesivamente *hasta el infinito*. (cfr. IL, pág. 120)
- ⁷³ IL, pág. 326
- ⁷⁴ IL, pág. 327.
- ⁷⁵ IL, pág. 327-8 (el subrayado es mío).
- ⁷⁶ Zubiri está influido por la crisis de la matemática de finales del s. XIX y principios del s. XX que aleja a la matemática de la intuición y emprende la vía de su logificación y formalización.
- ⁷⁷ Establece la *demarcación logicista* entre

matemática y ciencias físicas. La primera queda asimilada a la lógica y a su método. Se opone a las ciencias físicas, que tienen por objeto *puros hechos*, parten de una *evidencia asertórica* y se desarrollan por un *procedimiento inductivo*. De los dos tipos de ciencias, la matemática y las ciencias formales son perfectamente autónomas y, dado que la idealidad es anterior a la existencia, fundan las ciencias físicas.

⁷⁸ TFJ, pág. 180

⁷⁹ IR, pág. 144 (la cursiva es mía)

⁸⁰ IR, pág. 134

⁸¹ IR, pág. 208

⁸² IR, pág. 281

⁸³ En esta primera etapa objetivista, Zubiri considera que la objetividad tiene tres órdenes: el real, el fantástico y el ideal. El orden de la matemática es el ideal que, a diferencia del real, excluye la existencia y, a diferencia del fantástico, excluye la individualidad. Las verdades matemáticas son “término de un acto ideativo” (Cf. TFJ, pág. 31, y pág. 104). En los juicios matemáticos no se juzgan realidades, sino objetividades.

⁸⁴ En 1935 (tres años después del Teorema de Gödel), Zubiri concede cierta realidad a los objetos matemáticos. No es lo mismo, por ejemplo, la idea de círculo que el círculo mismo. (Cfr. NHD, pág. 74). En 1962, en SE, Zubiri denomina a los entes matemáticos: “cosas objetuales”, frente a los conceptos objetivos. En la Trilogía utiliza claramente la noción de “objetos reales”.

⁸⁵ Por lo mismo que los objetos matemáticos no son ideales, tampoco tienen existencia ideal, sino postulada en “la” realidad. La existencia y las notas no conciernen a la formalidad de realidad, sino al contenido de la realidad. Gracias a un postulado se realizan tanto las notas como la existencia del contenido en la formalidad de realidad dada en aprehensión primordial.

⁸⁶ La experiencia, desde inteligencia sentiente, es un logro de profundización; es probación física de la cosa real en profundidad. No se

trata de una operación pensada, sino de “hacer” la probación. La realidad prueba si se inserta o no en el campo de realidad el esbozo creado.

⁸⁷ Las tres fases del método matemático son las siguientes (IR, pp. 253-4):

a). *Sistema de referencia* del cual partimos para crear el esbozo del “podría ser”. La realidad campal es fuente de sugerencia, si bien la matemática se refiere a ella de modo “independiente”.

b). *Esbozo de un libre sistema de postulados o axiomas* del contenido de la realidad profunda.

c). *Com-probación*, que consiste en la unidad intrínseca de los dos momentos del método matemático: de verdad y aprehensión de realidad. Por ello es probación-con. No se prueba si nuestra afirmación es verdad o no, sino la presencia de la realidad ‘con’ la verdad deducida; “es la probación de la realidad al hilo del “cum” de la verdad”.

⁸⁸ La verdad matemática no se identifica con la demostración en el sistema. Zubiri rechaza la distinción entre verdades de hechos y verdades de razón. Sólo hay verdades de realidad, campal o mundanal.

⁸⁹ La verdad matemática es el encuentro y cumplimiento del esbozo del “podría ser” en el campo de la realidad.

⁹⁰ La ex-tensidad es el carácter estructural de la realidad en condición de respectividad.

⁹¹ IR, pág. 114

⁹² IR, pág. 115

⁹³ IR, pág. 168

⁹⁴ IR, pág. 103

⁹⁵ IL, pág. 50

⁹⁶ Cfr. NHD, pág. 143

⁹⁷ Gödel, Posdata a “Sobre sentencias indecidibles de los sistemas formales matemáticos”, *Obras completas*, pág. 197

⁹⁸ IS, pág. 85

El positivismo jurídico y el positivismo de Xavier Zubiri

Antonio Salamanca Serrano
Profesor-Tutor de Derecho de la UNED¹
London, England

Introducción

El objetivo del presente trabajo es poner en diálogo los pensamientos del positivismo jurídico y de Xavier Zubiri desde el común punto de partida del deseo de certeza y el atenuamiento a los hechos en la tarea intelectual.

Los presupuestos en los que se asienta el positivismo jurídico siguen siendo influyentes, aun cuando sus límites también resultan más claros hoy día. El positivismo jurídico desde la afirmación de la separación entre el “ser” y el “deber ser” niega la posibilidad de metafísica, el acceso a los valores en el campo jurídico, la vinculación de la moral al Derecho, la vinculación de la justicia al Derecho. Éste lo entiende como conjunto formal de normas. Desde un asiento filosófico en el empirismo inglés y el formalismo kantiano mantiene la primacía de la Teoría del conocimiento en el acceso a la realidad, un escepticismo cognitivo y un relativismo axiológico.

Por lo que respecta a Zubiri, no existe un tratamiento del Derecho como tal en su obra, pero eso no significa que no existan implicaciones para el Derecho en la misma, sino todo lo contrario. La obra de Zubiri es una extensa y fecunda dedicación a replantearse los problemas últimos desde un análisis radical de la realidad. Sus planteamientos le convierten en el interlocutor ideal del positivismo jurídico. Afirmando el atenuamiento a los hechos y su admiración por Comte, Zubiri habla de metafísica, de la moralidad de la realidad, de la posibilidad de acceso a lo real, de la conjunta actividad de la teoría del conocimiento y análisis de la realidad en la pretensión de verdad, de la superación del relativismo axiológico, de una teleología, de la superación de la falacia naturalista.

Para conseguir el objetivo propuesto en este estudio, los dos primeros apartados caracterizan al positivismo jurídico y al “re-

pensamiento” zubiriano del conjunto de la filosofía. El tercero se centra en el alcance de lo que significa atenerse a los “hechos”, campo común de ambos pensamientos. Sin embargo, pronto se apreciarán las radicales diferencias y el alcance de las mismas. Desde el apartado cuarto al sexto, el análisis se detiene en tres ámbitos que condicionan el mundo jurídico: la realidad del hombre, la Justicia y el Derecho según los entiende en el positivismo jurídico. En cada uno de estos momentos, el diálogo se entabla entre Zubiri por un lado, y por el otro las concepciones de cuatro de los representantes del positivismo jurídico como son Bentham, Austin, Kelsen o Hart.

1. El positivismo jurídico

La actitud negadora de todo objetivismo jurídico se ha venido manifestando en la historia desde el escepticismo griego. Pero será en el siglo XIX cuando se manifieste de forma más generalizada como hábito mental, como nueva forma intelectual más que como una escuela. Actitud inspirada en el empirismo inglés que a través de Hume marcó la obra de Kant. Con Augusto Comte se crea una nueva teoría de la ciencia, una nueva religiosidad e incluso se pone en marcha la pretensión reformadora de la sociedad. Una tarea que será acometida en un ambiente de auge de las ciencias de la naturaleza, con la exaltación de lo empírico y de la causalidad física. Esta mentalidad resurgirá con pujanza en el siglo XX con el neopositivismo del *Círculo de Viena* (Schlick, Carnap, Neurath, Feigl, Kraft, Hahn) que influirá en la *Escuela de Berlín* y en autores polacos como Tarski, Lukasiewicz.²

Esta perspectiva positiva afectará al campo jurídico. Una construcción científica de lo jurídico será la tarea emprendida por A. Merkel con su *Teoría general del Derecho*. Merkel, por la abstracción de lo común en las distintas ramas del Derecho, pretende

construir una parte general que contenga las afirmaciones básicas de lo jurídico así como los criterios inspiradores de todo ordenamiento. Otra orientación será la seguida por la *Escuela de jurisprudencia analítica* fundada por Austin en Inglaterra. Ella generalizará el método comparativo a todos los ordenamientos jurídicos de las sociedades más avanzadas con el objeto de construir la ciencia jurídica sobre la base de los conceptos jurídicos. Su análisis se centrará en el mandato, la responsabilidad, la norma, la sanción, el derecho subjetivo. Un paso más en la ambición de generalizar, en el espacio y en el tiempo, los principios generales del derecho encontrados en un análisis comparado pero en perspectiva histórica es la pretensión de la *Escuela de derecho comparado* de Bachofen o Maine, así como la *Etnografía jurídica* de Post. También junto a la historia se pondrá el acento en la sociedad, será la *Sociología jurídica* con Erlich, creada en la primera década del siglo XX, la que mantendrá que el derecho no procede del Estado ni de los Tribunales sino de la sociedad; que es la sociedad quien crea las instituciones antes que las normas, las cuales nacen precisamente para dar regulación a aquellas.³

La expresión “positivismo jurídico” aparece a finales del siglo XIX. Comienza a prevalecer el significado de “positum”, es decir, de ocuparse del Derecho establecido por una autoridad soberana; el Derecho visto en su condición formal creado por una autoridad. Este planteamiento parece distante del positivismo filosófico que necesita el dato histórico, aunque para una función abstracta y generalizadora. En cambio, el positivismo jurídico prescinde muchas veces de la historia y envuelto en un formalismo se muestra con carácter ahistórico. De esta manera, pretenderá elaborar un sistema racional semejante al de las ciencias de la naturaleza, una teoría formal de las normas en la línea de Kelsen y Hart en el siglo XX.⁴

Al buscar una caracterización del positivismo jurídico nos topamos con el hecho de la diversidad y pluralidad de sus manifestaciones. Más que una escuela en sentido estricto, es un punto de llegada en el rechazo a la metafísica; el rechazo al papel de los valo-

res en el mundo jurídico; la afirmación del origen estatal o social del Derecho; la afirmación de la separación entre el “ser” y el “deber ser” gracias a Hume; la pretensión de hacer del Derecho una ciencia (pero la ciencia de los defensores del positivismo jurídico es ciencia de las normas establecidas por el legislador, o en todo caso, sistemas de conceptos abstraídos de datos arbitrarios antes que necesarios); la relegación de la filosofía a la tarea de la filosofía de la ciencia; la concepción del Derecho positivo como un medio eficaz para asegurar el orden social, puesto que el derecho natural o racional lleva a la disolución del orden jurídico y a la anarquía.⁵

2. El positivismo de Xavier Zubiri

Zubiri es un buscador de la verdad⁶ que se aleja de aquellos que entienden la filosofía como un mercado de opiniones o combinación ecléctica de las mismas y que no llevan a ninguna parte o al escepticismo a los más lúcidos.⁷ La filosofía, sin embargo, es un proceso perenne, histórico y colectivo de permanente radicalización en busca de resultados verdaderos. Ésta es la auténtica *philosophia perennis*.⁸ Filosofía que como “filosofía primera” reflexiona sobre el punto de partida y se enfrenta con la universalidad que siempre se encuentra social e históricamente situada.⁹ En su búsqueda intelectual, Zubiri evoluciona desde la escolástica a la fenomenología de Husserl buscando el marco conceptual para poder elaborar una *filosofia perennis* superadora del realismo ingenuo y del realismo crítico. Zubiri aspira a una filosofía radical que proporcione una orientación de la praxis humana en el mundo, fundamentadora de todos los saberes y todas las ciencias.¹⁰ Se plantea superar las reductivas interpretaciones del hombre y en su intento pasa por tres momentos (después de la escolástica): fenomenológico, ontológico y metafísico. La “inspiración común” de las dos primeras etapas es presentada por Zubiri como una meditación y prolongación, respectivamente, de las filosofías de Husserl y de Heidegger, no sin reservas y matices de importancia en ambos casos. La tercera y definitiva etapa es presentada a partir del

núcleo de su filosofía original, enlazada sistemáticamente con las “reservas expresadas” en las etapas anteriores.¹¹ En ella tiene lugar el despliegue sistemático de la madurez de Zubiri como filósofo. Ésta se inicia, según testimonio expreso de Zubiri, en 1944 y dura hasta su muerte. La inspiración básica puede formularse de modo sencillo diciendo que las cosas no son originariamente ni objetividad ni entidades, son algo mucho más modesto y también más rico: son realidad.¹²

El hilo conductor de su actividad intelectual es la pregunta: ¿qué son las cosas?, es decir, la investigación de realidad. Un esfuerzo intelectual que se centrará en superar por una parte la supeditación del sujeto al objeto como hace Aristóteles, o el objeto al sujeto como hace Kant o Fichte. La superación la encuentra en la reflexión del sentir, en un sensismo “hiper-realista”, como manifestación de la realidad. La realidad es entonces distinta *dentro* del sentir que *allende* el sentir. Ésta última es la “realidad verdadera”. En el sentir hay verdad real pero no está la realidad verdadera de las cosas, sino que la realidad de éstas se hace presente de un modo “sui generis”. Los sentidos son antes que nada impresión. Supera Zubiri, de esta forma, la dicotomía entre el realismo y el idealismo. Esta impresión nos hace patente la realidad, pero de momento. Las cosas no son forzosamente reales. Sin la impresión no habría ni cosa ni fantasma, sólo con ella no sabemos si lo que hay es cosa o fantasma. Sólo es lo uno o lo otro en nuestro sentir, y por tanto, la cosa lo es sólo de momento. Y así, en la realidad de la verdad, que es el sentir, tenemos la realidad de la verdad pero no la realidad verdadera. El paso a la realidad verdadera se hace desde y en el sentir. *Es posible*, pues, penetrar en el ser de las cosas, una ontología que ha de partir necesariamente de la búsqueda de lo real y verdadero de estos infalibles y elementales sentires para, ateniéndose a su infalible verdad, tener la realidad verdadera de las cosas. Zubiri se mueve en una filosofía que no es de la subjetividad, ni de la conciencia intencional, ni del ser, ni de la existencia como modo de ser del hombre, ni de totalidad clausurada, cósmica o lógica, ni de

la alteridad humana únicamente. Es una filosofía que es de la realidad actualizada en acto, de la alteridad irreductible e insuperable de la formalidad de realidad, de la alteridad toda: cósmica y humana, de la realidad aprehendida en la *acción primigenia de realidad*. Es una filosofía que pretende ser primera y de la praxis de *la acción radical humana*.¹³ A esta altura, ni idealismo ni conciencismo resultan suficientes. El adversario se va a denominar inteligencia concipiente, término forjado en clara contraposición semántica a inteligencia sentiente; esa desviación cristaliza, según la repetida y precisa expresión zubiriana, en una “logificación de la inteligencia” y una consecuente “entificación de la realidad”. Realmente, con Zubiri se opera una destrucción de la historia de la ontología más radical que la de Heidegger y desde supuestos distintos.¹⁴

3. Diálogo sobre los hechos

Para el positivismo jurídico el Derecho debe atenerse a los hechos. Los hechos son la materia para una ciencia jurídica. Hechos como datos desprovistos de carácter axiológico. El normativismo en Kelsen va más allá. Si el Derecho quiere ser ciencia, los hechos de los que ha de ocuparse no son hechos de la naturaleza sino el hecho de la norma. La pureza de la teoría del Derecho viene precisamente por esta total independencia de la naturaleza. Sin embargo, “hecho”,¹⁵ en el análisis de Zubiri, no es hecho científico. El hecho científico es un hecho racional que va más allá de lo dado en la aprehensión. Por ello, en el campo científico no hay hechos puros; los llamados hechos científicos son construcciones racionales. Porque sólo hay hechos a nivel de aprehensión primordial y de logos, nunca de razón. En esta línea A. González¹⁶ afirma que es analíticamente correcto, y no una caída en la teoría antropológica, el que Zubiri comience su estudio de la acción de aprehensión haciendo un análisis del sentir. Hecho, para Zubiri, es todo lo que desde sí mismo se actualiza en la intelección y que por su misma índole es observable por cualquiera.¹⁷ Para Zubiri son hechos los actos,¹⁸ la formalización,¹⁹ la impresión de realidad,²⁰ la actualidad,²¹ y la cone-

xión de las cosas reales.²² Por otro lado no es un hecho: la conceptualización en facultades y potencias,²³ la tesis de Berkeley ni la comunicación de sustancias.²⁴ *La acción de realidad* como actualización de lo real en la unidad de sus tres momentos o actos es un hecho desde donde surge la filosofía como filosofía primera, como filosofía de la praxis de la acción de realidad; no como filosofía del sujeto ni como una teoría antropológica. De este modo, la filosofía no queda fundamentada en teorías antropológicas sino en la aprehensión de realidad.²⁵ El hecho es el estar dándome cuenta de algo que me está presente.²⁶ En la intelección, concretamente, me está presente algo de lo que yo estoy dándome cuenta. Es una captación de lo presente, una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captado.²⁷ Para Zubiri, el hecho no es creación mía sino que es aprehensión primordial de algo de realidad que se me impone. Importancia del 'hecho' que es necesario destacar frente al dualismo clásico.²⁸ Evidentemente, el hombre no puede tener experiencia directa más que de un tipo de aprehensión, la humana. De todas las otras posibles aprehensiones, como son los animales, el hombre tiene noticias inferidas. En superación del idealismo transcendental de la filosofía moderna, la aportación de Zubiri es mostrar 'el hecho' de cómo lo real se manifiesta como no totalmente funcionalizado por esa aprehensión, sino que se afirma en y desde sí mismo como siendo 'de suyo'. De aquí la insistencia de Zubiri en contraponer frecuentemente análisis de hechos a los 'razonamientos conceptuales',²⁹ a la 'metafísica',³⁰ a la 'discusión dialéctica de conceptos',³¹ a las 'conceptuaciones teóricas metafísicas o científicas',³² a la 'teoría',³³ a las 'construcciones teóricas',³⁴ y a las 'elaboraciones conceptuales'.³⁵ La filosofía de Zubiri tiene un carácter positivista que pretende ser radical,³⁶ porque el positivismo lógico como corriente epistemológica no ha hecho un análisis suficientemente radical de la intelección. Ha pasado por alto el análisis de la formalidad de la realidad fijándose únicamente en contenidos aprehendidos. Al mismo tiempo, no ha diferenciado entre logos y conocimiento ra-

cional pensando que el conocimiento es un conjunto de proposiciones lógicamente determinado.³⁷ Zubiri recoge y completa lo que piensa Comte sobre 'lo positivo' como lo constatable.³⁸ Son los hechos actualizados en la aprehensión primordial los que son término de 'análisis', son los hechos los que nos mantienen fuera del ámbito de la teoría y dentro de la aprehensión. Los hechos tienen un carácter de positividad, son lo que él llama un *positum*.

El *positum* es un carácter de lo real en la intelección sea cualquiera su forma de actualización.³⁹ *Positum* es estar 'sólo actualizado' en su presentarse. Es el carácter de positividad. El *positum* tiene tres momentos: el estar presente, el estar sólo presente, el estar sólo presente en y por su presentarse mismo.⁴⁰ "*Por el primer momento, el positum es algo aprehendido. Por su segundo momento, el positum se opone, si se me permite la expresión, a lo que puede ser interpretación, elaboración intelectual, por ejemplo a lo teórico, a lo especulativo, etc. Por su tercer momento, el positum es un simple observable en la intelección*".⁴¹ Esto no es ir tras lo presente a una cosa que se manifiesta en lo presente, sino tomar lo presente en y por sí mismo en su mero presentarse. Si el *positum* no es *jectum*, donde el estar presente es como el estar yacente, tampoco es sin más un hecho. "*Es la actualización de algo en su estar presente, en su carácter sólo presente, y en estarlo así en su presentarse mismo. No es un carácter de la realidad aprehendida ni como jectum, ni como hecho, ni como hecho científico*".⁴² El hecho es sólo un tipo de realidad 'puesta'; el hecho científico es a su vez sólo un tipo de hecho. Para que un hecho sea hecho científico, lo observable por cualquiera tiene que estar en cierto modo fijado.⁴³

Para que sea un 'hecho' el *positum* tiene que ser por propia índole aprehensible por cualquiera. No bastará que muchos lo hayan aprehendido porque algo puede ser aprehendido por muchos y por su misma índole no ser aprehensible por cualquiera, y algo puede ser aprehendido por una sola persona y puede tratarse de algo que por su índole puede ser aprehendido por cualquier-

ra. De manera que cuando ocurre que el positum es accesible a cualquiera tenemos el hecho positivo: “no significa que haya varios que lo hayan observado. Aunque no haya habido más que uno que lo observara, este observable sería un hecho si lo observado tiene la índole de ser observable por cualquiera”.⁴⁴ De modo que si no tiene dicha índole, lo observado es ciertamente algo real, es un positum, pero a pesar de ser real no es propiamente un hecho, como pueden ser algunos momentos de la intimidad personal.

La determinación del positum como hecho no es subjetivar al positum sino que es la apertura a cualquiera. No se constituye ni en la subjetividad ni ante la subjetividad, sino simplemente en la aprehensión. No son fenómenos en sentido kantiano porque la ‘cosa en sí’ kantiana no es la realidad ‘allende la aprehensión’ que puede ser alcanzada por la razón para Zubiri. En este sentido volvemos a recordar el carácter intramundano de la metafísica de Zubiri como simple consideración trascendental de los mismos contenidos que estudian las ciencias y no una construcción de realidades transcendentales a las mismas. La tarea es estudiar el mundo físico, no lo que está más allá del mundo físico, actualizado o no en la aprehensión.⁴⁵

Que la determinación de qué cosas son aprehendidas por cualquiera sea tarea del logos no es obstáculo para que estas cosas estén, enteramente aprehendidas en la aprehensión primordial y no por el logos, lugar del “análisis”. Éste es la intelección de unas cosas reales desde otras en el campo de la realidad y sin salirse de él. Por ello las afirmaciones en el ámbito del logos que sobre el hecho hace Zubiri están caracterizadas por la ‘evidencia’ que es la exigencia con la que las cosas reales requieren la afirmación en ellas de determinadas ideas, excluyendo otras.⁴⁶ Las afirmaciones del logos no son simples combinaciones de ideas, sino un movimiento intelectual de realización que se mueve en una línea exigencial determinada por las cosas mismas actualizadas en aprehensión.⁴⁷ Pero la ‘evidencia’ del logos no es garantía frente al error. Sólo la ‘verdad real’ no admite error, y ésta es actualización

de la cosa real en la aprehensión primordial de realidad. La verdad del logos es una verdad dual. Por eso existe el problema de la coincidencia entre la verdad real de la cosa y la intelección de la cosa desde otras cosas reales.⁴⁸ Pero en el logos la cuestión de la verdad se mueve dentro del mismo campo de la realidad, no se sale del campo de la aprehensión, es movimiento; no es marcha que se salga del campo de la aprehensión para decirnos lo que son las cosas allende el campo de realidad. El análisis no es algo ajeno a las conceptualizaciones ni garantía de verdades apodícticas.⁴⁹ Las verdades del logos en el análisis como las de la razón en las teorías están necesariamente sometidas al error. Ciertamente, el análisis de Zubiri respecto al hecho no pretende ser irrefutable sino movimiento en el campo de la realidad que en la marcha racional busca ser verificado.

4. Diálogo sobre el hombre

El hombre no es visto de manera unitaria en el positivismo jurídico. Cada autor matiza su entendimiento del mismo. Para Bentham, el hombre es individuo que en su suma constituyen la sociedad.⁵⁰ Sociedad que es posible porque esos individuos deben obediencia a una persona o asamblea de ellas.⁵¹ El fin del hombre es la mayor felicidad.⁵² La búsqueda de la mayor cantidad posible de felicidad es el principio que gobierna el mundo moral así como las leyes descritas por Newton gobiernan el mundo físico.⁵³ El individuo no tiene derechos naturales salvo algunos como la libertad, igualdad y propiedad en orden a conseguir la seguridad y, en consecuencia, la mayor felicidad. Los individuos pueden ejercer su libertad dentro de los límites de protección contra el asesinato, la pérdida de libertad o desposesión. Estos límites permiten la seguridad y, por ella, la maximización de la felicidad.⁵⁴ Felicidad que es entendida como placer y ausencia de dolor. Estos últimos brotan de cuatro fuentes: la física, la política, la moral y la religiosa.⁵⁵ En Kelsen, el hombre es el sujeto de deber kantiano. Su *Teoría pura del derecho* en cuanto tal se puede pensar que es una Teoría del conoci-

miento jurídico-científico.⁵⁶ Su visión de lo que es el hombre se apoya en la teoría del conocimiento kantiana, en la construcción del mundo objetivo por la aplicación de ciertas categorías a priori por la mente del sujeto. El hombre está escindido entre el mundo del “ser” y del “deber ser”.⁵⁷ En definitiva, es posible encontrar entre los autores del positivismo jurídico la común creencia de que el hombre sólo es capaz de conocer lo dado, escapándosele toda metafísica;⁵⁸ la idea de que el hombre está incapacitado para obtener guía moral en la naturaleza, la creencia en la escisión permanente entre el ser y el deber ser.

La antropología del positivismo en general y del positivismo jurídico en particular ha sido vigorosamente cuestionada por la crítica. Se les ha puntualizado desde las posiciones más variadas que la actividad filosófica y la científica con respecto al derecho no son dos compartimientos estancos para que se pueda prescindir de la filosofía como un elemento perturbador;⁵⁹ que la materia que se recoge en la norma como contenido tiene antes una existencia o una validez social o moral, al recibir la impronta jurídica, no deja de ser moral porque el Derecho lo que realmente hace es convertir unas normas morales en jurídicas; que el derecho tiene un fin puesto que no es un mero ropaje de lo dado sino que formula y ordena en la dirección remota o próxima de la justicia como la felicidad del hombre.⁶⁰ Hombre, que como recuerda E. Bett, no es solipsismo sino que es la realidad pensante que crece en un proceso de comunicación con otros sujetos.⁶¹ Un despliegue de realidad en el lenguaje como medio universal en el que se realiza la comprensión misma.⁶² Hombre, que es más que sujeto de obediencia u objeto de cálculo de placeres. Hombre que es ansia de verdad. Verdad para cuya garantía de adquisición, como recuerda Gadamer, no basta el uso del método científico o la mera aplicación de las normas sino que hace falta una disciplina del preguntar, el saber moral como modelo para solucionar los problemas inherentes a la hermeneútica.⁶³

Para Zubiri, el hombre es *el animal de realidades*. Es más que ser político, o ser

racional, sujeto de conocimiento o calculador hedonista. Es la realidad humana. Es un animal abierto a la realidad mundanal en la que él vive como *acción de realidad*. Éste es el “hecho” central. A continuación esbozamos algunas de las dificultades que encontró el positivismo jurídico junto con la mayor parte de la filosofía en su acceso al hecho de la realidad humana. Dificultades que brotan de un análisis erróneo, en la mayoría de los casos, según Zubiri, por insuficiente radicalidad en el mismo. Será desde la superación de dichos errores como se pueda tener acceso al entendimiento de lo que sea el animal de realidades.

Para Zubiri:

1) Es un error afirmar que la crítica del conocimiento es el fundamento de toda filosofía. La tesis de la crítica del conocimiento como asiento del filosofar es la tesis que se ha generalizado en la filosofía moderna desde Descartes y Kant, donde el fundamento de la filosofía es la crítica, el discernimiento de lo que se puede saber.⁶⁴

2) El realismo antiguo y el realismo crítico son errores. El primero porque afirma que lo percibido por los sentidos existe fuera del sujeto que percibe; es el antiguo realismo ingenuo que hoy la ciencia se ha encargado de desmentir. Y el segundo porque afirma que nuestras impresiones son subjetivas y quedan referidas a la realidad únicamente por un razonamiento causal, donde lo real sería la causa de ellas.⁶⁵ El realismo crítico es subjetivismo ingenuo.⁶⁶

3) Es un error atender al inteligir y al sentir como dos facultades esencialmente distintas.⁶⁷ Este error ya viene desde la antigua filosofía griega, pasa por la Edad Media y perdura hoy. Zubiri llega a decir que estamos envueltos por una gran oleada sofista de discurso y propaganda.⁶⁸ Inteligir y sentir serían dos facultades contrapuestas y esencialmente distintas.⁶⁹ Sorprendentemente la filosofía no se ha hecho cuestión por lo que es formalmente inteligir y sentir. Se ha limitado a estudiar los diversos actos intelectivos y los diversos sentires. De modo que la oposición entre ellos es un injustificado presupuesto ya que no se dice en qué consiste cada uno previamente.⁷⁰ A lo sumo se afirma

que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia las conceptúe y juzgue de ellas. Pero no se dice qué sea formalmente sentir, ni sobre todo, qué sea formalmente inteligir.⁷¹

4) Pero es que, además, la filosofía clásica ha confundido el sentir con el puro sentir. El conceptuar el sentir como 'sólo' sentir, como algo impresionante en formalidad de estimulidad ha sido un error.⁷²

5) Es un error afirmar la dualidad de dos actos: el acto del sentir y el acto de inteligir. La filosofía que ha confundido el sentir con el puro sentir desde Parménides, Platón, y Aristóteles se ha movido en el dualismo de conceptuar la cosa como algo 'sentido' y a la vez como algo que 'es'. Por ello se ha mantenido la dualidad de dos actos: el acto de sentir y el acto de inteligir.⁷³ Y de esta dualidad se deriva otro error al afirmar que la inteligencia es sensible o concipiente. En el pensar de la filosofía clásica, como hemos dicho, hay dos actos en el proceso del conocimiento, el acto del sentir y el de inteligir. Por el primero los sentidos dan 'a' la inteligencia. Por el segundo, con esa información la inteligencia va 'a' inteligir. Esto significa que la inteligencia tiene como objeto adecuado y primario lo que los sentidos presentan 'a' ella, esto es, la inteligencia sensible.⁷⁴ Y si la inteligencia, en razón de su objeto es sensible, por razón de su acto será concipiente. Inteligencia concipiente es entonces aquella cuyo objeto primario es lo sensible dado por los sentidos 'a' la inteligencia que concibe y juzga lo dado a ella, identificando intelección y logos predicativo. Es lo que Zubiri llama logificación de la inteligencia.⁷⁵ Asignándole entonces a los conceptos la función primaria y radical resulta que la inteligencia hace conceptos.⁷⁶ Tenemos, de este modo, el intelectualismo como error propio de la inteligencia concipiente.

6) Es un error afirmar que sentir e inteligir son modos de conciencia. Del mismo modo que es un error afirmar la dualidad de dos actos: sentir e inteligir, también es falso mantener que *sentir e inteligir son modos de conciencia*.⁷⁷ Zubiri advierte que desde Descartes y culminando en la filosofía de Husserl hay un deslizamiento dentro del

acto⁷⁸ de la intelección al afirmar que el sentir y el inteligir son distintas maneras de darse cuenta de las cosas.⁷⁹

7) También es falso afirmar que la inteligencia sintetice el sentir. Su falsedad viene porque no responde a los hechos. Es falso que los sentidos constituyan una diversidad primaria sintetizada por la inteligencia.⁸⁰

8) La intelección como comunicación de sustancias, posicionalidad, presencia intencional o desvelación, es nuevamente otro error. Una idea que desde la antigua filosofía se extiende hasta Kant; contempla la inteligencia como una *tabula rasa* en la que no hay nada escrito y lo escrito por las cosas sería la intelección. Siempre como filosofía del acto y la actualidad, de las cosas que produce una actuación sobre la inteligencia.⁸¹ Por su parte la filosofía moderna se ha centrado en el acto mismo de intelección pensando que la intelección es formalmente conocimiento. Lo esencial de este acto para Kant sería posicionalidad, es decir, que lo inteligido, para serlo necesita estar propuesto a la inteligencia. O bien, puede ser presencia intencional en el caso de Husserl, o desvelación en el caso de Heidegger.⁸²

9) Es un error escindir los tres momentos de la impresión. Si los errores detectados por Zubiri y que quedan aquí mencionados, tienen ya hondas repercusiones, no le queda a la zaga el haber escindido en la historia del pensamiento los tres momentos de la impresión: afección, alteridad y fuerza de imposición. La filosofía antigua y moderna se han centrado en la afección olvidándose casi totalmente de la alteridad y de la fuerza de imposición.⁸³ Además, también es un error afirmar que la aprehensión humana se agota en la intelección,⁸⁴ o afirmar que son tres acciones: intelección sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente.

10) Igualmente equivocado es mantener que la trascendentalidad es comunidad de ser o comunidad objetual. En la concepción greco-medieval como en la kantiana la trascendentalidad es un momento radical y formalmente conceptivo, es coincidencia en la comunidad de ser u objeto.⁸⁵ En este sentido es un error afirmar lo trascendental metafísico, como comunidad universal de lo

concebido.⁸⁶ La separación en Platón de la Idea de las cosas sensibles perviven en Aristóteles, en quien el dualismo sentir e inteligir le lleva a un dualismo metafísico en su teoría de la sustancia. Lo ‘meta-físico’ pervive como lo ‘ultra-físico’. En los medievales lo transfísico significa siempre allende lo físico. El mismo Kant se moverá en este dualismo. En él lo sensible y lo inteligido se unen en un solo objeto sensible-inteligible que es el fenómeno y lo que está allende el fenómeno es lo ultra-físico.⁸⁷

11) Es un error pensar que las percepciones sensibles no puedan dar visión de la causalidad real. El problema de la causalidad es un problema del intelecto humano para Kant que acepta la crítica integral de Hume.⁸⁸ De modo que las percepciones a lo sumo lo que nos pueden dar es hábito o costumbre pero nunca causalidad.⁸⁹ Siguiendo estos planteamientos se llega a la conclusión de que “de lo que es no se puede obtener el deber”. Afirmar lo contrario sería caer en la falacia naturalista.

Al hombre como animal de realidades,⁹⁰ Zubiri llega subsanando previamente los errores que se han ido acumulando a lo largo de la historia en la filosofía porque en las investigaciones filosóficas se da el progreso, el avance o retroceso hacia la verdad; progreso como continua radicalización.⁹¹ La filosofía de Xavier Zubiri se caracteriza, precisamente, por ser una revisión crítica de muchos de los conceptos fundamentales de la filosofía antigua como moderna. Errores que condicionan el proceso reflexivo. En este sentido A. González⁹² constata, en el ámbito de la filosofía social, las dificultades que las distintas teorías sociales tienen para pensar los vínculos mundiales, y observa que estas dificultades están unidas a ciertos conceptos filosóficos capitales. En Zubiri para entender el “hecho” de la *acción de la realidad* del animal de realidades conviene tener presente que:

1) El saber y la realidad⁹³ son, en su misma raíz, estrictamente congéneres. Es cierto que la investigación sobre la realidad necesita la conceptualización de qué es saber; pero la necesidad no es anterioridad. Porque de igual modo la investigación sobre lo que

sea saber no se puede llevar a cabo sin una conceptualización de lo que sea realidad, es imposible la prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. Así, la presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, sobre lo sabido, es un timorato titubeo en el arranque mismo del filosofar. El conocimiento es un modo de intelección, de manera que *toda epistemología presupone una investigación de lo que formal y estructuralmente es la inteligencia.*⁹⁴

2) Por otro lado, frente al realismo ingenuo y al realismo crítico, Zubiri afirma el *reísmo*.⁹⁵ Así como el sujeto es imprescindible para conocer la realidad, del mismo modo es imprescindible la realidad. Y si la realidad no es actualizada sin el sujeto, éste tampoco crea la realidad. En lugar de subjetivismo o realismo lo propio sería hablar de ‘reísmo’. Reísmo como formalidad del *de suyo*. Así, ser impresiones nuestras no significa no ser reales, sino ser realidad impresivamente presente.⁹⁶

3) Hay que atender básicamente a los actos del sentir y del inteligir en tanto que actos.⁹⁷ Es al modo de sentir e inteligir y no a las facultades a lo que hay que atender básicamente.⁹⁸ En la atención a los actos nos encontramos con que el sentir y el inteligir constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Sustantivar el ‘darse cuenta’ como conciencia, haciendo de la intelección un acto de conciencia presuponiendo que la conciencia es algo que ejecuta actos, es afirmar algo que no es un *hecho*, sino una ingente teoría.⁹⁹ Pues bien, ni la conciencia tiene sustantividad alguna que le permita ejecutar actos, ni la intelección es *el darse cuenta*. Lo primero porque lo que tenemos como hecho no es la conciencia o el ‘darse cuenta’, sino diversos actos conscientes. Lo segundo porque no es el ‘darse cuenta’ lo que constituye la intelección. La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente. La filosofía moderna dentro del acto de intelección ha prescindido sobre el estar presente y ha atendido tan sólo al *darse cuenta*. Darse cuenta, que no es por sí mismo un acto sino un momento del acto de intelección.¹⁰⁰ Hay por

tanto que mantener la unidad intrínseca del entender y el sentir. Y esta unidad consiste en el *estar*. 'Estar' que es un carácter físico y no solamente intencional de la intelección. La intelección como acto es un físico estar. Y a esta unión del acto es a lo que se le llama *aprehensión*. Es un acto presentante y consciente. *Estar* es justo la esencia misma unitaria y física de la aprehensión. De modo que entender algo es aprehender intelectivamente este algo. Y la aprehensión no es una teoría sino *un hecho*. El hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente.¹⁰¹

4) El sentir tiene dos modos: el puro sentir y el sentir intelectual. En el puro sentir se aprehende algo en formalidad de estimulación, en el sentir intelectual se aprehende algo en formalidad de realidad. Por ello es posible superar la confusión de la filosofía clásica que opuso entender y sentir. Así en la impresión de realidad en cuanto impresión hay sentir y en cuanto que es de realidad es entender. Son dos momentos del mismo acto, la impresión una y única de realidad. Es la superación radical y esencial del dualismo.¹⁰²

5) Desde lo dicho arriba, se puede afirmar la *Inteligencia sentiente* frente a inteligencia sensible y concipiente. En la inteligencia sentiente los sentidos sienten lo sentido 'en' la inteligencia. Esto significa que lo sensible es entendido como realidad. En la inteligencia sentiente la intelección no es intelección 'de' lo sensible sino que es intelección 'en' el sentir mismo.¹⁰³ Por otra parte, la inteligencia sentiente a diferencia de la concipiente entiende la conceptualización como una función intelectual inexorable pero no primaria. Conceptuar es un despliegue intelectual de algo anterior, la impresión de realidad. Así, los conceptos deben ser primariamente adecuados a los modos de sentir intelectivamente lo real dado 'en' la inteligencia. Deben ser conceptos de inteligencia sentiente y no de inteligencia concipiente.¹⁰⁴

6) La unidad de los sentidos, pues, no es síntesis sino unidad primaria; es física unidad de ser aprehensores de realidad. Por ello lo que llamamos sentidos son para Zubiri 'analizadores' de la aprehensión de realidad.

La unidad de los sentidos está constituida por el mero hecho de ser sentidos 'de realidad', por ser modos de aprehensión 'de' realidad. Así la inteligencia sentiente es la estructuración de la diversidad de sentidos en la unidad intelectual de la realidad.¹⁰⁵

7) La esencia formal de la intelección sentiente es la mera actualidad. La intelección no es formalmente ni posición, ni intención, ni desvelación porque en cualesquiera de estas formas lo entendido 'está presente' en la intelección. Posición, intención y desvelación son en todo caso maneras de estar presente. Este 'estar' no es término de un acto intelectual sino que es un momento propio de la cosa misma; es ella la que está. Estar presente es formalmente un estar como mera actualidad¹⁰⁶ en la inteligencia sentiente.¹⁰⁷ Ahora cabe hablar de 'intelectionismo' como propio de la inteligencia sentiente. La inteligencia sentiente posibilita el aprehender lo sentido como real.¹⁰⁸

8) La estructura de la impresión tiene tres momentos.¹⁰⁹ Es más que la mera afectación del sentiente, es alteridad y fuerza de imposición. No se puede romper en la impresión la unidad de los tres momentos: afectación, momento de alteridad y momento de imposición. Hay unidad intrínseca de los momentos de la impresión. La importancia de la impresión es esencial y en ella atender a la unidad de los tres momentos: afectación, alteridad y fuerza de imposición.¹¹⁰

9) Lo trascendental es apertura respectiva¹¹¹ de la realidad a la suidad mundanal. Hay una estructura trascendental¹¹² en toda cosa real aprehendida en impresión de realidad como 'ex-tensión' física de la formalidad de realidad desde cada cosa real. La formalidad de realidad es apertura respectiva y por esto *reificante*. La apertura respectiva tiene dos momentos uno es *suificante* y el otro es *mundificante*.¹¹³

10) Por otro lado lo trascendental tiene carácter físico. De manera que el carácter trascendental no es un concepto de máxima universalidad ideal sino que es un momento físico de las cosas reales en cuanto sentidos en impresión de realidad. Lo físico no es al modo del contenido sino que es lo físico de la formalidad.¹¹⁴ En inteligencia sentiente el

momento de realidad y su trascendentalidad son estricta y formalmente físicos. En este sentido de 'física del trans' y sólo en ese sentido, la trascendentalidad de la impresión de realidad es un carácter formalmente metafísico¹¹⁵; es lo metafísico, no como intelección de lo trascendente, sino como aprehensión sentiente de la física trascendentalidad de lo real.¹¹⁶

11) La formalidad del 'de suyo' impresionadamente aprehendida en intelección sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente es más que la mera afección del sentiente. Porque no se puede romper en la impresión la unidad de los tres momentos: afección, momento de alteridad y momento de imposición.¹¹⁷ Para Zubiri sólo la acción en la unidad de todos sus actos es un hecho, mientras que su disgregación en acciones distintas es una teoría.^{118, 119} Si los actos que el análisis descubre en esa acción son llamados hechos¹²⁰ lo son en un sentido derivado puesto que los tres son momentos de la acción,¹²¹ del hecho único de la acción de realidad. De este modo el hombre se convierte en el 'lugar geométrico de la realidad'.¹²² Este es el punto de partida de toda filosofía primera que debe asentarse no en las estructuras últimas de la realidad sino en la realidad humana en su estrato más aprehensible que es la *acción de realidad*, un hecho total, integral (HD 128) anterior a toda antropología, metafísica o noología.¹²³

12) La causalidad como funcionalidad de lo real se presenta en una percepción sensible. La filosofía moderna se encuentra en el callejón sin salida de la falacia naturalista. Parece que no se puede aspirar a encontrar el 'dato primario' de la ética que permitiese a la teoría ética una función semejante a la que en las teorías científicas cumplían los 'enunciados básicos', ser puntos terminales de verificación.¹²⁴ Una inadecuada concepción de las relaciones entre los juicios sobre lo que 'es' y los juicios sobre lo que 'debe ser' o sobre lo que yo deba resolverme a hacer, arroja a la filosofía moral contra los escollos insalvables de falacias.¹²⁵ Para Moore la falacia naturalista la cometen tanto las éticas naturalistas que identifican la bondad moral con otras cualidades natu-

rales, como las éticas metafísicas que la identifican con propiedades no naturales pero del género diferente a las morales. También es frecuente entender por falacia naturalista aquella en que se incurre al pretender deducir conclusiones prácticas normativas o valorativas a partir de premisas que contienen sólo información acerca de hechos. Desde Hume parece totalmente falaz pretender deducir de premisas conectadas con 'es' conclusiones conectadas con 'debe'.¹²⁶ Pero el mismo Hume podría haber caído en la falacia de la *ignoratio elenchi* al mantener de forma provocativamente tajante su convicción de que el uso de la razón en la moral se reduce a secundar eficazmente el deseo; la razón no es ni debe ser más que sierva de las pasiones. Cualquier otro uso, más que falaz, es propia y literalmente disparatado.¹²⁷ Sin embargo, hay en Hume una forma distorsionada de concebir las relaciones entre la naturaleza y la moralidad, punto en el que confluye la misma filosofía moral kantiana. El propósito de Zubiri es recomponer la unidad rota en la modernidad entre el hombre y el mundo por planteamientos falaces. Como dice G. Cutiérrez,¹²⁸ el propósito zubiriano de recuperar esa unidad puede hacerle merecedor del término de antimoderno, en el sentido de la moda, pero resulta que 'lo actual' no está necesariamente relacionado con lo temporáneo y efímero sino con lo real. Y es que la causalidad se da en una percepción intelectual, en una percepción en la que se percibe no solamente lo que es real sino que es real. Esto ocurre porque la causalidad es pura y simplemente la funcionalidad de lo real en tanto que real.¹²⁹ Es la forma del dinamismo procesal. Y conviene no confundir causalidad con causa. La causalidad jamás falta en una percepción sensible, pero jamás se da de una manera inmediata lo segundo.¹³⁰ En los planteamientos de causalidad en Hume y Kant, para el primero la causalidad jamás está dada sino la mera sucesión, de manera que todo intento de buscarla se mueve en el vacío. No queda más que el escepticismo. Para el segundo, la causalidad es tan solo nuestro modo de construir un objeto como término de juicios universales y necesarios.

Causalidad es entonces algo producido por el entendimiento en el orden del conocer, es el idealismo trascendental. El planteamiento de ambos es falso porque reposa, según Zubiri, en dos ideas fundamentales: que el 'por qué' es causalidad, y que la causalidad no está dada en nuestras aprehensiones sentientes. Ambas ideas son falsas¹³¹ porque la funcionalidad de lo real campal esta dada en el sentir intelectual. La 'sucesión' a la que apela Hume no es la sucesión de dos impresiones sino una impresión de realidad sucesiva. Por consiguiente la sucesión es ya un modo de funcionalidad. Por otro lado, en Hume, el sentir es mera aprehensión de cualidad pero esto es falso puesto que el sentir es 'también' aprehensión de realidad. Por ello no hay sentir 'e' inteligencia, sino tan solo inteligencia sentiente.¹³² De modo que puede afirmarse que por percepción sensible podemos obtener, en funcionalidad de lo real, una realidad que es intrínsecamente debitoria. Si se negaba antes que el deber está en el ser, ahora se puede afirmar que la *acción moral de realidad* del animal de realidades es debitoria.

5. Diálogo sobre la Justicia

Para J. Bentham el Derecho tiene como única regla de lo justo y de lo injusto a la mayor felicidad para el mayor número de personas.¹³³ La justicia es un personaje imaginario inventado y cuyos dictámenes son los de la utilidad.¹³⁴ El criterio de justicia ya no pertenece al mundo del derecho natural o al mundo de los valores subjetivos sino a un cálculo de ventajas, placeres y satisfacciones que vienen a sustituir a la Ética. De este modo, cuantificando niveles de placer y dolor adquirimos criterios valorativos de felicidad o bienestar social.¹³⁵ En la propuesta del Derecho de Kelsen queda fuera la búsqueda por el fin puesto que es un elemento metajurídico. Para él, los intentos del positivismo no habían desterrado totalmente la vinculación del Derecho a la justicia creada por el iusnaturalismo. Para cortar totalmente el vínculo, la norma como imperativo debe ser substituida por la norma como juicio hipotético.¹³⁶ La preocupación del positivismo es el derecho "real", lejos de plantea-

mientos del "derecho justo" o del conocimiento socio-psicológico de las causas que generan las normas.¹³⁷ Kelsen sitúa la Teoría del Derecho en el "deber ser," sin contenido, que surge de un mandato positivo, de la voluntad de la comunidad. En una, aparente, huida hacia adelante se establece la voluntad como algo inamovible, inquestrable, injuiciable, incontrovertiblemente aceptado¹³⁸ que conducirá al formalismo más riguroso.¹³⁹ Desplazándose el punto de interés desde el "contenido" del decir al "acto de decir."¹⁴⁰

Respecto de lo que sea ilícito, el caso particular de la justicia de la nueva situación, creada por un proceso revolucionario, no dependerá de la valoración moral del contenido sino de la validez de la eficacia de la nueva norma básica en una nueva situación de hecho.¹⁴¹ En Kelsen lo ilícito no lo es porque lo sea por sí mismo o porque lo establezca un mandato, es ilícito porque le es unida a través de un nexo puramente lógico una sanción, elemento fundamental de la juricidad, que constituye en "primarias" las normas que enuncian sanción y en "secundarias" a las normas que prescribe o prohíbe a los sujetos un comportamiento.¹⁴² Para Kelsen la existencia de una justicia absoluta es un "ideal irracional": determinar si algo es justo o injusto queda fuera del ámbito de la ciencia, pertenece al mundo de los valores, que es un mundo relativo. Sin embargo, parece que no se puede vivir o ser indiferente al mundo de esos valores relativos. Kelsen mismo a lo largo de su vida optó por un sistema de ellos, por un "relativo" orden social bajo cuya protección puede progresar la búsqueda de la verdad. Su justicia fue la de la libertad y la paz, la justicia de la democracia y la tolerancia.¹⁴³ Debido al relativismo de los valores, la pretensión de enjuiciar el Derecho respecto a la justicia es una ilusión en el positivismo jurídico. La naturaleza carece de voluntad para establecer normas. Ella está determinada únicamente por leyes causales.¹⁴⁴ Esto no quiere decir que exista total oposición, sino un relativismo en el juicio moral acerca del Derecho. La razón principal es la creencia en que no hay una única moral sino una pluralidad

de sistemas morales, y muchas veces contradictorios entre sí. La Teoría Pura del Derecho niega la tesis que mantiene que el Derecho por su naturaleza es moral, no sólo porque implica una moral absoluta sino porque legitima el orden estatal acríticamente constituido en esa comunidad al presuponer que el orden constituido es de suyo derecho.¹⁴⁵ La separación entre la justicia y el Derecho es matizada en Hart. Aunque es positivista y mantiene que no existe unión entre moral y derecho, sin embargo, él reconoce que la razón última para preferir las tesis positivistas es en ella misma una razón moral. Otra manifestación de su moderación encontramos respecto a su consideración de la obediencia a la norma. Limita el valor de una ley que establezca una obligación absoluta de obediencia y afirma la existencia de un “mínimo contenido de derecho natural” que permita la existencia de la sociedad como comunidad humana e impida convertirla en un club de suicidas.¹⁴⁶

Desde planteamientos zubirianos la justicia ni es un cálculo de ventajas y placeres como el bienestar social, ni es una idea irracional, ni es un mínimo de contenido moral para la supervivencia de la comunidad humana. En Zubiri podemos encontrar elementos para entender la justicia como un momento de la “acción de realidad” del animal de realidades. La realidad, en su formalidad, se actualiza en el sentimiento afectante como pulchrum. En el atemperamiento afectante queda actualizada como estética; en el ‘yo-tú’ comunicante queda actualizada como amor; y finalmente en la comunidad histórica queda actualizada como justicia. La justicia es de este modo la promoción de la *acción de realidad* en el ‘nosotros histórico’. La justicia, por tanto, pertenece al ámbito del sentimiento afectante, es el dinamismo de la realidad en sentimiento afectante que desde la estética se actualiza como amor en el nosotros histórico.¹⁴⁷ La justicia es la promoción en la comunidad histórica de la belleza en el amor comunicante; es promoción del dinamismo de la verdad, del dinamismo de la libertad. Es promoción de la búsqueda desde la verdad real en la verdad como coincidencia hacia la verdad ver-

dadera; es promoción desde la liberación en la ‘libertad para’ hacia la praxis de la realización humana.

La comunidad histórica significa que la actualización de la realidad como justicia ocurre en el ámbito del ‘nosotros’ mundanal histórico: hacia el pasado, en su presente y hacia su futuro. De manera que el dinamismo de promoción de realidad en el ‘nosotros’ fluye del pasado por el presente proyectándose como posibilidades posibilitantes hacia el futuro. De este modo la justicia brota de la moralidad de la *acción de realidad* en que últimamente consiste el animal de realidades. De la justicia, como positivación histórica de posibilidades de promoción de la realidad humana, surge el Derecho. Pero la justicia es más que el Derecho, es el momento del dinamismo del sentimiento afectante que viene desde la estética por el amor. Sentimiento afectante que junto a la intelección sentiente y la voluntad tendente forma la intrínseca unidad de la *acción de realidad* que se nos está mostrando como intrínsecamente moral. El contenido del Derecho en su legalidad no podrá dejar de ser moral y como moral se dirigirá a promover estructuras posibilitantes de plenificación de la realidad humana. De aquí brota su legitimidad y en la justicia tiene su juicio.

Por consiguiente, desde planteamientos zubirianos no podrá admitirse la primera de las afirmaciones respecto de la Justicia como cálculo de placeres y ventajas en orden al bienestar social. Esta afirmación es doblemente errónea. En primer lugar, porque el fin del bienestar social queda sin definir con respecto a la felicidad. En segundo lugar, porque el criterio de lo justo e injusto no es cuantificación de ventajas y placeres sino discernimiento sobre la efectiva realización de los miembros de la comunidad humana en sus posibilidades concretas. Respecto a la afirmación de Kelsen que entiende la justicia como un relativo ideal irracional, habría que decir que ciertamente es un ideal. Sin embargo, previamente a ser un ideal es un dinamismo real que se da en toda la comunidad humana y que, desde la aprehensión primordial de realidad, en el logos, marcha hacia la verdad verdadera por la razón. De

manera que la justicia es una realidad, no sólo pero también, plenamente racional. Finalmente, respecto a Hart, la justicia no es un mínimo que pueda mantener la vida de la comunidad, sino que es el máximo al que aspira como plenitud dicha comunidad. Todo ello plenamente real, dinámico, vivo y moral.

6. Diálogo sobre el Derecho

Como hemos dicho al comienzo, no existe en Zubiri un tratado sobre el Derecho. Sin embargo, de su análisis de la aprehensión de realidad, podemos formular una definición aproximativa y útil. Derecho desde planteamientos zubirianos puede entenderse como *la autoexigencia coactiva de un ámbito de la moral por la comunidad histórica en orden a su realización*.

Esta definición puede acordar con la visión de Bentham del Derecho como el mandato del soberano,¹⁴⁸ siempre que se entienda a la comunidad por el auténtico soberano. Más explícitamente, Bentham entiende el Derecho como “un conjunto de signos expresivos de una volición concebida o adoptada por el soberano de un Estado, referente a la conducta que debe ser observada en un determinado caso por una determinada persona o clase de personas, que en el caso en cuestión estén o se supongan que estén sometidas a su poder”.¹⁴⁹ Asimismo, hay coincidencias al entender que la tarea interpretativa de la voluntad expresada mediante signos debe buscar el contenido volitivo de la misma siempre que ello no signifique discrecionalidad.¹⁵⁰ Respecto a la universalidad del Derecho, Bentham diferencia entre el Derecho que “debe ser”, que es el mismo en cierta medida en todos los países, y el derecho positivo que es diferente de un país a otro. Con todo, mantiene que no es esto una aceptación del iusnaturalismo que para él es metafísica. En este punto el planteamiento zubiriano entiende que el derecho positivo es particular y concreto a cada pueblo, pero ello no es obstáculo a que lleve en su seno la universalidad del dinamismo de la realidad humana que es moral. Dicha moral es universal en su dinamismo estructural que se colorea en la particularidad de cada sistema

legislativo.¹⁵¹

Con respecto al origen de los derechos y deberes, Bentham mantiene que donde no hay leyes ni gobierno no existen derechos y, por tanto, no se puede hablar de derechos anteriores al Estado, siguiendo la tesis de Hobbes que se convierte en línea precursora del positivismo jurídico.¹⁵² Ello, desde la perspectiva zubiriana, parecería incorrecto porque el origen de los derechos y deberes legales están en la autoexigencia coactiva de la comunidad en su concreción positiva de la moral en orden a su realización. La comunidad puede tener diversos grados de complejidad en su desarrollo, diversos grados de centralización. Ahora bien, si entendemos por Estado no la voluntad centralizada de un único soberano sino la comunidad como tal, entonces sí pueden, ambas posiciones, acordar que sin comunidad, entendiéndose Estado, no hay posibilidad de derechos y deberes legales. De modo que los derechos y deberes legales que brotan de la voluntad de la comunidad, surgen en ellas por el carácter debitorio de la realidad humana, esto es, del dinamismo de la realidad moral humana que genera los derechos y deberes que en comunidad histórica pueden ser constituidos como Derecho.¹⁵³

Con respecto a la orientación de la legislación, según Bentham, debe aparecer guiada por el bien común, en total acuerdo con el planteamiento zubiriano de una teleología en orden a la felicidad.¹⁵⁴ Donde cabe la discusión es en que la búsqueda se haga según el principio de utilidad. En clave zubiriana, sería *el principio de realización* la guía heurística.¹⁵⁵ Por otro lado, ambas perspectivas pueden encontrarse en que la legislación debe buscar la certeza, universalidad y simpleza para realizar, en primer lugar, el principio fundamental de la ética, la felicidad (para Bentham la felicidad del mayor número). En segundo lugar, limitar el poder de los jueces con objeto de impedir que creen Derecho. Y en tercer lugar, conseguir normas claras y precisas para que los ciudadanos y los jueces puedan conocer sus fines.¹⁵⁶ Para ello, Bentham propone que las leyes consten de una parte que exprese los fines que persigue dicha norma, parte

“directiva” y otra parte sancionadora para la transgresión de la misma.¹⁵⁷ Finalmente, respecto al significado de norma, Bentham se asienta en el concepto de soberanía y en el hábito de obediencia.¹⁵⁸ Sin embargo, ambos apoyos parecen incompletos para la *acción de realidad*.¹⁵⁹ En Zubiri el hábito de obediencia es fruto del dinamismo de realización,¹⁶⁰ y la soberanía debe entenderse del conjunto de la comunidad sobre sí misma.¹⁶¹

En Austin el contenido de la jurisprudencia analítica es una teoría del Derecho positivo en general, un estudio de los conceptos jurídicos abstraídos de los distintos ordenamientos positivos que elimina todos los aspectos del fenómeno que hacen imposible construir con ellos una teoría lógico-sistemática.¹⁶² Desde planteamientos zubirianos el contenido de la Teoría del Derecho es más que el estudio de conceptos jurídicos. Es un dinamismo de conocimiento científico de la “realidad” moral que se torna en *realidad jurídica*. Este dinamismo de conocimiento científico parte de la aprehensión primordial de realidad; se mueve en el análisis del logos y marcha hacia el encuentro con la realidad verdadera por la razón. De manera que no sólo entran elementos lógico-sistemáticos, sino que necesita de la filosofía y del conjunto del saber científico para poder positivizar jurídicamente aquellas normas que conducen a la plenificación de la realidad humana.¹⁶³

En Austin el Derecho, en su sentido más general, es entendido como la norma establecida por un ser inteligente para la guía de otro ser inteligente por quien tiene poder sobre él.¹⁶⁴ Nada habría que objetar al entendimiento del Derecho como norma en su sentido amplio. Sin embargo, cuando Austin precisa que es la norma dada por un ser inteligente, por tal hay que entender a la comunidad.¹⁶⁵ Es ésta el sujeto de las normas que —con Austin— sirven de guía a ella misma. Ella es únicamente quien tiene poder sobre sí misma, en sentido general, para otorgarse normas. Finalmente, el Derecho es guía para un fin, la plenitud de la realización de la comunidad humana.¹⁶⁶ Sin este fin la guía deja de cumplir su función. El Derecho entonces deja de ser Derecho, se

tuerce en inmoral e injusto legalismo.

Austin mantiene que las leyes o normas en sentido estricto son mandatos. Los mandatos se distinguen del simple deseo no por el estilo en que éste es expresado sino por el poder y el fin que pretende quien comanda. Poder de infligir dolor en el caso de que el deseo no sea observado. De manera que el mandato y el deber son términos correlativos. Al castigo infligido por desobedecer el mandato o romper un deber se le llama sanción.¹⁶⁷ Desde la filosofía zubiriana se puede seguir a Austin en la afirmación de que las normas son mandatos que se distinguen del deseo, no por el estilo en que se expresan, sino por el poder coactivo de imponerlos con la amenaza de sanción, aunque no solamente por ello.¹⁶⁸ En este sentido parece expresarse W. J. Rees, para quien la ley debe ser entendida como una convención no escrita o una escrita normativa obligante, tanto directamente por el ejercicio de un supremo poder, como indirectamente por la seria amenaza del ejercicio de tal poder. Esta definición difiere en dos aspectos de la definición dada por Austin. Aquí la definición de Derecho es más amplia, incluyendo la costumbre, el “case law” y la ley escrita. Porque la concepción de Derecho de Austin deja fuera el Derecho internacional y la costumbre como Derecho. Respecto al término “soberanía”, es definido en términos de ley en vez de al contrario. Ello permite englobar el derecho constitucional de tradiciones como la de Estados Unidos o Gran Bretaña en la ley positiva. Aportación teóricamente relevante, en la medida que permite mantener la teoría de la soberanía legal en línea con aspectos fundamentales de gobiernos constitucionales o federales, sin abandonar la teoría de la ley como mandato.¹⁶⁹

Respecto a la sanción, desde la óptica zubiriana, no implica necesariamente dolor.¹⁷⁰ La sanción es la imposición de la conducta que la comunidad juzga de derecho, frente a la conducta de la persona que lo transgrede, con el fin de restablecer la “buena figura”,¹⁷¹ tanto de la persona en cuestión como de la comunidad en su conjunto. Y ello, porque sin este dinamismo de rehabilitación o higiene jurídica de la comu-

nidad, es toda ella la que quedará sancionada con “mala figura” al final. En definitiva, el sentido de la sanción jurídica no puede olvidar el fin mismo del Derecho que es la plenitud de la realidad humana, su felicidad.

Austin sigue a Bentham respecto a la separación de la moral y Derecho. Sin embargo, entiende que la moral positiva es el límite a la soberanía del poder. Pero dicha moral es creación de los hombres y no de un monarca divino.¹⁷² En este punto, la perspectiva zubiriana mantiene la vinculación entre la moral y el Derecho. No es posible la oposición, puesto que la realidad humana es moral en ella misma;¹⁷³ es creadora de deberes morales que en un momento determinado la comunidad histórica positiviza como jurídicos. El Derecho es un instrumento social para la plenificación de la realidad humana. Ciertamente, con Austin, hay que decir que la moral es un límite a la soberanía del poder jurídico, aunque ese límite no es la moral positiva que entiende Austin. Tampoco es una moral divina, sino la moral de la realidad humana, cuyo dinamismo se nos da en unidad en *la acción de realidad*.¹⁷⁴ Y el carácter debitorio de lo real le es accesible al hombre al principio no por causalidad sino en funcionalidad de lo real.¹⁷⁵ Desde dicha funcionalidad, en el dinamismo de la ciencia es donde ha de buscarse la causa.¹⁷⁶

Respecto a la soberanía, en Austin aparece como un estado de dependencia en una relación de soberanía y subjección.¹⁷⁷ En este punto soberanía, en clave zubiriana, puede entenderse como la suprema autoridad legal en la medida que también lo es moral. Es el segundo de los seis diferentes significados con los que suele usarse el término según W. J. Rees: (1) como suprema autoridad legal; (2) como suprema autoridad legal en la medida que es también una completa autoridad moral; (3) como poder supremo y coercitivo ejercido por un determinado grupo de personas que poseen el monopolio de ciertos medios de coerción; (4) como un poder supremo y coercitivo ejercido normalmente cooperativamente por todos o casi todos los miembros de una comunidad; (5) como la “real soberanía” en el sentido de la influencia política más fuerte; finalmente

(6) soberanía en su sentido permanente como una autoridad, poder o influencia permanente.¹⁷⁸

Kelsen buscará diferenciarse de la tradición empírica del positivismo legalista, defendida en el período de postguerra por Hart. Él rechazará el legalismo positivista por confundir la ley con los hechos, al mismo tiempo que rechazará el Derecho natural por confundir la ley con la moralidad. En su propuesta la ley sólo está formada de normas y las normas sólo pueden ser derivadas de otras normas, nunca de hechos.¹⁷⁹ La Teoría del Derecho, para Kelsen, se ha confundido con psicología y biología, con ética y con teología. Elementos de los que, en su opinión, hay que liberarla. El Derecho es un fenómeno social, algo totalmente distinto de la naturaleza, y con carácter científico, gracias a un método que consiste en la generalización basada en la experiencia jurídica. Pero además es una teoría pura, al descartar juicios de valor en línea con todas las ciencias¹⁸⁰ y no perseguir fines prácticos inmediatos.¹⁸¹ La *Teoría Pura del Derecho* entiende las normas legales no como realidades naturales ni como hechos de conciencia sino como contenidos de significado. Desde planteamientos zubirianos es erróneo mantener que las normas no se derivan de hechos. Todas las normas jurídicas se derivan de un hecho radical, el hecho de la aprehensión primordial de realidad. Kelsen pretende encontrar la científicidad del Derecho prescindiendo de todo posible elemento psicológico, ético, biológico dentro del Derecho. Sin embargo, el Derecho necesita del conjunto del saber científico en orden a conseguir mejor su fin. Esta necesidad del saber científico no le resta valor o “cientificidad” a su naturaleza como ciencia humana. Por otro lado, el Derecho es un fenómeno social pero no por ello en oposición con la naturaleza, según establece Kelsen. El dinamismo social es momento del despliegue del dinamismo de una naturaleza que es la realidad humana. Finalmente, mantener que el Derecho no persigue fines prácticos inmediatos, así como descartar en él juicios de valor es, en el pensamiento zubiriano, algo absurdo e insostenible. No hay fin más práctico que la

plenificación de la realidad humana, tarea a la que sirve el Derecho. Y no hay manera de acometer dicha empresa sin la “opción” de posibilidades en orden al fin que “enjuicia” cada decisión jurídica.

En Kelsen la norma legal es imputación. Si el Derecho natural une los hechos como causa y efecto la norma legal lo que une es una condición legal a una consecuencia legal, se pasa de la causalidad a la imputación.¹⁸² Es la atribución realizada, por la voluntad de alguno, de una consecuencia a un hecho que no es causa sino su condición. Esto ocurre porque una voluntad lo ha puesto así como tal. Desde la *acción de realidad* zubiriana, la imputación encuentra su sentido en la existencia de una causa, aunque ciertamente ésta no se da inmediatamente, sino como funcionalidad, habiendo que buscar la causa en un proceso que marcha desde la impresión primordial de realidad, en el logos, hacia la razón.¹⁸³ Causa que es accesible por la ciencia.¹⁸⁴

Kelsen mantiene que el “deber” tiene un carácter formal como categoría pura a priori para la comprensión del dato legal.¹⁸⁵ Por ello, el contenido no es el que da validez a una norma, sino que sea establecida en un modo determinado, creada por un determinado proceso y asentada en una última norma. Por ello cualquier contenido es posible para una norma. La forma en que se derivan las normas de la norma básica no es por un proceso de deducción en el pensamiento, sino que son constituidas por un acto de voluntad. Voluntad de un superior o cuerpo que estableció la norma básica. Desde la *acción de realidad* es erróneo afirmar que el contenido no es esencial a la norma. Ello, nuevamente, porque el deber legal que brota del deber moral tiene un contenido, a veces no evidente, pero buscado y nunca indiferente respecto a la realidad humana.¹⁸⁶ Respecto de ella, el animal de realidades no puede sino optar entre diferentes posibilidades de contenido concreto en orden a su realización. Es nuevamente el contenido de justicia quien juzga cada norma.

La norma básica es vista en Kelsen como necesaria presuposición para cualquier interpretación positiva de las leyes.¹⁸⁷ La

norma básica es válida porque es presupuesto que sea válida, puesto que sin esta presuposición ningún acto humano podría ser interpretado como legal. El hecho de que la norma básica exista en la consciencia del jurista es el resultado de un simple análisis.¹⁸⁸ En definitiva, la norma básica es una “meta-norma” presupuesta. El contenido de la norma positiva no se deriva de la norma básica, de la que sólo toma la validez objetiva debido a su condición de condicionada por aquella, permitiendo aceptar el coercitivo ordenamiento como un ordenamiento válido.¹⁸⁹ Desde la óptica zubiriana, respecto del carácter fáctico de la “norma básica” hay pleno acuerdo. La “norma básica” es un hecho. Pero no es simplemente la presuposición de un hecho, sino la “realidad” de un hecho. La realidad del hecho de que la comunidad se autoexige la positivización jurídica de unas normas en orden a hacer posible la plenitud de su realización.¹⁹⁰

Aunque Kelsen critica a las teorías imperativistas, reconoce que el fundamento de la norma es un mandato que imputa una sanción a lo ilícito, creando la obligatoriedad. Ello implica una voluntad que quiere un fin y que prescribe una conducta en vista a ese fin, dando un carácter teleológico del Derecho.¹⁹¹ La norma es el significado de un acto por el cual cierta conducta es ordenada, permitida o autorizada.¹⁹² La conducta regulada por un orden jurídico es tanto la realización de una acción, como la omisión de dicha acción. Esta concepción de la norma como mandato podría ser perfectamente aceptable en la perspectiva zubiriana. Sabiendo que, por un lado, el sujeto del mandato es la comunidad humana como soberana y, en segundo lugar, que el fin teleológico de la norma jurídica es la plenificación de la comunidad.¹⁹³

En Kelsen, el proceso de funcionamiento y regulación de las normas es jerárquico, no de iguales. Todo un proceso que es esencialmente dinámico.¹⁹⁴ Es un sistema estratificado cuyo vértice es la norma básica, y cuyo último peldaño es la realización del compulsivo acto bajo la coacción de una consecuencia penal.¹⁹⁵ En ello, para la *acción de realidad*, no habría obstáculo en ad-

mitir el carácter procedimental y jerárquico del Derecho, aunque es más que esto. Es un procedimiento dinámico,¹⁹⁶ dinamismo que viene de la búsqueda de la mejor norma, que se manifiesta como dinamismo en la mejor interpretación y aplicación de la norma.

En el pensamiento de Kelsen, todo sistema de normas descansa en algún tipo de sanción que puede tomar diferentes expresiones. La esencia del Derecho es una organización de fuerza donde las sanciones son importantes porque está estipulado que deben ser aplicadas por determinados funcionarios cuando el delito es cometido (norma primaria frente a la secundaria que ordena una determinada conducta). Para Kelsen es un hecho histórico que ninguna extensa comunidad ha podido existir sin un poder coercitivo.¹⁹⁷ Respecto a la sanción como norma primaria, la perspectiva zubiriana la colocaría como norma secundaria, aunque, ciertamente, existe una sanción moral que va modelando la "figura" en el dinamismo de la concreción de *la acción de realidad*.¹⁹⁸ Será en el caso de la transgresión cuando se impone la sanción como compulsiva ejecución del contenido de la norma. La forma de dicha norma puede venir expresada como un hacer, prohibición o abstención. Respecto a la sentencia judicial, ésta es, en Kelsen, el acto de ejecución que concretiza la norma general en una doble naturaleza de aplicación de la norma superior y creación de Derecho.¹⁹⁹ Pero no establece ningún criterio de rectitud superior para una de las posibles interpretaciones de la norma aplicable.²⁰⁰ Ciertamente, se puede mantener con Kelsen que la sentencia es el acto de ejecución que concretiza la norma general y crea derecho. Ahora bien, en óptica zubiriana, existen criterios para decidirse por una u otra de las interpretaciones de la norma. Es el criterio de justicia al cual tiende todo el Derecho. Por ello, no todas las posibles interpretaciones "legales" son lo mismo de ajustadas a Derecho, entiéndase, a la Justicia. Lo cual no significa que siempre se encuentre la evidencia de la "única" solución válida, pero tampoco que se puede afirmar el puro "capricho" en la decisión judicial.

En el positivismo jurídico de Kelsen, la

eficacia del conjunto del orden jurídico es la condición necesaria para la validez de cada norma. Es una condición *sine qua non* pero no una condición *per quam*. Las normas son válidas no porque todo el orden jurídico es eficaz, sino porque son creadas en vía constitucional. Entonces, el principio de eficacia lo que hace es limitar el principio de legitimación.²⁰¹ Y al final, es la norma básica del orden internacional quien da la última razón de validez de los órdenes jurídicos nacionales. Desde la costumbre internacional, *pacta sunt servanda*, a través de los tratados internacionales se llega a las normas creadas por órganos que han sido creados precisamente por tratados internacionales.²⁰² Cada norma debe ser elegida por la ciencia legal sobre el principio de eficacia. Eficacia que significa que la mayoría siga una conducta en conformidad con esa norma.²⁰³ Esta norma básica o constitución en su sentido material determina los órganos y procedimientos para el establecimiento de las leyes.²⁰⁴ Para una perspectiva zubiriana, la teleología normativa difiere de la de Kelsen. La eficacia del sistema normativo está en relación con el grado de plenificación de la realidad humana. Es precisamente este dinamismo el que da legitimidad al orden jurídico. Es, justamente, la justicia, que Kelsen reserva al relativismo de su opción personal, la que abandonando ese ámbito del relativismo subjetivo, da validez última a la norma.

En Kelsen, para que un orden legal sea un Estado, debe ser una organización que establezca órganos que creen y apliquen las leyes que forman el orden legal. El Estado es un relativo poder centralizado, formado por población, territorio y poder limitado en su espacial y temporal esfera de validez. El Estado es soberano pero subordinado a las leyes del derecho internacional.²⁰⁵ Desde *la acción de realidad*, se puede acordar sobre el territorio, la población y el ejercicio del poder como elementos para la constitución del Estado. Es más discutible el elemento de centralización del poder, como ya hemos mencionado. Sin embargo, un importante acuerdo se debe expresar respecto a la subordinación del poder a las leyes del derecho

internacional, debido al carácter internacional, global, de la comunidad humana.²⁰⁶

En lo que concierne al *derecho subjetivo*, para Kelsen, es el reflejo de un deber jurídico de otro existente respecto a este individuo. O bien, un “poder” jurídico que coopera directa o indirectamente en la producción de una norma jurídica particular o general.²⁰⁷ Pleno acuerdo habría, desde la visión zubiriana, respecto al entendimiento del derecho subjetivo como “reflejo” de un deber jurídico o “poder” jurídico. Ello se asienta en el carácter comunitario del “deber” moral de la realidad humana. “Deber” que es para el “poder” de su realización.²⁰⁸

Finalmente, en Kelsen se formaliza el concepto de persona. La entiende como carente de naturaleza psíquica, física o espiritual. La persona es vista por él como un complejo de deberes jurídicos y derechos subjetivos.²⁰⁹ En este punto, el planteamiento zubiriano desborda las restricciones de Kelsen. Persona es una sustantividad. Es el dinamismo de promoción de un yo-tú en la comunidad histórica,²¹⁰ que se convierte en el sujeto de Derecho. Es una concreción, encarnación de realidad en todas sus dimensiones, fin y agente de la justicia, fin y agente del Derecho. Es otra cosa que una ficción jurídica, es sustantividad con nombre, apellido e historia.

Por lo que a Hart se refiere, él afirma los límites del entendimiento de la norma como mandato en Austin. Ello porque le parece insuficiente para explicar la “variedad de normas” que posibilitan, adjudican, reconocen etc. Por otro lado, para que esas normas constituyan un sistema legal, deben darse dos condiciones: en primer lugar, que las normas de conducta que son válidas según el criterio último de validez sean generalmente obedecidas; en segundo lugar, que las normas de adjudicación y cambio sean comunmente aceptadas ‘por’ y seguidas en la conducta de sus funcionarios. En su tarea de búsqueda de certeza junto al régimen de *reglas primarias de obligación* (aquellas que son el tipo básico de normas del sistema que indican cómo deben o no deben, o cómo pueden comportarse los miembros de una comunidad), propone las *reglas de reconoci-*

miento que establecen cuáles son las fuentes de producción normativa y cuál el alcance de las normas del sistema jurídico. Las normas de reconocimiento desempeñarán el papel teórico de la “norma hipotética fundamental” en la *Teoría pura del derecho*. Regla que no es un presupuesto lógico-transcendental sino una cuestión de hecho. Para Hart las reglas que pueden ser entendidas como creadores de deberes son un lujo de sistemas sociales avanzados, lo cual no significa, contrariamente a Austin, no considerar el derecho internacional o el derecho primitivo como tal derecho.²¹¹ Rechazando la idea de Kelsen de que una básica norma es una presuposición esencial para todo sistema legal, él mantiene que en simples formas de sociedad lo que se hace es esperar y ver si una norma consigue ser aceptada o no.²¹² Finalmente, propone las “reglas de cambio”, como reglas secundarias que establecen cuáles son los procedimientos válidos para introducir o modificar normas jurídicas, y las *reglas de adjudicación* que institucionalizan medios y procedimientos para afrontar la posible ineficacia coyuntural de las reglas primarias de obligación.²¹³ Por otro lado, Hart se distancia de sus predecesores positivistas Bentham, Austin y Kelsen al mantener que el Derecho no sólo depende de presiones externas, sino del punto de vista interno que cada persona toma hacia las reglas, que entiende como imposición de obligaciones.²¹⁴ Desde un planteamiento zubiriano, es perfectamente admisible la ampliación del significado de la norma como mandato que hace Hart respecto de Austin. Ahora bien, el presupuesto de la norma de “reconocimiento” como el presupuesto básico es discutible. Es la voluntad de la comunidad en darse a sí misma unas normas en orden a su realización quien juega ese papel de norma básica. Con todo, Hart recuerda que no es únicamente el elemento externo, sino el punto de vista externo el que también cuenta para legitimar la norma como Derecho.

Hart pretende un método de elucidación para mostrar el significado de la expresión “un derecho legal”, que puede ser plenamente integrado en la perspectiva zubiriana.

En este sentido una afirmación de la forma “X tiene un derecho” es cierta si satisfacen las siguientes condiciones: que haya un sistema legal en ejercicio; que bajo alguna norma o normas del sistema alguna persona Y esté en la situación que ha ocurrido, obligada a hacer o abstenerse de hacer una acción determinada; y que ésta obligación venga a depender por ley de la opción de X o de alguien que actúe en su nombre; de manera que a Y también se le obligue a hacer o abstenerse de hacer algo solamente si X elige o hasta que X elija de otro modo. Una afirmación de la forma “X tiene un derecho” es emitida para obtener una conclusión de derecho en un caso particular que entre bajo tales reglas.²¹⁵

Respecto a la discrecionalidad jurídica, Hart afirma que el derecho (un sistema complejo de reglas sociales) es parcialmente determinado e incompleto al afrontar ciertos casos difíciles (“hard cases”) no previstos y no regulados legalmente. Discrecionalidad que se debe a la textura del lenguaje que hace al Derecho participar de una textura abierta. Discrecionalidad que no puede ser arbitraria o irracional. De manera que las decisiones que toman los tribunales son decisiones dirigidas por reglas, y de hecho, son la última palabra una vez tomadas. La propuesta de Hart pretende buscar un equilibrio para huir del formalismo y del escepticismo ante las reglas. La decisión de un caso no es una mera cuestión lógica sino que supone la atención a finalidades sociales no contenidas en la norma.²¹⁶ Encontramos aquí una revisión sociológica del positivismo jurídico kelsiano que hace descansar la validez de las decisiones jurídicas en las formas de vida sociales.²¹⁷ Tesis de la discrecionalidad jurídica, que, lejos de la irracionalidad arbitraria, descansa, en clave zubiriana, en el dinamismo de la búsqueda de la verdad y la justicia. En ese dinamismo, el juez es un elemento más, sometido siempre al servicio de la comunidad y dentro de los límites de la ley. Y con respecto a las formas de vida sociales como donadoras últimas de validez *la acción de realidad* podría objetar la insuficiencia en la radicalidad. Las formas sociales de vida, diferentes en sus expresiones e inte-

reses, son manifestaciones del dinamismo de realización de la entera comunidad humana. Dinamismo que puede ser llamado Justicia.²¹⁸ De manera que la validez de las normas no se encuentra sino en la justicia de las mismas.

Conclusión

Las tesis sobre las que se asienta el positivismo jurídico han sido objeto de crítica y revisión. La concepción de Derecho en Austin tiene algunos puntos donde la crítica ha hecho especial incidencia. Estos son la ley como mandato, el concepto de soberanía, y la importancia de la sanción. En cuanto a su entendimiento de la ley como mandato, que presupone la existencia de una determinada persona que ordena, parece difícil encontrar a dicha persona en una siempre cambiante multiplicidad de voces en la maquinaria política. En segundo lugar, la concepción de soberanía, rigidamente entendida por Austin, difícilmente explica el Estado Federal. Por el contrario, más bien parece que lo que hay es una diferencia entre una soberanía de derecho y otra de hecho. La primera es la autoridad que hace las leyes, y la segunda el poder que impone la obediencia. Por lo que a la sanción se refiere, con ser un elemento importante, puede no ser esencial para la existencia del Derecho, en tanto que parece ser la aceptación de la comunidad por diversas razones psicológicas la esencia de la ley.²¹⁹ En lo que se refiere a Kelsen, se le ha criticado que toda su Teoría del Derecho parece descansar en el hecho de la eficacia. Pero si en el momento del análisis de la misma son importantes los hechos, cabe preguntarse por qué no lo son en otros momentos o etapas previas. Su análisis de la relación entre ley y hecho se reduce a mantener que la relación entre un acto y la norma es la que hay entre un acto y su significado, afirmándose, además, que la norma legal es el específico significado de un acto generador de normas.²²⁰ También han sido objeto de crítica sus afirmaciones acerca de la existencia de normas y sanciones que el Estado ni prohíbe ni obliga, tales como las emanadas de organizaciones como sindicatos. Asimismo, ha sido objeto de crítica su

construcción de un sistema monista donde no parece claro que el Derecho Internacional necesite una norma básica.²²¹ El criticismo ha sido especialmente agudo respecto a la tesis de que el Derecho no sólo prescinde de los ideales sino que también prescinde de los hechos, creando una separación entre Derecho y naturaleza, entre norma moral y norma jurídica, bastante cuestionable. Monismo jurídico en el que todo vale porque no hay nada en él.²²² Por otro lado, algunos autores han calificado la propuesta de Kelsen como expresión de una ideología liberal que lleva en sí los límites del mundo al que pertenece. Y es que, en definitiva, parece que lo positivo precisa ser valorado con arreglo a un criterio superior de valor que no puede derivar de lo positivo si no queremos caer en un círculo vicioso.²²³

En definitiva, la propuesta de Kelsen, su teoría del ordenamiento jurídico como un sistema normativo y dinámico, es un intento de recuperar nuevos márgenes de seguridad jurídica desde presupuestos no ideológicos.²²⁴ Sin embargo, no aborda o enmascara las respuestas últimas. La propuesta de Kelsen no parece sino que utiliza los valores absolutos del reino de lo inteligible kantiano en el mundo externo de lo jurídico. Así, propone a la norma hipotética fundamental, que funciona como presupuesto lógico-transcendental,²²⁵ como fundamento de validez de todo el sistema jurídico. En el planteamiento de Kelsen, una decisión subjetiva se convalida, en un esquema de interpretación de carácter lógico trascendental, en “la” decisión interpretativa objetiva.²²⁶ Una fundamentación artificial y formalista de la certeza del derecho, exacerbada en la tajante excisión entre el ser y el deber ser.²²⁷ Excisión a la que no es fiel completamente en su concepto de “deber ser” como una categoría lógica formal o “modo de pensar”.²²⁸

Los cambios de sentido de los conceptos que hace Kelsen no parecen alcanzar la purificación de contenidos procedentes de la esfera de la Ética.²²⁹ El positivismo ha sufrido la crítica del hecho de la experiencia. Gustav Radbruch, que ha compartido la doctrina positivista, verá cómo su concepción del derecho y la ley, como conteniendo

en sí misma los principios morales esenciales de la humanidad, es aplicada por los tribunales después de la Segunda Guerra Mundial en ciertos casos donde criminales de guerra, espías e informantes del régimen nazi fueron castigados. A pesar de que ellos argumentaban que lo que habían hecho no era ilegal bajo las leyes del régimen. El nuevo criterio seguido en estos casos fue acogido como un triunfo del derecho natural frente al positivismo jurídico. El proceder en aquellos trágicos momentos: “*fue contrario a la sana conciencia y al sentido de justicia de todo decente ser humano*”.²³⁰

La ausencia de este mundo de principios es el núcleo de la crítica de Dworkin a Hart por entender el Derecho como un sistema de normas sin atender a los “principios”. Crítica que extiende a la discrecionalidad jurídica que Hart otorga a los jueces. Incluso en las casos difíciles, Dworkin cree que no hay lugar sino para una recta respuesta. En todo caso, si los jueces no están vinculados a los principios, tampoco han de estarlo a las normas —en crítica a Hart— desde que el momento que aplicar las leyes y las decisiones precedentes es por la aplicación de los principios de primacía legal y resoluciones establecidas.²³¹ Con todo, no parece que sea obstáculo a las posibilidades de construir una teoría positivista del Derecho la incorporación de los principios como ha hecho MacCormick, para quien los principios pertenecen al Derecho e interaccionan con las leyes —así demostrando que caben en el modelo positivista de Hart.²³² Además, en opinión de L. L. Fuller, el positivismo jurídico nunca da una coherente explicación a la obligación moral de obedecer a la ley. Obligación que queda siempre aislada de cualquier fin de la vida humana, normal y extralegal. El orden jurídico, en su opinión, debe ser internamente moral en la creación de leyes. Un orden que, también, necesita conformarse con la demanda externa de justicia. Justicia y Derecho se necesitan la una a la otra y ninguna puede ser restablecida sin la otra. La justicia es imposible sin orden y no debemos perder el orden mismo en el intento de hacer éste bueno.²³³ En este mismo sentir, R. Dworkin recuerda que

el utilitarismo dedicó poca atención a las repercusiones sobre las minorías que el gobierno debe tratar como iguales.²³⁴ La máxima utilitarista “cada uno cuenta por uno y nadie por más de uno” no se da en la sociedad donde unos pocos disfrutan de gran “felicidad” mientras que otros sufren. La inclusión de las preferencias externas, una forma de “doble cuenta”, hace errónea la propuesta utilitarista. Porque al final, los que son pocos para contar no son tratados iguales. Sin embargo para Hart, Dworkin ha buscado derivar demasiado de la idea de igual preocupación y respeto por las personas, haciendo con ello una barrera contra una alegada forma de corrupto utilitarismo.²³⁵ Pero R. Dworkin insistirá en que la pretensión positivista de justificar las normas jurídicas es una justificación “autorreferencial”.²³⁶ Especialmente evidentes aparecen las limitaciones para R. Dworkin en los casos difíciles. En ellos, las soluciones no se basan en soluciones a dudas en el lenguaje, sino en valoraciones de principios fundamentales. Por otro lado, las insuficiencias del grado de certeza de las tesis positivistas impiden, en su opinión, alcanzar el ideal de la única solución correcta para cada caso, atentando, en consecuencia, contra el principio de separación de poderes e irretróactividad de las leyes.²³⁷ Cuestiona, también, el principio de textura abierta del Derecho que defiende Hart, afirmando el derecho de las partes a que el juez descubra sus derechos con precisión y certeza. Derechos que existen con antelación y autonomía previamente.²³⁸ En definitiva, en su opinión, el normativismo parte de una concepción mecánica y simplificada de la aplicación del Derecho.²³⁹

El Derecho tiene una finalidad práctica, es la medicina al servicio de la sociedad. Sociedad formada también por elementos irracionales que desbordan la lógica. Lógica que es un buen instrumento de sistematización pero que no garantiza la verdad intrínseca del resultado.²⁴⁰ En el positivismo es difícil encontrar respuesta a la realidad de unos principios fundamentales que ayuden a aclarar preguntas que laten en el fondo de la mayor parte de los juristas: ¿ Qué es el De-

recho? ¿Cuál es su fin? ¿En qué consiste su validez?, ¿Cómo se diferencian y conjugan Derecho y Moral? ¿Qué es la Justicia y en qué relación se encuentra con el Derecho?²⁴¹ Y es que cuando se determina la norma aplicable se necesita elegir, preferir y estimar mediante la referencia a valores, a fines, a circunstancias de hecho e históricas. En definitiva a la realidad social.²⁴²

Ciertamente, como afirma N. MacCormick, tras el auge del positivismo jurídico ha habido un redescubrimiento de la razón práctica como tema focal en la filosofía del Derecho. Pero contrariamente a la actitud de Finnis, quien cree que los valores son objetos de aprehensión cognitiva, para él, los valores son funciones de actitud. Con todo, ve que quedan en la propuesta del positivismo jurídico muchas cuestiones abiertas. Si se toman los hechos seriamente cabe preguntarse si la existencia de una práctica social debe concluir que lo que tomamos por realidad es sólo un constructo social o puede haber que la creencia en la “realidad” como una verdad esté anclada en la real realidad.²⁴³ Precisamente aquí es donde llega la aportación de *la acción de realidad* de inspiración zubiriana. Partiendo del deseo, compartido con el positivismo jurídico, de atenerse a los hechos, Zubiri radicaliza lo que ha de entenderse por hecho, diferenciando el ‘hecho’ del hecho científico. Distingue la causa de la causalidad que sí es dada en funcionalidad de lo real, alejándose de este modo de la ruptura entre el ‘ser’ y el ‘deber ser’. El enfrentamiento a la realidad no es ahora síntesis ni sucesión de impresiones, sino actualización de la realidad en una única acción que especifica al animal de realidades: *la acción de realidad*. Dicha acción es un dinamismo universal de realización estructural por los contenidos de las acciones concretas —un dinamismo que es intrínsecamente, físicamente moral; un dinamismo en orden a la plenificación de las estructuras del ser humano que es lo que llamamos felicidad. Y esta felicidad es a la que el ser humano está “ligado” y de la que brotan los deberes morales a los que está “obligado”. Deberes que cuando la comunidad los positiviza como autoexigencia cons-

tituyen el contenido del Derecho.

En definitiva, el atenuamiento a los hechos llevó al positivismo jurídico al intento de construir una ciencia del Derecho. Ciencia alejada de la metafísica y del mundo de los valores morales. Separar el Derecho de la Moral fue separarlo de la Justicia. Las pretensiones de “pureza”, científicidad y tolerancia toparon con los límites de un ordenamiento jurídico “amoral” que, en ocasiones, justificó prácticas realmente inmorales. Un ordenamiento con dificultades para dar-

se justificación última a sí mismo. Sin embargo, el atenuamiento a los hechos no es obstáculo alguno para una “metafísica intramundana” en línea zubiriana, desde donde construir una ciencia del Derecho. Ciencia asentada en la realidad humana, realidad que es físicamente moral y que en el dinamismo de su despliegue como *acción de realidad* puede o puede dejar de plenificar el dinamismo de Justicia. En ello se juega el hombre su propia existencia como animal de realidades.

NOTAS

- 1 Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- 2 M. SEGURA ORTEGA, *Ciencia Jurídica del Siglo XX : AA.VV.*, Filosofía del Derecho (Madrid, 1994), 320-321.
- 3 A. FERNÁNDEZ-GALIANO, *Derecho Natural. Introducción filosófica al Derecho* (Madrid, 1989⁵), 233-238
- 4 G. FASSO, *Historia de la Filosofía del Derecho* t.3 (Madrid, 1996), 152.
- 5 *Ibid.*, 159-160; A. FERNÁNDEZ-GALIANO, o.c., 233-235.
- 6 Cf. C. BENAVENT, *Xavier Zubiri o el buscador de la verdad: Crítica* 709 (1983), 15-17.
- 7 A. GONZÁLEZ, *Estructura de la praxis. Ensayo de filosofía primera* (Madrid, 1997), 11.
- 8 *Ibid.*, 12s.
- 9 *Ibid.*, 14.
- 10 A. GONZÁLEZ, *Hacia una filosofía primera de la praxis: Mundialización y Liberación*, II Encuentro Mesoamericano de Filosofía (Managua, 1996), 343.
- 11 A. PINTOR RAMOS, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca 1994), 33.
- 12 *Ibid.*, 53
- 13 A. GONZÁLEZ, *Un sólo mundo. Relevancia de Zubiri para la teoría social* [tesis doctoral en la Universidad Pontificia Comillas] (Madrid, 1994), 212
- 14 A. PINTOR RAMOS, *Realidad y verdad...*, o.c., p. 55.
- 15 M. OLIVER MOLERO, *Análisis de hechos y antropología filosófica en Xavier Zubiri* [trabajo de investigación en la Universidad de Sevilla] (Sevilla, 1988).
- 16 A. GONZÁLEZ., *Un solo mundo...*, o.c., 180.
- 17 Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983, p. 182 [en adelante, IRA].
- 18 Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 20 [en adelante, IRE].
- 19 IRE, p. 43.
- 20 IRE, p. 82-85, 134-135.
- 21 IRE, p. 143.
- 22 IRE, p. 197.
- 23 IRE, p. 91-92.
- 24 IRE, p. 145.
- 25 *Ibid.*, 182s.
- 26 IRE, p. 22s.
- 27 IRE, p. 23.
- 28 A. PINTOR RAMOS, *Ni intelectualismo ni sensismo: Inteligencia sentiente: Cuadernos Salamantinos de Filosofía* 9 (1982), 201-218.
- 29 Cf. IRE, p. 14; IRA, p. 233.
- 30 IRE, p. 20.
- 31 Cf. IRE, p. 25.
- 32 Cf. IRE, p. 89.
- 33 Cf. IRE, p. 14.

- 34 Cf. IRE, pp. 156, 204s, 285.
- 35 Cf. IRE, p. 203.
- 36 D. GRACIA, *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri* (Barcelona, 1986), 204.
- 37 IRA, p. 216.
- 38 A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo*, o.c., 160.
- 39 IRA, p. 180.
- 40 IRA, p. 180.
- 41 IRA, p. 181.
- 42 IRA, p. 185.
- 43 IRA, p. 184.
- 44 IRA, p. 182.
- 45 IRE, p. 129.
- 46 Cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982, p. 218 [en adelante, IL].
- 47 IL, p. 224ss.
- 48 Cf. IRA, p. 260.
- 49 *Ibid.*
- 50 Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London, 1970), 11-13.
- 51 J. Bentham, *A fragment on Government*. M.D.A, FREEMAN, *Lloyd s Introduction to Jurisprudence* (London, 1997⁶), 229.
- 52 G. FASSO, o.c., 31.
- 53 J. Bentham, *A fragment on Government*, l.c., 229.
- 54 M.D.A, FREEMAN, *Lloyd s Introduction to Jurisprudence* (London, 1997⁶), 213
- 55 J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, o.c., 34-35.
- 56 K. LARENZ, *Metodología de la Ciencia del Derecho*, tr. M. Rodríguez Molinero, (Barcelona, 1994), 92.
- 57 M.D.A. FREEMAN, o.c., 271
- 58 A. HERNÁNDEZ GIL, *Metodología de la Ciencia del Derecho*, t.5 (Madrid, 1988), 121
- 59 *Ibid.*, 122
- 60 *Ibid.*, 124.
- 61 M. CALVO GARCÍA, *Los fundamentos del método jurídico: Una revisión crítica* (Madrid, 1994), 177
- 62 H. G. GADAMER, *Verdad y método*, tr. A. Agud Aparicio y R. de Agapito (Salamanca, 1997⁷), 467.
- 63 *Ibid.*, 383ss.
- 64 IRE, p. 9.
- 65 IRE, p. 171.
- 66 IRE, p. 178.
- 67 A.GONZÁLEZ, *Un sólo mundo*, o.c., 177.
- 68 IRE, p. 15.
- 69 IRE, p. 19.
- 70 IRE, p. 25.
- 71 IRE, p. 12.
- 72 IRE, p. 79.
- 73 IRE, p. 80-81.
- 74 IRE, p. 83.
- 75 IRE, p. 86.
- 76 IRE, p. 283.
- 77 *Ibid.*
- 78 El deslizamiento del que habla Zubiri en Husserl se puede extender a la interpretación de la misma fenomenología a diferencia de lo que dice Hume cuando afirma que todos los actos intelectivos tienen su origen en los actos de impresión. Zubiri mantiene que todos los actos son actualizaciones inmediatas en alteridad radical. Ver en este sentido: A. GONZÁLEZ, *Hacia una filosofía primera de la praxis: Mundialización y Liberación*. II Encuentro Mesoamericano de Filosofía (Managua, 1996), 343.
- 79 IRE, p. 21.
- 80 IRE, p. 110.
- 81 IRE, p. 134.
- 82 IRE, p. 135.
- 83 IRE, p. 34.
- 84 Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 199X, p. 11 [en adelante, SSV].
- 85 IRE, p. 117.
- 86 IRE, p. 117.
- 87 IRE, p. 129.
- 88 T. FOWLER, "The Formality of Reality: Xavier Zubiri's Critique of Hume's Analysis of Causality", *The Xavier Zubiri Review* 1 (1998), 57-66.
- 89 Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la reali-*

- dad, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1989, p. 77.
- ⁹⁰ Sobre la relación entre el nuevo paradigma científico y la filosofía de Zubiri ver: T.B, FOWLER, "The Great Paradigm Shift: Xavier Zubiri and the Scientific Revolution, 1890-1990", *Faith & Reason*, vol. XX, n° 2 (1994) 163-198.
- ⁹¹ A, GONZÁLEZ, *Hacia una filosofía primera*, l. c., 357
- ⁹² *Un solo mundo...*, o.c.
- ⁹³ Entendida la *Realidad* con el significado que tienen desde que se crearon los términos *realis y realitas* en el siglo XIII, es decir, aquello que tiene tales y cuales caracteres, independientemente de que alguien piense que los tiene o no. En este sentido ver: A.GONZÁLEZ, *Hacia una filosofía primera de la praxis*, l. c., 346.
- ⁹⁴ IRE, p. 9-11.
- ⁹⁵ González, *Hacia una filosofía primera de la praxis*, l, p. 343.
- ⁹⁶ IRE, p. 154.
- ⁹⁷ *Ibid.*, 352. A diferencia de lo que dice Hume cuando afirma que todos los actos intelectivos tienen su origen en los actos de impresión, Zubiri mantiene que todos los actos son actualizaciones inmediatas en alteridad radical.
- ⁹⁸ IRE, p. 20.
- ⁹⁹ IRE, p. 21.
- ¹⁰⁰ IRE, p. 22.
- ¹⁰¹ IRE, p. 23. Influenciado por el pensamiento de Zubiri, A.González propone una 'praxeología trascendental' como filosofía primera. Parte de un análisis de todos los actos formalmente humanos, de las acciones, de las actuaciones y de la actividad. En dicho análisis encuentra el carácter igualitario, interpersonal y universal del acto racional que hace posible una 'ética formal de la justicia'. Mantiene que en Zubiri la verdad primera no incluye únicamente los actos intelectivos sino los afectivos y volitivos. Ver: A. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis. Ensayo de filosofía primera* (Madrid, 1997), 56.
- ¹⁰² IRE, p. 80-81.
- ¹⁰³ IRE, p. 84.
- ¹⁰⁴ IRE, p. 86.
- ¹⁰⁵ IRE, p. 110-111.
- ¹⁰⁶ Zubiri ve la particular urgencia que hay de elaborar precisamente una filosofía de la actualidad (IRE 140).
- ¹⁰⁷ IRE, p. 136.
- ¹⁰⁸ IRE, p. 284.
- ¹⁰⁹ A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo...*, o.c., 178.
- ¹¹⁰ IRE, p. 34.
- ¹¹¹ Sobre el tema ver: F. MONTERO MOLINER, *Esencia y respectividad según Zubiri*. Realitas. I. Trabajos, 1972-1973 (Madrid, 1974), 437-455; A. PINTOR RAMOS, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca, 1993); M.F. LACILLA RAMAS, *Consideración genética de la respectividad en Zubiri*. *Burguense* 31 (1990), 115-198; *Íd.*, *La respectividad en Zubiri* [tesis doctoral de la Universidad Complutense], (Madrid ,1990)
- ¹¹² Sobre el tema ver: I. AISA, De la posibilidad de perspectivas o niveles de la trascendentalidad. A propósito del orden trascendental de Xavier Zubiri: *Thémata* 4 (1987), 7-13; A. RODRÍGUEZ RESINA, Trascendental material y trascendental formal. Notas sobre la noción de trascendental en Zubiri y J.L. Alcorta: *Revista Catalana de Teología* 2 (1977), 265-280; J.BAÑON, Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri: *Cuadernos salmánticos de filosofía* 19 (1992), 287-312; A. DEL CAMPO, La función trascendental en la filosofía de Zubiri: *Realitas* I. Trabajos, 1972-1973 (Madrid, 1974), 141-157; G. GÓMEZ CAMBRES, Inmanencia y trascendencia en la realidad según X. Zubiri. El problema de la realidad personal [tesis en la Universidad de Málaga. Facultad de Filosofía y Letras] (Málaga, 1981);
- ¹¹³ IRE, p. 122.
- ¹¹⁴ IRE, p. 123.
- ¹¹⁵ Sobre el tema ver: I. AISA, La unidad de la metafísica y la teoría de la intelección de Xavier Zubiri (Sevilla, 1987); C. BACIERO, *Metafísica de la individualidad*: *Realitas*.I. Trabajos, 1972-1973, (Madrid, 1974), 159-219; *Íd.*, *Concepción metafísica del 'de suyo'*: *Realitas*. II, 1974-75 (Madrid, 1976), 313-350; A. BASABE MARTÍN, La metafísica realista de Xavier Zubiri. Interpretación metafísico-apriorística de la metafísica realista de Zubiri: [tesis en la Universidad de Deusto.Facultad de

- Filosofía y Ciencias de la Educación] (Bilbao, 1990); A. CATURELLI, La metafísica intramundana de X. Zubiri (Córdoba-Argentina, 1965); J.M. CIGÜELA, La metafísica de la esencia de Xavier Zubiri: Nordeste. Revista de la Facultad de Humanidades 7 (1965), 185-219; R. FLÓREZ, Metafísica y espíritu absoluto en Hegel, según Zubiri: Cuadernos de Pensamiento 1 (1987), 21-39; J.J. GARRIDO ZARAGOZA, Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri: Anales Valentinianos 10 (1984), 1-98; A. QUEREJAZU, Despetar metafísico. Xavier Zubiri: Filosofía, la verdad y su historia (Madrid, 1969), 526-529; E. RIVERA DE VENTOSA, Diálogo de Zubiri con la metafísica clásica: Naturaleza y Gracia 25 (1978), 351-374; M.L. ROVALETTI, Filosofía y metafísica en X. Zubiri: Revista de Filosofía (México) 18 (1985), 417-442; Íd., Fundamentos de una metafísica social e histórica. Unidad, respectividad y dinamismo en el pensamiento de Xavier Zubiri: Actas del Primer Congreso Mundial de filosofía Cristiana 1979 (Córdoba - Argentina), vol.3 (1982), 1399-1410; C. SOLAGUREN, Estructura temático-metódica de la metafísica de Zubiri: Verdad y Vida 23 (1965), 255-269.
- ¹¹⁶ IRE, p. 130.
- ¹¹⁷ IRE, p. 34.
- ¹¹⁸ A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo...*, o.c., 179.
- ¹¹⁹ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1986, p. 17 [en adelante, SH].
- ¹²⁰ IRE, p. 23.
- ¹²¹ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983, p. 124 [en adelante, HD].
- ¹²² SH, p. 79.
- ¹²³ A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo...*, o.c., p. 182.
- ¹²⁴ G. CUTIÉRREZ, *De la naturaleza a la realidad. Nuevas reflexiones en torno a la falacia naturalista: Ética y Estética en Xavier Zubiri* (Madrid, 1996), 63.
- ¹²⁵ *Ibid.*, 64.
- ¹²⁶ *Ibid.*, 67.
- ¹²⁷ *Ibid.*, 68.
- ¹²⁸ *Ibid.*, 70.
- ¹²⁹ EDR, p. 84.
- ¹³⁰ EDR, p. 86.
- ¹³¹ IRA, p. 237.
- ¹³² IRA, p. 240.
- ¹³³ G. FASSO, o.c., 31.
- ¹³⁴ *Ibid.*
- ¹³⁵ M.D.A, FREEMAN, o.c., 207.
- ¹³⁶ A. HERNÁNDEZ GIL, o. c., 117.
- ¹³⁷ M. CALVO GARCÍA, *Los fundamentos del método jurídico*, o.c., 119.
- ¹³⁸ *Ibid.*, 121.
- ¹³⁹ *Ibid.*, 133.
- ¹⁴⁰ *Ibid.*, 135.
- ¹⁴¹ *Ibid.*, 138.
- ¹⁴² G. FASSO, o.c., 229.
- ¹⁴³ M. SEGURA ORTEGA, o.c., 313.
- ¹⁴⁴ H: Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, tr. R. J. Vernengo (México, 1997⁹), 231-232.
- ¹⁴⁵ *Ibid.*, 81-82.
- ¹⁴⁶ M.D.A, FREEMAN, o.c., 347.
- ¹⁴⁷ EDR, p. 260.
- ¹⁴⁸ J. Bentham, *Of Laws in General* (London, 1970), 18-28.
- ¹⁴⁹ *Ibid.* 1-5. La traducción es mía.
- ¹⁵⁰ M. CALVO GARCÍA, o.c., 83.
- ¹⁵¹ SH, p. 425-429.
- ¹⁵² G. FASSO, o.c 31
- ¹⁵³ SH, p. 420.
- ¹⁵⁴ J. Bentham, *Of Laws in General*, o.c., 176-183.
- ¹⁵⁵ SH, p. 390.
- ¹⁵⁶ G. FASSO, o.c., 32.
- ¹⁵⁷ J. Bentham, *Of Laws in General*, o.c., 133-141.
- ¹⁵⁸ J. Bentham, *A fragment on Government*: M.D.A. FREEMAN, o.c., 229.
- ¹⁵⁹ M.D.A, FREEMAN, o.c., 213
- ¹⁶⁰ SSV, p. 339, 415.
- ¹⁶¹ SH, p. 269.
- ¹⁶² G. FASSO, o.c., 39
- ¹⁶³ IRA, p. 241.
- ¹⁶⁴ J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*: M.D.A. FREEMAN, l.c., 251-255.

- 165 SH, p. 269.
- 166 SSV, p. 252.
- 167 *Ibid.*
- 168 SSV, p. 419.
- 169 W. J. REES, *The Theory of Sovereignty Restated*: M.D.A. FREEMAN, o.c., 264-266.
- 170 SSV, p. 419.
- 171 SSV, p. 275.
- 172 *Ibid.*, 259-260.
- 173 SH, p. 361.
- 174 IRA, p. 37.
- 175 EDR, p. 84.
- 176 EDR, p. 86.
- 177 *Ibid.*, 260-261.
- 178 W.J. REES, *l.c.*, 264-266.
- 179 M.D.A, FREEMAN, o.c., 272.
- 180 H. Kelsen, *The Pure Theory of Law*: M.D.A. FREEMAN, o.c., 291.
- 181 K. LARENZ, o.c., 91
- 182 H. Kelsen, *What is Justice?* (Univ. of California Press, 1957), 324-327; 331-333.
- 183 IRE, p. 82-85.
- 184 EDR, p. 84-86.
- 185 H. Kelsen, *The Pure Theory of Law*, l.c., 294.
- 186 SH, p. 420.
- 187 H. Kelsen, *General Theory of Law and State* (Harvard Univ. Press, 1946), 116-117.
- 188 *Ibid.*
- 189 H. Kelsen, *Professor Stone and the Pure Theory of Law*: Stanford Law Review 17 (1965), 1141-1144.
- 190 SSV, p. 252.
- 191 G. FASSO, o.c., 229.
- 192 H. Kelsen, *The Pure Theory of Law*, l. c., 309.
- 193 SH, p. 390.
- 194 *Ibid.* ,312.
- 195 H. Kelsen, *The Pure Theory of Law*, l.c., 297.
- 196 EDR, p. 262.
- 197 M.D.A, FREEMAN, o.c., 277.
- 198 SSV, p. 275.
- 199 H: Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, o.c., 246-51.
- 200 *Ibid.*, 351-352.
- 201 H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, o.c. , 118-119.
- 202 *Ibid.*, 369-370.
- 203 M.D.A, FREEMAN, o.c., 274
- 204 H. Kelsen, *The Pure Theory of Law*, l.c., 295.
- 205 H. Kelsen, *The Pure Theory of Law*, l.c., 321.
- 206 SH, p. 269.
- 207 H: Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, tr. R. J. Vernengo (México, 1997⁹), 138ss.
- 208 SH, p. 411.
- 209 *Ibid.*, 187.
- 210 IRA, p. 37.
- 211 M.D.A, FREEMAN, o.c., 346.
- 212 *Ibid.*, 354
- 213 H.L.A. Hart, *El concepto de derecho*, trad. G. R. Carrió (México, 1980), 116ss
- 214 M.D.A, FREEMAN, o.c., 349.
- 215 H. L. A. Hart, *Definition and Theory in Jurisprudence*: Law Quarterly Review 70 (1954), 41-49.
- 216 M. CALVO GARCÍA, o.c., 149.
- 217 *Ibid.*, 155.
- 218 EDR, p. 260.
- 219 M.D.A. FREEMAN, o.c., 213-228.
- 220 *Ibid.*, 290.
- 221 *Ibid.*, 288.
- 222 A. HERNÁNDEZ GIL, o.c., 118.
- 223 *Ibid.*, 121
- 224 M. CALVO GARCÍA, o.c., 116.
- 225 *Ibid.*, 139.
- 226 *Ibid.*, 141.
- 227 *Ibid.*, 143.
- 228 *Ibid.*, p. 94, 96
- 229 *Ibid.*, 99.
- 230 Judgment of July 27, 1949, Oberlandesgericht, Bamberg. Citado en H. L.A. Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals", *Harvard Law Review* 71 (1958), 615-621.
- 231 M.D.A. FREEMAN, o.c., 355.
- 232 *Ibid.*, 356.
- 233 L.L. FULLER, "Positivism and Fidelity to Law -

A Replay to Professor Hart”, *Harvard Law Review* 71 (1958), 655-657.

²³⁴R. DWORKIN, *A Trump Over Utility*: Oxford Journal of Legal Studies 1 (1981), 199-212.

²³⁵H. L. A. Hart, *Between Utility and Rights*: M.D.A. FREEMAN, o. c., 444-454.

²³⁶M. CALVO GARCÍA, o.c.,156.

²³⁷*Ibid.*,157

²³⁸*Ibid.*, 158

²³⁹*Ibid.*

²⁴⁰A. HERNÁNDEZ GIL, o.c., 128.

²⁴¹*Ibid.*, 122.

²⁴²*Ibid.*, 123

²⁴³N. MACCORMICK, *Contemporary Legal Philosophy: the Rediscovery of Practical Reason*: Journal of Law and Society 10 (1983), 1-15.

Filosofía, actualidad e inteligencia en Xavier Zubiri

Roberto Hernáez Rubio

Universidad Complutense

Madrid, España

Introducción

Bajo los términos de “filosofía”, “actualidad” e “inteligencia” deseamos mostrar brevemente lo que de aportación original hemos encontrado en el pensamiento de Zubiri.

Con el primer apartado plasmaremos de algún modo el contenido novedoso de la filosofía zubiriana *enfrentándola al pasado*. Proponemos entender pues el pensamiento de Zubiri como un elaborado *ejercicio de inversión* respecto a la tradición filosófica. Destacar tal inversión ha sido uno de los objetivos que ha guiado nuestro trabajo.

Con el segundo apartado pretendemos mostrar la actualidad de la filosofía zubiriana *confrontándola con el presente*. Nos aparecerá aquí pues su filosofía como un *ejercicio de convergencia* con el paradigma del pensamiento científico-filosófico actual, y concretamente con la Teoría General de los Sistemas en ontología, con la Teoría evolucionista del conocimiento en epistemología, y con la Teoría estructural de la ciencia en epistemología de la ciencia.

Por último, en un tercer apartado, planteamos la validez y vigencia de la filosofía de la inteligencia zubiriana *proyectándola hacia el futuro*. Aquí presentamos tal filosofía como un *ejercicio de disponibilidad* respecto a las nuevas disciplinas nacidas al abrigo de los avances tecnológicos como son la filosofía de la mente, la inteligencia artificial o las ciencias cognitivas. Este apartado pretendería aportar un sucinto análisis del problema de la “inteligencia artificial” desde los presupuestos de la filosofía de la inteligencia natural zubiriana.

1. Zubiri y su idea de filosofía

A lo largo de este artículo queremos resaltar lo que de original y novedoso puede encontrarse en la filosofía zubiriana dentro del marco de una investigación filosófica sobre la inteligencia y la realidad, y ello frente al modo de pensar tradicional. Quisiéramos reseñar brevemente el ejercicio de inversión con el que se puede resumir toda la filosofía de Zubiri. Es sabido que la actividad filosófica en cuanto es original, constituye, más que una mera ocupación, una dedicación que suele poner patas arriba ciertas evidencias aceptadas por inercia. Como señalaba Rubert de Ventós en un sugestivo ensayo titulado *Por qué filosofía*, “filosofar quiere decir buscar la otra cara de las cosas, la cara normalmente escondida en las mismas evidencias”, de tal modo que entonces la filosofía consistiría en “cuestionar lo que se daba como causa y lo que se entendía por efecto”. En este ejercicio es maestro Zubiri por cuanto tales inversiones causa-efecto definen y resumen a nuestro juicio de modo eminente lo que de original y crítico respecto a la tradición filosófica hay en nuestro filósofo, y ello dentro siempre del marco conceptual propuesto por la misma tradición de la que Zubiri es deudor.

Pasamos, pues, a enumerar, sin pretensión de ser exhaustivos, las diez inversiones más significativas, a nuestro modo de ver, de la filosofía zubiriana:

1ª y fundamental: *Toda verdad envuelve realidad, pero no toda realidad envuelve verdad.*¹ Se trata de que la aprehensión intelectual sentiente es una respectividad unilateral, de tal modo que aunque toda verdad siempre incluye el

momento de verdad real, la realidad no necesita ser inteligida para ser realidad de suyo. Aquí Zubiri se demarca de toda posible interpretación idealista de su concepto de formalidad de realidad. Esta fundamental inversión es expresada también de otro modo: *Hay que entender las cosas en su "realidad de verdad", y no en su "verdad de realidad"*.² Con esta inversión Zubiri evita una de las grandes sustantivaciones de la filosofía: la sustantivación de la conciencia y su proceso asociado de verificación de la entidad. Ejemplo de ello son el racionalismo cartesiano y la ratiolatría posterior.

2^a. *Aunque todo acto de conocimiento es un acto intelectual, no todo acto intelectual es un acto de conocimiento*.³ Frente al intelectualismo tradicional nos encontramos aquí con el inteleccionismo zubiriano que supone la inclusión de la epistemología en una disciplina más fundamental cual es la noología. Veamos otra formulación de esta misma inversión: *Los actos de la intelección no son intelectivos por ser conscientes, sino que son conscientes por ser intelectivos*.⁴ Esta inversión de perspectiva es esencial en Zubiri, pues trata de evitar la sustantivación de la conciencia y de la subjetividad llevada a cabo por la filosofía moderna. Supone asimismo la concesión del peso específico en el ámbito filosófico a una noología consistente en la inteligización del logos y de la conciencia, frente a una epistemología o egología propia de la modernidad, cuyo discutible supuesto es la logificación de la inteligencia y la verificación de la realidad.

3^a. *No poseemos la verdad real, sino que la verdad real nos tiene poseidos por la fuerza de la realidad*.⁵ Aquí se plasma la prioridad de lo real y su actualización noérgica frente al concepto del sujeto epistemológico puro. La verdad es *verum reale*, no *verum logicum*, lo cual supone, como señala Zubiri en su última obra, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, que "no es el juicio el que determina la inteligibilidad de las cosas, sino que es la realidad la que determina la estructura capaz de entender que el juicio po-

see".⁶

4^a. *Toda facultad es potencia, pero no toda potencia es facultad*.⁷ La inteligencia no es facultad por sí sola, sino que necesita estar facultada por las estructuras físico-biológicas que posibilitan y constituyen sistémicamente la inteligencia, esto es, por el sentir impresivo. Expresado de otro modo: *se puede sentir sin entender, pero no entender sin sentir*.⁸ El sentir intelectual propio de la formalidad de realidad humana da lugar a la facultad de la inteligencia sentiente, la cual no trata de unificar dos actos separados al modo de una síntesis kantiana, sino que se refiere a la unidad de un solo acto. Sólo de este modo el dualismo que campea en la historia de la filosofía desde los tiempos de Platón puede ser superado.⁹

5^a. *Las cosas no son reales por ser independientes, sino independientes por ser reales*.¹⁰ Lo real, en tanto que de suyo, esto es, en tanto que "positiva y formal remisión a lo que es la cosa antes de la presentación",¹¹ queda fijado como fundamento de toda independencia y objetividad. La realidad como de suyo no se define por ser una zona de cosas, sino que incluye lo allende la aprehensión, es decir, lo objetivo en tanto tarea de una intelección científica ulterior, así como las sensaciones subjetivas.¹² La realidad es algo previo a la escisión sujeto-objeto, que se dará en el ámbito del logos y de la razón.

6^a. *Hay una verdad de la razón, pero no una razón de la verdad*.¹³ Es decir, no hay una sola razón de la verdad en el sentido de una verdad única y total al modo de Kant o Hegel, pues la razón sentiente no es totalizante ni totalizadora, sino constitutivamente abierta. Hay más bien una posible verdad de la razón que es plural, pues múltiples verdades constituyen un sistema multimodélico y direccional de lo que sea lo real en el mundo.

7^a. *La esencia no es una cosa esencial, sino lo esencial de una cosa*.¹⁴ Se muestra aquí un especial cuidado en evitar el esencialismo epistemológico para limitarse a señalar que lo constitutivo de toda realidad es su respectividad sistémica. Frente a

todo esencialismo se resalta en esta frase el relativismo zubiriano, es decir, la direccionalidad de todo conocimiento. Éste es siempre esbozo, modelo, pero nunca la estructura lógica esencial que corresponda especularmente al mundo o a la realidad.

8ª. *No es el ser fundamento de la realidad, sino la realidad fundamento del ser.*¹⁵ Desde el punto de vista inteleccionista el ser no es lo transcendental, esto es, no es momento fundante y radical que envuelve toda cosa; por el contrario la realidad sí lo es. Dicho de otro modo: no es la realidad un modo de ser (Heidegger),¹⁶ sino el ser un modo ulterior de realidad. Así una cosa es la realidad 'x' teniendo las propiedades que tiene, y otra distinta que 'x' sea actualmente en el mundo. (ej.: la realidad de un espacio pentadimensional). Tal distinción expresa el proceso de la reificación del ente, frente a la entificación de la realidad.

9ª. *No hay individuación de la especie, sino especiación del individuo.*¹⁷ Acorde con la biología actual, la metafísica zubiriana es una metafísica de la individualidad y de la diferencia, frente a la metafísica tradicional de la unidad formal y de la identidad lógica.¹⁸ En la escala evolutiva de las realidades asistimos a una progresiva sustantivación e individuación de la sustancia, y no al revés, a una sustancialización de las sustantividades.¹⁹ Aquí se describe el proceso de sistematización progresiva. De esta manera tenemos un paradigma organicista y biosistémico en el que *toda especie es clase, pero no toda clase es especie.*²⁰ La especie es más que la suma de los elementos que la componen de tal modo que la suma de elementos no constituye la especie.

10ª. *Las cosas se mueven porque el universo está en movimiento, pero no es el caso que el universo esté en movimiento porque las cosas se muevan.*²¹ Supone esta frase una visión de la realidad desde la totalidad sistémica y desde el dinamismo emergente que aboca a un realismo holístico o sistémico acorde con el modelo cosmológico einsteiniano. Otra formulación de esta tesis es: *No es la fuerza la que*

*produce el campo, sino el campo lo que produce o determina las fuerzas.*²² Propone aquí Zubiri —de acuerdo con el paradigma cosmológico actual— contemplar toda cosa real desde la respectividad que la constituye sistémicamente, esto es, desde un campo de realidad, desde una totalidad sustantiva, evitando conceptualizar por el contrario la respectividad como una consecuencia de la suma determinativa de los elementos puntuales. Utilizando la métrica zubiriana de la realidad como red,²³ habría que decir que las cosas son como los nudos de una red, pero la realidad primaria serían los hilos de esa red. Por último, aplicando esta idea al ámbito gnoseológico, tenemos que si sujeto y objeto se definen como fuerzas, hay que partir previamente del campo que determina tales fuerzas, es decir, del momento físico de lo real dado en la misma aprehensión primordial y en el que la relación sujeto-objeto es ulteriormente constituida.

2. Zubiri y la actualidad de su filosofía

Quisiéramos no sólo poner de manifiesto las inversiones descritas como hitos fundamentales en el realismo sistémico zubiriano a la luz de la lectura de su obra bajo un concepto globalizador como es el de respectividad, sino también situar esa filosofía en el marco de la actualidad atendiendo a los programas de investigación filosóficos vigentes y acordes con los resultados de la ciencia positiva. No nos explicamos por qué, pero se suele ver a Zubiri como a un pensador aislado de los problemas actuales, dedicado a cuestiones hondamente metafísicas, esto es, hondamente trasnochadas. La realidad, por el contrario, es muy otra. Los contactos estrechos de Zubiri con las ciencias positivas, hoy en día considerados unánimemente necesarios para la tarea de cualquier filósofo, posibilitan, no debería sorprender a nadie, la convergencia de las tesis zubirianas antes señaladas con otras concepciones ontológicas y epistemológicas más conocidas y afamadas. En este sentido, hemos querido mostrar, sin salirnos de

la propia descripción del pensamiento zubiriano, la constatación de tal hecho, que suele ser frecuentemente ignorado por los ya muchos expositores de Zubiri al preocuparse éstos casi exclusivamente de la confrontación de la filosofía zubiriana con el pasado, pero no con el presente.

A nuestro modo de ver, el reísmo sistémico zubiriano ha conquistado la categoría de realidad respectiva como dimensión transcendental de todas las cosas. Tal reísmo incluye al menos tres fundamentales tesis: 1º) que la realidad es sistema, 2º) que la realidad es emergencia material y 3º) que el conocimiento de la realidad es direccional, no perspicuo. Pasamos pues a exponer brevemente cómo estas importantes ideas están en perfecta consonancia con al menos tres modelos de pensamiento actuales y reconocidos.

En primer lugar, afirma Zubiri que la realidad no es sujeto, sino sistema o estructura. Tal sistema no es sino “un conjunto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes”.²⁴ La sistematicidad de lo real denota que lo real es de suyo, esto es, posee en propio unas notas que la hacen suya. Tal suidad dice una positiva y formal remisión a lo que la cosa es en sí misma antes de su actualidad intelectual. La realidad, como unidad de sistema o unidad de respectividad que de suyo es, incluye los momentos de co-determinación, totalidad, clausura cíclica, posición e individualidad. Con esto se evita la sustantivación clásica de la sustancia, esto es, la visión de la realidad en inhesión como consecuencia de aprehenderla categorial y unilateralmente mediante una inteligencia lógica. La realidad descrita como sistema se aprehende no como sustancia, sino como una sustantividad que posee en propio la suficiencia constitucional. Este es el logro fundamental de Zubiri en el ámbito de una teoría de la realidad que permite situarlo en manifiesta convergencia con lo expuesto por la Teoría General de los Sistemas iniciada por Bertalanffy (en 1947). Ambas visiones, cada una con sus propias especificidades, permiten destacar los momentos de totalidad y de

emergencia de lo real, mostrando la necesidad de situarse en un nuevo paradigma ontológico que contemple el esencial dinamismo de lo real y abandone por ello el obsoleto paradigma lineal, causal, analítico y mecanicista del saber tradicional. Tal proyecto Zubiri lo plasmará en su programa de reificación sistémica del ente frente al proceso efectuado en la filosofía tradicional de una entificación categorial de la realidad.

En segundo lugar, la realidad es también emergencia material. Esta segunda tesis descriptiva de lo real se sigue de sus mismas propiedades sistémicas. Zubiri no es materialista en modo alguno. El materialismo supone decir que no hay más realidad que la material, mientras que Zubiri describe como realidades las diferentes formas y modos de realidad, sean éstas materiales o no. Todo lo material es real, pero no toda realidad es formalmente material, aunque sí incluya el momento de materialidad sólo a partir del cual algo puede emerger y constituirse como tal realidad. La materia, pues, da de sí, es emergente. A tal visión de las cosas la denomina Zubiri con el nombre de *materismo*. La materia como momento constitutivo de toda realidad es esencialmente innovante. La filosofía zubiriana puede muy bien definirse como un emergentismo materista o un materismo emergentista. Desde esta perspectiva, y teniendo presente que la inteligencia humana es una realidad más entre otras que constituyen el cosmos, Zubiri viene a denunciar el proceso de sustantivación de la conciencia y de lo espiritual característico de la filosofía moderna, que partiendo de la egología cartesiana llega a la fenomenología idealista de Husserl. La realidad inteligente y el dinamismo intelectual hay que entenderlo, desde una emergencia material, que Zubiri denomina proceso de subtensión dinámica, y en la cual la facultad de la inteligencia sentiente del animal hiperformalizado que es el hombre hay que situarla a su vez en el marco de la evolución biológica y de la lucha por la supervivencia. La formalidad humana de hacerse cargo de las cosas

en tanto que realidades ha surgido, pues, en ese proceso de evolución biológica-material. Por ello, la teoría de la inteligencia es una teoría de la adaptación a la realidad. Señala Zubiri que

la inteligencia (...) no aparece como realidad más que en el momento en que un animal hiperformalizado no puede subsistir sino haciéndose cargo de la realidad. La inteligencia, por consiguiente, tiene ante todo y sobre todo una función biológica. Estabiliza precisamente la especie.²⁵

En esta línea es en la que hemos querido señalar la convergencia del materismo emergentista zubiriano con la *Evolutionäre Erkenntnistheorie* desarrollada por Lorenz, Vollmer y Wuketits. La crítica tanto al idealismo como al empirismo filosóficos es común a ambas, así como la llegada a un realismo de carácter naturista, que será formal-sistémico en el caso zubiriano, e hipotético en el caso de la EE.

En tercer y último lugar, el hecho de que el mundo posea una estructura y una unidad sistémica no ha de entenderse como que tal estructura factual o absoluta se identifique con la que determine una teoría científica *de facto*. Que el mundo es respectivo conlleva la existencia en él de un dinamismo o funcionalidad absolutos, lo cual no significa que la determinación fáctica de tal o cual causa por parte de la ciencia corresponda efectivamente a la que tiene el mundo. Desde este punto de vista, considera Zubiri que la razón no es especular, sino direccional. La intelección científica es una intelección en esbozo, de tal modo que habría que evitar la tentación de suponer que lo inteligido por la razón coincide con la estructura de la realidad. La realidad ni es racional ni está estructurada matemática o lógicamente conforme al paradigma galileano o hegeliano. Somos nosotros los que la fundamentamos en una determinada dirección mediante un esbozo aproximativo o modelo provisional. En esta línea distingue Zubiri entre teorías construidas en esbozo y direccionalmente para dar cuenta de lo real, y la suposición

de que tales teorías identifiquen y destapen especularmente la estructura de la propia realidad:

Una cosa es verificar en la experiencia el cumplimiento de lo esbozado, y otra muy distinta es verificar que la razón aducida es la única y verdadera razón. Una cosa es la verificación de lo razonado, otra la verificación de la razón misma. Ahora bien, esto último no es verificable.²⁶

Esta fundamental diferenciación permite situar las tesis zubirianas en el marco de una visión de la intelección científica convergente con lo señalado por la teoría estructural de la ciencia, que contempla ésta como un conjunto de teorías sobre distintas parcelas de la realidad, siendo cada teoría un sistema multimodelico, y no como tradicionalmente se pensaba un conjunto sumativo o acumulativo de teoremas y enunciados. Tal sistema multimodelico se define como un sistema que tiene en común una estructura o marco conceptual y que es capaz de explicar partes distintas de un mismo ámbito de lo real. Cada parte que el sistema explica constituye un modelo actual de esa teoría, y cada parte que el sistema no explica pero cae dentro de su estructura o marco conceptual, constituirá un modelo potencial de esa teoría. Esta consideración de las teorías científicas permite comprobar cómo el hecho de que no se verifique lo predicho por la teoría en un ámbito de lo real nos lleva a concluir que ese ámbito de lo real no es un modelo actual de la teoría, pero no a que tal teoría quede refutada. Esto da al traste con la consideración de las teorías como meros sistemas de teoremas que hay que verificar o refutar. La teoría de la ciencia zubiriana coincide en sus líneas maestras con esta descripción estructural. Como hemos dicho, toda realidad, *qua* realidad, es para Zubiri estructural y sistémica. La teorías científicas no iban a ser una excepción -Zubiri las llama "realidades en fundamentación o posibilidades"-, y niega tajantemente que sean meros "sistemas de proposiciones lógicamente de-

terminados". A su visión no-lingüística de las teorías, Zubiri añade los conceptos de verificación racional, que nada tiene que ver con el de verificación neopositivista, y el de cumplimiento histórico de las teorías. De este modo encontramos en la consideración estructural de la intelección racional zubiriana los momentos de aproximación, convergencia, tanteo y direccionalidad propios del saber científico. Con todo esto, y de acuerdo con la teoría estructural de la ciencia, Zubiri logra evitar otra sustantivación común en filosofía de la ciencia: la sustantivación del logos lingüístico o la logificación de la razón en el ámbito de la metodología científica.

3. Zubiri y su filosofía de la actualidad: inteligencia natural e inteligencia artificial (IA)

No es difícil suponer que en el actual momento tecnológico donde tanto se habla de la IA y de la realidad virtual, la filosofía zubiriana, que es sobre todo una novedosa filosofía de la inteligencia y a la vez y complementariamente una rica filosofía de la realidad, alguna luz podría arrojar en el entendimiento de esos conceptos un tanto enigmáticos. La tarea consistiría, en una primera aproximación, en confrontar el concepto de inteligencia sentiente con el concepto de inteligencia artificial y su modelo computacional de la mente, por ver si ello clarifica de algún modo tan difícil término cual es el de inteligencia.

Partiendo del punto de vista del modelo de la IA fuerte, según el cual toda actividad inteligente se identifica en su *modus operandi* simplemente con la ejecución de un proceso de cálculo o computación más o menos complejo denominado algoritmo, toda intelección posible sería ejecutable en principio por lo que se ha llamado máquina de Turing,²⁷ en honor a quien introdujo tal posibilidad (en 1937).

Así, desde el punto de vista de la IA lo esencial es, pues, el algoritmo, el programa, y lo insustantivo es el elemento material donde tal programa está implementado, sea éste un organismo vivo o una má-

quina. El dualismo mente-cuerpo viene aquí a sustituirse por el dualismo programa-máquina. La consecuencia es que no salimos del cartesianismo, sino que éste se radicaliza, al proponerse un modelo mecanicista de la propia mente o inteligencia.

Si hemos afirmado a lo largo de nuestro trabajo que la facultad de la inteligencia sentiente constituye un sujeto psicobiológico en el que la estructura sentiente se refiere al elemento impresivo o noérgico de toda intelección primordial; si hemos destacado asimismo con Zubiri que la inteligencia posee ante todo una clara función biológica cuyo desgajamiento ontológico sólo es explicable por la necesidad de hacerse cargo de la realidad,²⁸ cabe, pues, ahora la posibilidad de preguntarse dentro de los presupuestos zubirianos si es posible hablar de una inteligencia no sentiente, no biológica y no impresiva. O dicho de otro modo: si es o no lo biológico una nota constitutiva de un sistema o sustantividad intelectual. El modelo dualista de la IA fuerte responderá que no, que la inteligencia es posible describirla independientemente de lo biológico, y que es explicable en términos meramente computacionales, esto es, que la inteligencia es en esencia un programa algorítmico en su modo de operar. Frente a ello, la filosofía de la inteligencia zubiriana afirma que el origen de la inteligencia es la selección natural y la supervivencia y viabilidad biológica de la especie, por lo que aunque no sea desmesurado imaginar una inteligencia biológica no humana, sí lo sería reducir y asimilar la inteligencia natural a un complejo mecanismo algorítmico, pues habría que tener presente que en el caso de esta inteligencia la dificultad a salvar consiste en que la índole de su "programa" se identifica con los propios estados de su mecanismo²⁹, y por ello no a lugar a dualidad ninguna.

La inteligencia sentiente es la actualización de las cosas en tanto que realidades, mientras que la IA parte de la suposición de que la inteligencia es reductible a un programa computacional o algoritmo, y se identifica por ello con la manipulación

de unos símbolos formales mediante unas reglas lógicas. El problema y el punto débil de la IA como programa de investigación en el ámbito de la filosofía de la mente sería, desde el punto de vista zubiriano, su identificación de la inteligencia con la lógica, con el logos computacional, partiendo de un concepto epistemológico de la inteligencia cual es el que la define como mera capacidad para resolver problemas generalmente simbólicos, bien numéricos, bien lingüísticos. Frente a ello, toda la filosofía de la inteligencia zubiriana consiste en el intento de separar la inteligencia sentiente o aprehensión primordial de realidad de su ulterior momento lógico-lingüístico. La inteligencia sentiente tiene que ver con la aprehensión de una cosa en tanto que realidad, y ello es siempre previo y radical a todo razonamiento y cálculo, esto es, a una inteligencia pensante. A esto se suma una característica esencial de la filosofía zubiriana que hemos resaltado a lo largo de todo nuestro trabajo: la constitutiva sistematicidad respectiva de toda sustantividad, incluida la sustantividad intelectual. La inteligencia sentiente es lo mismo que el sentir intelectual por cuanto estamos hablando de una facultad sistémica. El hecho esencial que Zubiri pone sobre la mesa en todo este asunto es la importante distinción entre facultad real y efectiva, por un lado, y la mera potencia por otro:

...toda facultad es potencia, pero no toda potencia es facultad. La potencia que no es facultad no sólo no ejecuta su acto, sino que no puede ejecutarlo porque intrínseca y formalmente no es facultad. Pues bien, es lo que sucede con la inteligencia.³⁰

No puede haber, pues, actividad de lo que es pura potencia, esto es, no puede haber intelección producto de la pura inteligencia, como de alguna manera el modelo de la IA pretende. La inteligencia ha de ser, pues, sentiente y ha de tener una función en el marco de la conservación de su equilibrio dinámico para que pueda estar “facultada” para inteligir. De este modo la inteligencia es una nota constitu-

tiva de un sistema psico-orgánico dotado de dos potencias o subsistemas. De ahí que lo inteligente en la sustantividad humana no sea tampoco el cerebro, como suele suponerse, sino el sistema sustantivo completo.³¹

No sólo la diferencia potencia-facultad se muestra pertinente para precisar lo que es la inteligencia sentiente, y percibir la insuficiencia del modelo cognitivo de la IA fuerte. Es relevante acudir también aquí al concepto zubiriano de la unidad formal de la intelección, según la cual en todo acto de intelección hay no sólo la actualidad de la cosa en tanto que realidad, sino también una co-actualidad o *actualidad común*, por cuanto la actualidad en la inteligencia sentiente es *a una* actualidad de lo inteligido y actualidad de la misma intelección. Aquí es donde a partir de la descripción zubiriana de la inteligencia sentiente aflora el concepto de mismidad, del estar en mí, de la autoposesión biológica, y en último término de la consciencia. Sólo, según Zubiri, se da con la esencia completa de la inteligencia sentiente reparando en este hecho: que “en la mera actualidad de la cosa y del inteligir se actualizan, por la identidad numérica de su actualidad, la intelección y lo inteligido como dos realidades distintas.”³²

No es necesario remitirse a la ausencia de comprensión o de semántica para desbaratar el modelo de la IA como hace, p.e., John Searle. Tampoco es menester recurrir siquiera al relevante argumento expuesto, entre otros, por Nagel, Newman, Lucas o Penrose, quienes afirman, apoyándose en el teorema de Gödel, que para toda máquina de Turing habría una verdad cuya veracidad no puede demostrar esa determinada máquina, dado que toda máquina de Turing se basa en un sistema simbólico axiomático formal, y dicha insuficiencia es una característica gödeliana propia de todos los sistemas formales axiomáticos. Zubiri logra ofrecer una descripción de la inteligencia independiente de toda semántica, y de toda identificación de la mente con un organón de pensamiento lógico-deductivo, dado que la

aprehensión primordial, la formalidad de realidad con la que define la inteligencia, es constitutivamente alingüística y alógica. Zubiri se encuentra más cercano al punto de vista natural del crítico de la IA Hubert Dreyfus³³, quien venía a señalar que la inteligencia no puede abstraerse de su concreta y codeterminante encarnación orgánica. Así pues, basta acudir al concepto de formalidad de realidad y al hecho natural de que tal formalidad posee una esencial función biológica y es un producto ontogenético emergente, para concluir desde los presupuestos zubirianos en que el modelo de la IA, en su versión fuerte, no

deja de ser un novedoso y potente modelo de mecanización de la lógica formal. Si la inteligencia sentiente es una facultad que permite situarnos en el ámbito de lo absoluto, esto es, en el mundo, hay que repetir de nuevo con Zubiri, que siempre y en todo momento “lo natural es como el ojo de la cerradura de la llave de lo absoluto”.³⁴ Y recordar también aquello que señaló en *Naturaleza, Historia, Dios* de que en todo caso “el problema de la filosofía no es sino el problema mismo de la inteligencia”. En el pasado, ahora y parece ser que en el futuro.

NOTAS

- 1 Zubiri, X., *Inteligencia y Realidad*, vol. I de *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 231. [en adelante, IRE].
- 2 Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, 5a edición, Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 49 [en adelante, NHD].
- 3 IRE, p. 135.
- 4 IRE, p. 162.
- 5 IRE, p. 242.
- 6 Zubiri, X., Los problemas fundamentales de la metafísica occidental, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1994, p. 222 [en adelante, PFMO].
- 7 Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, p. 504 [en adelante, SH].
- 8 Zubiri, X., “Notas sobre la inteligencia humana”, *ASCLEPIO, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, Vol. XVIII-XIX, p. 352.
- 9 PFMO, p. 335.
- 10 Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, p. 381 [en adelante, SE].
- 11 SE, p. 394
- 12 IRE, p. 152.
- 13 Zubiri, X., *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983, p. 273 [en adelante, IRA]
- 14 SE, p. 180.
- 15 SE, p. 410.
- 16 Zubiri, X., *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982, p. 353 [en adelante, IL].
- 17 SE, p. 166.
- 18 Cfr. Zubiri, X., *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1989, [en adelante, EDR], sección “el dinamismo de la individualidad”.
- 19 SE, p. 296.
- 20 SE, p. 309.
- 21 EDR, p. 119.
- 22 EDR, p. 120.
- 23 EDR, p. 52.
- 24 SE, p. 146.
- 25 EDR, p. 213.
- 26 IRA, p. 273.
- 27 Turing, Alan, “On computable numbers, with an application to the Entscheidungsprobleme”, *Proc. Lond. Math. Soc.* 42 (1937), p. 230-265.
- 28 EDR, p. 213.
- 29 La identificación del programa con los estados propios del mecanismo en el caso de las inteligencias naturales la he recogido en Fer-

rater Mora, "Las variedades de la inteligencia", en *Modos de hacer filosofía*, Crítica, Barcelona, 1985, pág. 55.

³⁰ SH, p. 504.

³¹ Esta idea se encuentra en Scriven, Michael, "El concepto mecánico de la mente", en Anderson, A. R. (eds.), *Controversia sobre men-*

tes y máquinas, Tusquets, 1984, págs. 64.

³² IRE, p. 156.

³³ Dreyfus, Hubert, *What Computers Can't Do: the limits of artificial intelligence*, Nueva York, Harper & Row, 1979.

³⁴ SH, p. 177.

Man, Experience of God: The Problem of God in Xavier Zubiri

María Lucrecia Rovalletti

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina*

Truth does not separate us from things in order to carry us towards something different, towards their concept, but, on the contrary, consists in gripping us firmly, immersed formally in the real thing itself.¹

Introduction: Man and Reality

In every intellection, man is seized by the reality of things and, at the same time, is remitted to them. Therefore, rather than *possessing* the truth, we can say that it is truth that *possesses us* by the sheer force of reality,² and we are also being dragged along by it:^{3 4}

It is certain, then, that thought must conquer things, but this is so because thought is already moving among them. There is a radical and primary truth of the understanding: its constitutive immersion in things.⁵

Therefore, when man apprehends real things—those which he is in and among—where he is, is in *reality*.⁶ “Nobody begins being in reality or stops being in it; what begins and stops being are the things with which to be in reality” (from an unpublished lecture in 1953-4). “But the essential point is that, *with* these things, is where we are in reality.”⁷ For man,

His way of implantation in reality is not forming part of things—as it is true of animals—but being his own as reality before all reality...it is a way of absolute reality.⁸

It is “distancing *in* things rather than moving away from them”.⁹ Therefore man may feel “lost among things *vis-à-vis* animals which, at most, may be disorientated in their responses”. In this respect, a per-

son is released-from, is absolute. While an animal reacts to situations, man, on the contrary, has to project and realize his life: he is absolute though *relative*.

In every act, man gives shape to the figure of his “I”. The “I” comprises the figure of being he attains in his acts. However, man’s “being” is shaped not only with respect to things as qualitatively determined, but also with respect to them *insofar as they are real*.¹⁰

It is not that man begins by being absolute and then tries to shape himself *with* things, but rather that he *is* absolute, living “with” things and being “in” reality, and supporting himself *in* it. And reality is his support by dint of three characteristics:

I) Reality is *ultimateness*. Many things fail him, but the appeal to reality man “has” in relation to the constitution of his *being* is the ultimate happening.

II) Reality is *possibility*. Man, in his most modest decision, *opts* for one possibility among others when carrying out a project. But possibilities are possibilities of *realizing myself*. Things—as a vehicle of reality—exhibit different possibilities in order for me to adopt a particular *figure of reality*, a particular configuration of my own reality.

III) Man is not only *able to* make himself, but also *must* make *himself*. He must inexorably realize himself. Reality is *impellence*. It compels him to sketch a system of possibilities, and from among the things available to him man has to opt and thus, in the end, constitute his own reality.¹¹

To exist is, then, to exist “with”. The structure of this *with* consists of being *in*, *from*, and *by*.¹² Reality not only impresses

us, but also *imposes* on us, and that is why it possesses us with the characteristics of being ultimate, enabling and impelling. Man lives not only *in* reality (*ultimateness*), but also *from* reality (*possibility*) and *by* reality (*impellence*). Zubiri calls the intrinsic unity of these three characters the “*fundamentality or ground of the real* insofar as they are the foundation of my personal being”.¹³ In this regard, “reality is not a kind of ‘object’ to which my person refers, but the very ground of my absolute being”.¹⁴

However, while grounding, reality constitutes a paradox: “Reality is what is most other than me since it *makes* me to be, and on the other hand it is what is most mine precisely because it makes me, my being, my reality, I myself to be real”.¹⁵ One is not oneself except *from* and *in* constitutive otherness, being finite is being the same, i.e., “oneself”, and the “other”, it is sameness in otherness.¹⁶ Earlier St. Augustine, following another philosophic line and referring to the Word, said “*Quid enim tuus quam tu? et quid tam non tuum quam tu si alicuius est, quod est?*”.

At every minute, the figure of my being defines not only what I am doing or want to do with my life, but also what I *actually am*. Reality, as the ground of my personal being, exerts a *power* on me and, thanks to that empowering, I am realizing the figure of myself. Hence,

A person is not merely bound to things or dependent upon them, but also constitutively religated to the power of the real.¹⁷

Each thing with which we are, imposes on us a way of being in reality. And this is decisive. Our way of being among things and other people, as well as our social organization and history, depends upon the concept we have of reality and its different forms.¹⁸

I am absolute in my own way, according to the figure of my being that *I am here-and-now realizing* in my constitutive

personalization. I am absolute in a relative way, and this relativity comprises religation.¹⁹ Thus religation consists of the manifest experience of the power of the real, prior to any conceptualization. “Man cannot *feel* other than religated”.²⁰

In 1949, Zubiri emphasized that man, even in his most modest and trivial acts, takes a position before “something which uncompromisingly we call ‘ultimate-ness’”.²¹ Ultimateness is not only something in which man “is”, but moreover something in which man “has” to be, in order to be what he is in each of his acts. As a personal reality, he is “in his own right” (*de suyo*), and he faces *reality* in an absolute way. While in naked reality man just *is*, in ultimateness—or in the power of the real as Zubiri would say in his later work—man *has to be*.

Reality is not a large deep sea in which things are submerged,²² but rather the very character of each real thing insofar as it is real.²³ “In intellection, we are necessarily in the reality of the thing, “empowered” by it; and this empowering becomes the radical moment of religation.”²⁴

However, it is not a question of intentional empowering, but rather of a physical, ostensive (though not demonstrative) probing, which throws us towards the *reality ground*, compelled by the very power of the real.²⁵

Reality as a *foundation or ground (in, from, by)* exerts a power upon me, by dint of which I realize myself as a person. Each real thing controls the character and the power of reality *simpliciter*.²⁶ Each real thing is “more” than being this or that. It is precisely by being real that it is real in reality itself.^{27,28} This *more*, this excess in the impression of reality, must be made precise, not because of any particular difficulty for us, but rather because the real thing itself is *ambivalent*. “As a consequence of this duplicity of moments, each thing is intrinsically *ambivalent*. This is what the word ‘enigma’ means, in its etymology and in its primary sense.”²⁹ The real thing is that odd imbrication of being “this” particular reality, as well as being

the presence of reality itself. And this enigmatic character is not foreign to the power of the real.

It is precisely because reality is an enigma that we are physically religated to the power of the real in a problematic way.³⁰ In an enigma, it is not a question of intellection, but rather of compromising for the sake of *being*.³¹ If reality is an enigma, the determination of my relative absolute being is, for the same reason, enigmatic: this is the *enigma of life*. Also, the experience of the enigmatic constitutes *restlessness*. Restlessness is not agitation but, on the contrary, something “closer to a way of quiescence, that odd mixture of rest and motion; a kind of dynamic rest”.³² Therefore,

As the power of the real is enigmatic, understanding finds itself not only “before” reality, but also thrown by reality “towards” its radical enigma. Understanding is not only intentionally “driven forward”, but physically “thrown” forward.³³

Moreover,

Since it is a character of what is real, the understanding sees itself compelled by material things themselves to resolve that “enigma”.³⁴

Now, this “throwing forward, actualizing that towards which we are being thrown, is the etymological meaning of the word “problem”. The Greek verb *pro-ballein* itself means to throw something *forward*. *Problematicism* then is not primarily the character of my progression, but rather the character of the very actualization of the real”.³⁵

Problematicism and Man

Thus the real “gives me pause to think”,³⁶ throwing me towards a problematic actuality. Because the real is problematically actualized—and only because of this—intellection is and has to be inquiring by virtue of an intrinsic necessity. That is why problems are not “created”,

but rather discovered or found;³⁷ though not aside from things. “The *problematicism* of an object then arises in the very act by which we become aware of it”.³⁸

“To inquire is then the way to intellectually know the problematic reality insofar as it is problematic”³⁹ and, in our case, it is a question of intellectually knowing reality in a very precise “towards”: the *radical ground of each thing*.⁴⁰ It is a question of progression of the real as perceived towards the real beyond. That it is “beyond”—i.e., the goal of the progression—is something essentially problematic. That “towards” may be something else, but it can also be the *same thing* present inside itself, in which case it stops being a reality purely and simply added to the first one. Reality is now actualized as *fundamentality*, as “reality ground”.

On the other hand, *reason* is constitutively *provisional*,⁴¹ and every progression, compelled to opt for one way or another, becomes *problematic* and *by trial and error*.

Thinking, then, is not only open beyond what is intellectually known, but is also intellectually knowing, activated by reality itself insofar as it is open. “Because of intellectually knowing in openness, thinking is inchoate intellection”.⁴² As inchoate, thinking explores different paths, though some of them will lead us astray from the reality of things. At first sight, they do not seem to be different, but to differ only infinitesimally. However, those ways that were initially so close, when prolonged in their own line, can lead not only to disparate but even to incompatible intellections and even realizations. “That slight initial oscillation may lead to essentially diverse realities and ways. A thought is never only a point of arrival, but also a new starting point”.⁴³

And that is why *reason* is always subject to possible canonical “revisions”, by virtue of which not only the content of what has been presented as real is reconstructed, but the very orientation of the subsequent search as well. “To progress in this open world is to move in a ‘formal’

though provisional intellection of what it is to be real".⁴⁴ What then is the goal of that progression?

Given that reality itself is in control, with each real thing I take a position with respect to *reality* as well as to the *power* of reality. And the enigma of life then consists precisely of the *ambivalent* character which the very attempt to shape my being has.

First, when the enigma takes possession of me, it makes life itself constitutively problematic. Man, whether absolute or relative, apprehends himself in *constitutive restlessness*: it is not a question of coming and going from one thing to the other, but of questioning oneself: "What is going to become of me?" and "What am I going to do with myself?". As Augustine of Hippo said in another context, "Quid mihi facta sunt" (Conf. I, 1). But this is not the "inquietum est cor nostrum" as restlessness on account of not having attained complete happiness. In Zubiri, there is something more radical and prior: the restlessness about man's *being*, "this restlessness that arises from the inside of a man that cannot be quieted: it is a voice that orientates him in reality".⁴⁵

Secondly, problematism appears as a "voice of one's conscience".⁴⁶ It emerges from my radical depth—sometimes clearly, sometimes darkly and even in various forms—dictating to me a form of reality that I must adopt to determine my relative absolute being.⁴⁷ The voice of one's conscience, though coming from oneself (Heidegger), constitutes in Zubiri the *voice of reality*,⁴⁸ Physically and not only intentionally, reality throws us towards its depth. The question of the "voice" had already been discussed in 1935 ("Filosofía y Metafísica")⁴⁹ when he claimed that "the logos is, then, fundamentally a voice which tells us what must be said. As such, it is something which forms part of sensing itself, of intimate sensing". "But, at the same time, this voice is the 'voice of things'; it tells us their being and makes us say it. Things support man by their *being*. Man says what he says by the *force*

of things".⁵⁰

As man is a relative-absolute being, he is inexorably compelled to *opt* for one figure of reality. That is the ground of the real itself, which compels me to adopt one particular *figure of reality* that is transformed into a *search*: a search for *how* real things unite in reality itself so as to opt for one particular *form of reality*.

According to the way the reality itself of each real thing is articulated, so will the human attitude before the real be distinct, and likewise the horizon of possibilities open to an intellection in order for a person to attain his figure of reality.⁵¹

Once man has positioned himself in reality, it (reality) may be presented as *object-reality* (i.e., the object of knowledge of naked reality only): or it may be actualized as *reality for me*, as my own fundament or ground: it is then *ground-reality*. What does the problematic enigmatic presence of reality mean? Problematism means that man feels religated in a "restless" way, with regard to his being, and with it he *sets out to question* what the *power of the real* is. These are two aspects of the problematic *character* of the fundamentality or ground of the real.

Thus enigma, inquietude, and the voice of one's conscience are nothing but manifestations of the *problematic* character that reality holds for man.⁵²

Problematism and God

As a moment of things and determiner of my personal "I", the power of the real is "more than the power of each particular thing; yet at the same time, each real thing, in its concrete reality carries with it both physically and constitutively, the power of reality".⁵³

The power of reality needs to be grounded on something which cannot be another concrete reality, but must be the ground of reality itself.⁵⁴ And as reality grounds my relatively absolute reality, it has to be an absolute reality, that is, an *absolutely absolute reality*. This is what is

nominally understood as God.⁵⁵

Thus the absolutely absolute reality *formally* exists in things, constituting them as real. In this respect, the possible efficient causality of God with respect to things is a further interpretation of the formal and primary presence of God in things. That is why Zubiri claims—taking concepts from *Nature, History, God*—that “God is not a reality *besides* real things and hidden behind them, on the contrary He is in the real things themselves in a formal way”,⁵⁶ though different from them. Therefore, every real thing exhibits itself as intrinsically ambivalent.

Thus the ambivalence of the intramundane real—being formally and at one and the same time “its own” irreducible reality as well as the presence of reality itself⁵⁷—now becomes extended to the extramundane real: real things are not God. However they are formally constituted in God.⁵⁸ “Each thing, on the one hand, is strictly speaking its own irreducible reality; but, on the other hand... it is formally constituted in the absolutely absolute reality, in God—this unity being the solution of the enigma of reality”.⁵⁹

Thus real things, by being the medium of the power of the real, by giving me their own reality, are giving me God in themselves.

Now let us consider the nature of the *power of the real*, insofar as it is grounded on God. On the one hand, it conveys God as “power” and, on the other hand, it is a “seat”: things are a manifestation of God: they are not God, but are much more than *effects* of God.

“To be a seat [of power] is to be a deity”. Zubiri claims in *El Hombre y Dios* in a chapter written in 1973-5. “Deity is not, indeed, a pseudo-divine vaporous character” but rather the very reality of things which, as power, manifests their formal constitution in God.⁶⁰ Zubiri insists that *deity* is not identified with God, a reality in and by itself,⁶¹—because we still do not know enough to make that identification—but with a “characteristic” according to which man is shown all that is real. In-

sofar as it is grounded in God, deity is not a *property* things possess, but rather something which *formally* constitutes them.^{62,63}

As naked reality, things now comprise the realm of the “profane” and, insofar as they are an internal moment, they constitute the religious in the sense of the religated. We are not speaking of two kinds of objects, but rather of two dimensions in every real thing. Thus every object, even the most profane, is not foreign to an attitude of discovery of the religious. *Enigma* then expresses the articulation of naked reality and the power of the real in terms of profane and religious. *Enigma* does not reside in its own obscurity, but rather in “the condition things have when the character of reality as power, the deity, affects them”,⁶⁴ and also insofar as this character of deity grounds the actualization of personal reality, the very configuration of personal being itself.⁶⁵

Now, the reality of each thing grounds the different forms in which *power* manifests itself.⁶⁶ However, all dimensions of reality are in the end contained in the triple character of ultimateness, possibility and impellence. From here, all dimensions of the deity are of reality itself and not of our personal subjectivity.

By 1949, Zubiri claimed that “the discovery of the deity is the principle of all possible experience, be it historical, social or psychological. We know nothing about this character, we are ignorant even of whether it is a simple character or something which is reality *in* and for itself. The only thing that we know is that, seen in the deity, things appear to us to reflect that character and they in turn are reflected in it”.⁶⁷

Primarily, it is the deity which is patent to us, rather than God. “Deity is the name of a broad area which reason will have to make precise. However, reason would not do this unless religation had previously placed intelligence in the realm of a deity by the mere fact of existing both personally and in a religated manner.”⁶⁸

Thus we could discuss whether the

word “deity” does not presuppose the existence of God under the form of power. This is not so, because man has always experienced the deity as that “universal and dominating character” in all reality, independently from and even without the existence of God. On the other hand, “only by being placed in this line of *power* to which we see ourselves religated, will we be able to start moving towards a God who, from the religious point of view, deserves man and this religious behavior.”⁶⁹

Now, as deity constitutes one character of the real, intelligence is forced—or we might say projected—to resolve this enigma. And this is already a progression of reason: the deity as a characteristic takes us to the “deity-reality” or divine reality.

Reason makes us to be here-and-now in reason, though *problematically*. And when the starting point is religation, the problem is actualized as “the problem of God”. “Therefore, that problematization of ground-reality is not something that leads to the problem of God, but rather something that formally is the *problem of God*.”⁷⁰

Thus the problem of God formally belongs to the constitution of personal reality, in as much as that personal reality has to shape its own figure by *being absolute* “with” things, being “in” reality. And it is in religation where God is *experientially and enigmatically* manifested as a problem. Already in 1937, Zubiri postulated that it was a question of

...porter le probleme sur son vrai terrain et d'essayer de préciser la dimension ontologique de l'homme dans laquelle nous découvrons sa religiosité. On verra alors que, du point de vue d'une interprétation de la réalité inmediate de l'etre, la religion est une dimension constitutive de l'etre humain anterieur a toute specification de ses facultés.⁷¹

Nonetheless, the problem of God does not imply, in the first place, a religious faith or religious confession. Zubiri claims

that one thing is “the intellectual position taken toward the problem of God affecting beliefs, and quite another thing for it to be a matter of pure belief. This is so because whatever can be philosophically said about God enters into many religions and even into the beliefs of those who profess no positive religion at all.”⁷² Furthermore, in *El Hombre y Dios*, he states that atheism, theism, gnosticism and agnosticism are negative, positive or suspensive responses, whose justification takes us back to something more primordial like *the discovery of God in man*.

But it is not a scientific problem either, as “all the essays written to try to accomplish this are just sad memories of an outdated and completely indefensible attitude.”⁷³ The religious problem of man is recorded in a rigorously transcendent dimension. No science can claim to have the radical perspective of such a phenomenon. Not even theological science which...commonly is expected to adjudicate the pertinence of the man's religious question.”^{74,75}

Nonetheless the problem of man today is characterized, not exactly by having or not having an “idea” of God, but rather by something more fundamental : by denying the existence of such a “problem”, not “a merely incidental question, but rather one which is primary in the order of foundation.”⁷⁶

The theological tensivity

The course of development towards the ground, that is, the way of religation, shows that it is reasonable to understand this ground as God transcendent *in* real things. *Ground-reality* displays itself as a “deployment of the religating ground in the very constitution of the ‘I’, that is, of my life.”⁷⁷ “Therefore, the experience of making myself a person is an experience of the absolute”,⁷⁸ and the experience of the absolute insofar as it is an experience of my personal being is precisely the experience of God.

For each of us, the problem of God as ground is nothing but the problem of man:

what is *to become of me?* and what am I *to do* with my life? Thus *the God of each person (my faith) is not identified with the idea that the person has of God, but with the real figure of the ground which the person one has been forming in the course of his or her life.* "Faith is an integral act of man in the face of reality, and one which is neither primarily nor exclusively a theological act".⁷⁹

Thus God is primarily a ground *for being* rather than a help for acting. And so God is not primarily what man addresses himself to as the "other" world, but rather just He who constitutes *this* world. God is present in things without being identified with them: the fountain of all transcendentality is transcendence in things and, due to this, God is accessible in them. *Quoad nos et quoad omnes res,* God exhibits Himself as *realitas fundamentalis.*

Now, in man, that presence becomes "personal presence". Man is *experience of God,* not insofar as he has a particular experience of God, but rather insofar as *he is formally the experience of being fundamentally grounded in God.* "Man is... the finite manner... of being God."⁸⁰

And religation now becomes "a remitting experience of God". Then what is the unity of these two experiential moments, that of God *giving himself* in experience and that of man *experiencing* God"? It is a *theological tensivity,* a dynamic tension constituting my absolute being in the Absolutely Absolute Reality... In this tensive unity, man is not identified with God, but not being God does not mean a mere numerical distinction; rather it is a real and positive manner of *precisely being in God.* "God makes me to be a person without being God".⁸¹ Zubiri calls this real distinction and its implications "theological tensivity".⁸²

This tensive unity is a precise kind of *personal causality.* In it, the moment of God constituting my relatively absolute being is prevailing and initiating: we are not God, but are *in* God and come *from* God. Man consists in being in the process

of coming from his ground and therefore being in Him. God has a pre-tensile function and we are only tensive and tensile. And thus the metaphysical essence of the theological bond between God and man lies in that tensive unity.⁸³ The *restlessness* of the absolute now translates the tensive unity between man and God. "The essence of religation is precisely the theological tensivity between man and God".⁸⁴

Following Gutierrez Saenz, we can say that, in religation, there is an idea of *intentionality,* though with a contrary sign. In intentionality, an object is in front of us and we are in front of it. In religation, however, we are not in front of, but "coming from" it. Just as the correlate of consciousness is always an *object,* the correlate of religation is the *ground.*

Being an open religated essence, man is driven towards God as ultimateness, possibility and impellence. That access is based on the dynamic tension between God and man, which occurs in a double motion: from God towards man and from man towards God. It is a constitutive, individual and historical tension.

Thus there is a *personal tension* between two absolutes: He who grounds and who is making he who is grounded to be absolute. The manifestation of divine transcendence is realized *by trial and error,* from an inchoate access (a pre-tension) to a full access or interpersonal tension, where God gives Himself as a gift and man responds with his faith.

Thus religation constitutes the inchoate access, and submission is already the full display of that theological tension. It is an access rather than a meeting; it is a remission:

The surrender consists in my incorporating formally and reduplicatingly into my happening, *as something brought about by me,* the happening through which God *happens in me.* That God occurs in me is a *function of God in life.* . But the surrender to God is to make *life into a function of God.*⁸⁵

The possibility of faith is not something

man possesses “besides” the knowledge of God's reality, but rather this knowledge is intrinsically the opening onto the ambit of a possible faith.

Considered from the standpoint of the ground, being seized by the power of the real takes on a new character: that of being *dragged* or *swept along*. This dragging compels us to accede to the ground, but that is only an inchoate access. In order for dragging to be come to fruition, it is necessary to accept it, and this constitutes the *submission to God as a ground*.

Thus *faith is submission as a radical form of access*. It is a personal, steady and optional adhesion; ultimately, it is make our own the attraction with which the personal truth of God moves us towards Him.⁸⁶

And as God—the Absolutely Absolute Reality—does not become present before us immediately but only as a “towards”, it ineluctably becomes necessary to justify His existence intellectually. And as the goal we are pursuing is a “towards”, it is never univocally determinable nor determined by reality itself. It is one of *my own* possibilities of direction as well as one of my own possibilities to realize myself. God is present in the real only directionally, but man does not know that and has to prove it. So it is not a question of proving the existence of God, but rather of proving that that which exists is *really* God.

Truth and Grounding

We have already discussed how it is that intellection, by virtue of being transcendental impression, is always an intellection of reality which is “towards”. However, the goal of that “towards” is never univocally determined by reality itself. That which the “intellection towards” formally displays before us is a realm of different possible determinations of the real, not as possible directions in the abstract, but rather as “*my*” possibility of direction, with regard to my realization.

Now, a possibility becomes actual not by the mere actuating of potency (Aristotle), but rather by “the appropriation of

possibilities”.⁸⁷ When I appropriate a possibility, I am determining a way of being in reference to others; this is *volition*. “Volition is ultimately and radically the determination of one possibility as my way of being”.⁸⁸ And, as there is a diversity of possibilities, all appropriation constitutes a *choice*. “While choice is forced by a need to be relatively absolute, the goals of volition are nonetheless open by virtue of intellection”.

“The will to be” thus becomes “the will to truth”. Reality as actualized “towards” leads precisely to the will to real truth: “this is the problem of the unity of intellection and appropriation in the determination of my being”.⁸⁹

Then that “will to truth” can opt for a “will to ideas” or for a “will to real truth”. These are two quite different possibilities: the first is to ideate reality as if ideas, in and by themselves, were the “canon of reality”; whereas the second makes man appropriate the possibility of truth that reality is offering him and submit to that truth, making it the figure of his own reality. Now, the mode in which reality is offered to me in the will to truth depends upon the type of radical unity of the intellectual process:

a) In the case of *object-reality*, man addresses reality *in order to* transform it (technique, technology) or to know about it: this is the genesis of science.

b) If reality presents before me as *ground-reality*, I can either limit myself to knowing its reality by reducing it to “object-reality”, or transform it into the “ground for me”.

Now, the actualization of “ground-reality” is “the possibility of being my own being, but being so *in a grounded manner*”,⁹⁰ (italics added). We opt for the will to grounding not as a mere act which follows upon the intellection of “a” ground, but rather insofar as it makes what is intellectually known into the ground of my being.

At first sight, it might be thought that the *way of religation* is anthropological, though more complete than other ways (St. Augustine, Kant, Schopenhauer).⁹¹ But

this would presume that religation consists in a *relationship* between man and things; and what we are dealing with here a matter of “the very respective and constitutive structure” in which the power of the real occurs. “Religation is not something human as the opposite of the cosmic, but the very happening of all reality in man and from man in all reality”.⁹² I form myself among real things and with real things; and thus the turning towards them is not a relationship consequent upon my needs, but the respective structure of my realization. From the standpoint of the way of religation, God “is not only that which possibilitates and impels (be it in an intellectual, volitional or sentimental way), but He is also *formally and at one and the same time* the ultimateness of the real, of this reality which is cosmos and with which we are making our being”, (italics added).⁹³ Religation does not affect man exclusively “as opposed to everything else”, but rather it affects everything the same way.⁹⁴ But in man religation is *actualized* formally and in this actuality, everything, including the material universe, appears as a field illuminated by the light

of the *religating ground*, a field where things appear organized in the perspective of ultimate grounding.

Religiosity, for Zubiri—Aranguren says—does not consist of feelings about or experiencing of God, with or without the a concurrent aggregation of explanations, but rather rigorously and essentially a “life in truth”.⁹⁵ Let us now say that this living in truth is primarily a “will to grounding”. And the will to grounding not only starts an intellectual process through which the *ambit* of a possible *submission* to God is constituted, but it is also the *beginning* of *real submission* to what intelligence knows.

Religation constitutes the radical attitude of man before the reality of things, though not as such but rather as real. The metaphysical character of religation is its primary sense, though not the only one. From this perspective. *El Hombre y Dios* constitutes the development of the doctrine of reality *qua* ultimate, enabling and impelling power. That is why Forero considers “religation” as the presupposition of *Sobre la Esencia*.

NOTES

- 1 Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, p. 93 [hereafter, SE]. Texts are quoted from the English edition, *On Essence*, Washington-Madrid, The Catholic University of America Press, 1980 (translation and Introduction by Robert Caponigri).
- 2 Zubiri, X.: *Inteligencia y Razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 92-3; 15, 63 [hereafter, IR].
- 3 Zubiri, X.: *Inteligencia Sentiente*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 242 [hereafter, IS].
- 4 Zubiri, X., “Qué es investigar”: «Discurso de recepción del Premio “Ramón y Cajal” a la Investigación Científica» (18-10-1982), en *Ya*, 19 de octubre de 1982, p. 43. Also reprinted as “Qué es investigar” in Rovalletti, M.L.: *Hombre y Realidad*, Buenos Aires, Eudeba,

1985, p. 87 [hereafter, QI, following pagination in this edition].

- 5 Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 9^o edición, 1987, p. 21 [hereafter, NHD]. Texts are however quoted from the English edition, *Nature, History, God* (translated by Thomas B. Fowler, Jr), Lanham, University Press of América, 1981.
- 6 From the point of view of intellection, we say that man is presented with two orders of reality: the “suchness” (a thing such as it is) and the “transcendental” (that thing as reality *simpliciter*). These orders are internally articulated so that each works as a function of the other. Man creates his life with real things (the suchness order), but where he really is in reality itself (transcendental order).
- 7 Zubiri, X., *El Hombre y Dios*, Madrid, Alianza

Editorial, 1984, p. 80 [hereafter, HD].

⁸ HD, p. 51.

⁹ IS, p. 70.

¹⁰ Zubiri distinguishes between “reality” and “being”, which translate at the human level into “person” and “personality”, respectively. In every real thing, there are two transcendental moments: a primary and radical one, “reality itself”, *de suyo*; and another one, based on the previous one, “being” as a re-actualization of the real. In this respect, “personality” is what takes shape through the realization of one’s own acts—acts which are not mere accidental additions, since every each stage one passes through is a strict personalization. By personalization, one is never *the same*, though one is always *oneself*. (Cf. Rovalletti, M. L., *Hombre y Realidad*, Buenos Aires: Eudeba, 1985, p. 71, note 17)

¹¹ In 1963 (NHD, p. 326) Zubiri states that “man makes himself *among* and with the things; he does not receive from them the impulse for life, he receives, at most, stimuli and possibilities for living”. And this impulse is something previous, “it is something on which man relies upon in order to exist, to make himself”.

In 1942 (NHD, p. 197-214) he claims that “these things and potentialities are neither *given* to man (Greeks) nor *set* (idealism) but *offered* for existence, and the primary way they are offered to us is not the patency of their ‘physical entity’. The so-called ‘things’ are instances (as necessity of actuating) which confront us with problems”. Which ones? The problem of each instant and “in turn the problem of what things are in themselves”. (NHD, p. 284). But things are also offered to us as “means”, that is as possibilities that allow us to act in order to resolve those problems. As Ellacuría emphasizes (“La religación, actitud radical del hombre”, *Asclepio*, vol. 16, 1966, p. 97-155, cf. p. 104); see endnote 24), man does not receive from things as such the impulse for living, as they rather “threaten us and put us in danger of becoming alienated and despersonalized”.

We remark here that “problems” as a need to act and “means” as possibilities that allow

resolution correspond to *impellence* and *possibility*, two of the three dimensions with which Zubiri characterizes the *grounding of the real*. The third or *ultimateness*, at this ontological stage, corresponds to the “patency of their physical entity” and it seems to be at a second level. The phenomenological-Heideggerian character is highly evident here. However, even at that time Zubiri’s metaphysical orientation (preface to *Nature, History, God*) separates him from Heidegger. Thus Zubiri stated that those *problems* in turn face us with the *problem of what things are in themselves*. He had already claimed that “our plans”—contrarily to an animal’s responses—are based on what things are.

In *Sobre la Esencia*, the ontological-Heideggerian character disappears. Primarily, things are displayed or actualized before us under the *formality of reality* (or *reity* as stated in IS), and as things are real, they have the condition of becoming “meaning-things” (SE, pp. 128-131, 230-231, 276-279, 365-366). In his books *Inteligencia Sentiente*, *Inteligencia y Logos*, *Inteligencia y Razon*, he shows that things *qua* real “vehicularize” or *convey* reality.

¹² HD, p. 138-139.

¹³ HD, p. 83-84.

¹⁴ HD, p. 139.

¹⁵ HD, p. 84.

¹⁶ NHD, p. 386.

¹⁷ HD, p. 93.

¹⁸ QI, p. 87.

¹⁹ HD, p. 101.

²⁰ NHD, p. 450.

²¹ NHD, p. 311.

²² HD, p. 87; IR, p. 18.

²³ In every structurally considered apprehension, besides the moments of “affection” and “otherness” we have the *force of imposition* that, in the *formality of reality*, imposes on us as “force of reality” (IR, pp. 92-93; IS, p. 63). In IS (pp. 199-200), we can see that in every impression of reality, as well as in all conceptualization of reality, there are three moments: the *de suyo*, “force” and “power”. Formally different (IS, p. 195), those three

moments describe all impressions of reality (HD, pp. 287-8 and 28). The dominance of one over the other two has given rise to various different kinds of intellection throughout history. (SE, pp. 451-453).

a) as *naked reality*: a thing is “more” than what it is because of being colored, heavy, large...it is a *more* of reality. This is the Greek *physis* before the *anagke* or necessity.

b) as *force of reality*: every real thing, because of its constitutive respectivity or transcendental aperture, has a formally *functional* dimension. It is *force* as necessity, which has given way to subsequent conceptualizations (fate or *moira*, mere succession, law, causality...)

Functionality is not a relation between one thing and other things, but rather a structural character of the *field* itself *qua* field. Things depend on one another as they are intrinsically included in the field, which is constitutively transcendental. A field is not something that surrounds things, but a realm of reality things generate among themselves.

c) as *power*: everything conveys the very *power* of the real, that is, the “dominance” of formality of reality over the content of each real thing. Dominance is power (Hacht). And in man, power will be the dominating characteristic of the reality that compels him to make choices. The dynamism of personalization is this appropriation of possibilities. And in this respect “all the diversity of individuals in the course of their lives, their social constitutions, their historical deployment in different times, are a significant experience of the power of the real” (Zubiri, “El problema teológico del hombre” in *Teología y Mundo Contemporáneo, Homenaje a Karl Rahner*, Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 55-65. Hereafter, PTHHD). Animism is, for example, an interpretation of power.

²⁴ Forero. J.G.: “¿‘La religación’, presupuesto del *Sobre la Esencia?*”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, oct-dic. 1983, N°17, pp. 73-39.

²⁵ HD, p. 98.

²⁶ HD, p. 144.

²⁷ [‘reality itself’ is the translation of “*la*” *realidad*.—ed.]

²⁸ IS, p. 121.

²⁹ Gracia, Diego, “El tema de Dios en la filosofía de Zubiri”, *Rev. de Estudios Eclesiásticos*, 56, 1981, p. 72.

³⁰ HD, p. 145.

³¹ Ellacuría, I., “La religación, actitud radical del hombre”, *Asclepio*, vol. 16, 1966, pp. 97-155.

³² HD, p. 146.

³³ HD, p. 146.

³⁴ NHD, p. 313.

³⁵ IR, p. 64.

³⁶ The real does not only *occur* in primordial intellection, but it also gives us pause to think (IR, p. 34). *Reason*, as intellection of what things “give us pause to think”, is an intellectually determined progression, by mere intellection. We move, then, from the primordial apprehension of “the real as real” to the subsequent intellection of what a thing is “in reality” (in as much as it is real, IS, p. 255). As this insufficiency affects the content of the notes, in subsequent intellection, the content becomes richer. Reason is not primarily reasoning, but mainly “*intellection of the real in depth*”. Reality is now actualized, but *with ground*. Secondly, reason is *canonical intellection* as it intellectually knows beyond, supported on the *canon* of reality already intellectually known (IR, p. 57) and finally, reason is *intellection in search* of the real beyond.

³⁷ IR, p. 64; “Sobre el problema de la filosofía”, *Revista de Occidente* (1° época), N° CXVIII, pp 83-117 y N° CXLV, pp 51-80, 1933, this reference, p. 57 [hereafter, SPF].

³⁸ SPF, 57.

³⁹ IR, p. 64.

⁴⁰ HD, p. 142.

⁴¹ IR, p. 22, 63.

⁴² IR, p. 31.

⁴³ IR, p. 31.

⁴⁴ IR, p. 22.

⁴⁵ Gracia, *op. cit.* 1981, p. 72.

⁴⁶ In 1971 in “El Hombre y Dios” and speaking about divine remittance, Zubiri claimed that

in the “voice of one’s conscience”, the *deity* is before us audibly. In “El Ser Sobrenatural: Dios y la Deificación en la Teología Paulina”, 1936-37, (in NHD), speaking about the ‘pneuma’ (spirit) as the mode of being of personal beings, Zubiri claims that the spirit is a constitutively vocational being and that God is the intrinsic destiny inscribed in the very being of man. “Here what is called not only “is called”, but “consists in being called,” in such a fashion that its being hinges upon its “divine vocation” (NHD, p. 458).

⁴⁷ HD, p. 104, 137.

⁴⁸ IR, p. 97-100.

⁴⁹ Article prior to “En torno al problema de Dios”, partially published in NHD as “¿Que es saber?” (What is knowledge).

⁵⁰ Zubiri, X.: “Filosofía y Metafísica”, *Cruz y Raya* N° 30, 1935, p. 46 [hereafter, FM].

⁵¹ HD, p. 110.

⁵² Gracia, *op. cit.* 1981, p. 73.

⁵³ PTHHD, p. 79.

⁵⁴ In NHD (1949, p. 326), Zubiri states that what drives man is not his own personal reality, since he is radical nihilism. Man presents himself to himself not only as someone who needs to make himself, “but moreover by himself he does not have the strength for the ongoing creation of himself”.

But despite the “character of self-abandoned reality, and of the fact that he is nothing without the things with which he has to realize his life, man appears before himself as a reality “supported” (Ellacuría, *op. cit.*, p. 104-5). This nihilism is used in SE in its biological sense—that from which it originally arose its first philosophical formulations (*ibid.*, p. 101). In SE, he emphasizes metaphysical caducity again. “Attention continues to be paid to the constitutive indigence of the human being, but he is presented in more metaphysical terms: contingency (SE) is studied not as a structural moment of reality, but as a metaphysical condition” (*ibid.*, p. 102).

From his lectures on the problem of God, man is presented as an “achieved” or “relative” absolute.

⁵⁵ HD, p. 148 and 152. In HD (p. 152) Zubiri clarifies this conclusion to show we have reached God *qua* God, that is, “that absolutely ultimate reality, the source of all possibilities which man has in order to live, and on whom he supports himself to have to be. None of these moments considered in isolation constitutes what is usually understood by ‘God’, or the meaning of this term within the whole history of religions”.

⁵⁶ HD, p. 148.

⁵⁷ HD, p. 145.

⁵⁸ This paradox is treated again in Zubiri’s analysis of the unity between God and man (HD, pp. 151ff). The distinction is not a separation, because in the interpersonal order persons are not one *confronting* each other, but are involved with one another in various ways. “Not being God is a formal way of being in God. The word *not* is just the gift of a reality so that man can be a self that is not God. It is a formally active “not” (HD, pp. 352ff) that prevents us from falling into pantheism. This is a real distinction but not a separation, which formally implies theological tension.

As an ontological dimension, Zubiri says “religion makes patent the condition of a being, man, who is not and cannot be understood in himself, but only from outside himself” (NHD, p. 330). “Thus it is clear how, without blurring the distinction between God and creatures, everything there is in them of positive is owing to the presence of God in them” (NHD, p. 385)

⁵⁹ HD, p. 149.

⁶⁰ HD, p. 156.

⁶¹ NHD, p. 411.

⁶² According to Diego Gracia Guillén (Conversations in Madrid, September 1986), the word “deity” was gradually left aside after the lectures in 1971 and 1973. The appendix in HD which illustrates the kinds of deity, was not reviewed after its publication in 1973.

In this sense, the word “deity” means remittance *from God* and cannot be introduced into the metaphysical perspective. Even the term “religion” seems to have been replaced by for “empowering”, “ground-reality”. It is possible to think of a close correlation

with the foregoing discussion of deity. It is probably due to the fact that *El Hombre y Dios* constitutes an unfolding of Zubiri's metaphysics and not a treatise on the philosophy of religion in the usual sense of the word.

⁶³ If we consider Zubiri's lecture in 1971 "El Problema Teológico del Hombre" in its three parts—first, "El Hombre y Dios", el problema teológico del hombre", second, "Religion y Religiones", and third, "Cristianismo"—we can see that this book corresponds to the first part of the lecture, which was also discussed in another lecture in 1973 at the Gregorian University. That is why the word "deity", corresponding to the second part of the lecture, does not appear as assiduously as in other writings and lectures. Thus, as pointed out by I. Ellacuría in the preface to HD, Zubiri considered that that book should be completed with another one referred to as "Historia de las religiones" and with a third one on "Specific Problems of Christianity".

Thus the lectures by I. Ellacuría (*op. cit.*), D. Gracia, M. Cruz Hernandez, Babolin ("La filosofía della religione secondo X. Zubiri", *Filosofia*, 1980, XXXI, pp. 83-88), Savignano ("In memoriam X. Zubiri, una filosofía della religione", *Rivista dei Filosofia Neo-Scolastica*, 76, 1984, pp. 409-426), and Rovalletti (*La dimensión teológica del hombre; apuntes en torno a la religión en Xavier Zubiri*, Buenos Aires: Eudeba, 1979; *Hombre y Realidad*, Buenos Aires: Eudeba, 1985), give the concept of "deity" a significant role in the problem of God. In this respect, Pintor Ramos's criticism on the insistence of some authors on this point, "even to the extent of almost placing the burden of interpretation upon it", as in Rovalletti (1975), do not accord with those precisions.

⁶⁴ Ellacuría, *op. cit.*, p. 140.

⁶⁵ A condition, in order to be such, requires an understanding to become a meaning. (Ellacuría, *op. cit.*). Man finds a capacity in each thing—different in each one—to become a "meaning" for life (Lecture in 1971). In 1973, during the lecture at the Gregorian University (PTHHD), he gives the name *condition* to that character by virtue of which real things adapt themselves or not and in some way or other, to be a ground of what man does with

them. There are things of a good or bad condition, and this does not imply manichaeism. Now, no condition can be independent of the *real properties* which a thing has. "And that by virtue of which a thing has a condition...is just, in the case of religion at least, *power*." Thus a condition is the articulation of meaning and reality-thing (HD, p. 19). My personality also includes the *meaning-things* which are not pure and simple reality, but which are nonetheless moments of the construction of each thing with my life (IS, p. 273)

⁶⁶ In an appendix (HD, pp. 89-91), Zubiri distinguishes between the *power of the real* and things as *powerful forms*. The latter can be found "in rather old religions in the form of gods", insofar as they rule things. In his lectures in 1966, Zubiri enumerated some of these characteristics of the deity: transcendence or power of the Most High, living power ruling man's life, source of living things, solidarity ground, ground of the organization of the real, power of success, close-by power, dominating power of life and death, ruling power of human collectivity, power of destiny, guiding power of the unity of cosmos, power of making things sacred, power of moral virtues, power that fills everything, power lasting perfectly for ever (Cf. Ellacuría, *op. cit.*).

⁶⁷ NHD, p. 312-313.

⁶⁸ NHD, p. 329.

⁶⁹ Ellacuría, *op. cit.*, p. 133.

⁷⁰ HD, p. 110.

⁷¹ Zubiri, X., "Note sur la Philosophie de la Religion", *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, 1937, p. 339-340 [hereafter, NPHR].

⁷² NHD, p. 301.

⁷³ NHD, p. 301.

⁷⁴ Gracia, "Religión y Psicología Profunda", *Naturaleza y Gracia*, Vol. 18, Fasc. 1-2, 1971, pp. 83-118. p. 133.

⁷⁵ Zubiri distinguishes between "theological" and "theological". In the theological, we are searching for "an analysis of human reality as such, taken in and by itself. If in reality we discover a dimension that constitutively and formally comprehends an inexorable

meeting with the ultimateness of the real, that is what, in a provisional and nominal way, we can call 'God', and this dimension will be what we call the 'theological dimension' of man. (HD, p. 371). *Theological* refers to a theoretical reflection whose unity comes from the theological level.

⁷⁶ NHD, p. 309.

⁷⁷ HD, p. 160.

⁷⁸ HD, p. 327.

⁷⁹ Pintor Ramos, A.: "Dios como problema", *Universitas Philosophica* (Bogotá), Año II, Junio 1985, p. 40.

⁸⁰ HD, p. 327.

⁸¹ HD, p. 353.

⁸² HD, p. 354.

⁸³ HD, p. 355.

⁸⁴ HD, p. 363.

⁸⁵ HD, p. 233 [translation of Mr. Joaquin Redondo].

⁸⁶ HD, p. 221.

⁸⁷ Man, besides the properties that arise "naturally" from the substance, has other proper-

ties by "appropriation". He is not only the subject-of, but subject-to having to appropriate possibilities by meaning; he is a moral reality. (Rovaletti, *Esencia y Realidad*, Buenos Aires: Lopez Libreros, 1978, pp. 15-17). The Greeks only distinguished notes by their content or by "nature", and not by the way of being proper to, or "by appropriation".

⁸⁸ HD, p. 243ff.

⁸⁹ HD, p. 243.

⁹⁰ HD, p. 52.

⁹¹ If the cosmic ways lead to a God as "enabling" and "impelling" and the antropological ones to a God as "ultimateness", this has been so because their starting point rests on the opposition between *res naturalis* and *res eventualis*. (HD, p. 127).

⁹² HD, p. 129.

⁹³ HD, p. 127.

⁹⁴ NHD, p. 327.

⁹⁵ Aranguren, J.L.: "Zubiri y la religiosidad intelectual", in AA. VV. *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Revista de Alcalá, 1953, pp 13-19.

El *Urfaktum* de la intelección sentiente según Xavier Zubiri: el noema es *alter qua realitas*¹

Martín Ruiz Calvente

Profesor de Filosofía

I.E.S. Bernardo de Balbuena, Valdepeñas, España

I. La realidad en la intelección sentiente

Desde su publicación la trilogía *Inteligencia sentiente*² se ha convertido en *canon hermenéutico*³ de las tres etapas intelectuales⁴ y obra toda de Zubiri, porque emprendió el análisis de la realidad en la intelección sentiente humana, exigencia del criticismo, y ensayó superar el dualismo onto-gnoseológico de realismo vs. idealismo con el estudio de la *formalidad de realidad*, que es el *novum* de la trilogía frente a *Sobre la esencia* (1962), donde hasta la página 394 no juega ningún papel, después de conceptos dependientes de ella como nota, sustantividad, etc.,⁵ dándose así a entender que se estudiaba la realidad allende (realismo ingenuo) sin considerar el momento previo de su actualización *noológica* (*reísmo*).⁶

El “Prólogo” a la trilogía resume así “la única idea de este libro”: “[...] la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real [...]”.⁷ Actualización es *estar presente* lo dado por su propia fuerza (*noergia*) en la intelección sentiente, y eso que está se presenta como *realidad*. ¿Cómo es ello?

Zubiri parte de la raíz sentiente de la aprehensión: la actualización como *impresión*,⁸ común al animal y al hombre. La impresión exhibe como proceso de sentir tres momentos en el aprehensor: suscitación, modificación tónica y respuesta.⁹ Dentro del momento de suscitación podemos a su vez descubrir tres componentes estructurales: el momento de afección, el de alteridad y el de fuerza de imposición de esa alteridad en la aprehensión.¹⁰

En el *momento de alteridad* distingue Zubiri un *contenido* —las cualidades físicas de lo aprehendido— y un *modo de quedar* ese contenido en la aprehensión, que denomina *formalidad*. La formalidad del contenido depende de la *habitud* o modo de habérselas el sentiente en el medio.¹¹ Todo contenido cualitativo siempre se actualiza según una formalidad de alteridad.¹² Hay únicamente dos tipos de formalidad de alteridad: de *estimulidad* y de *realidad*. Dos y sin gradación, pues es una diferencia esencial.¹³

¿Cómo caracterizar esa formalidad de realidad? ¿Por qué sólo en el hombre se actualizan las cosas como realidades? Lo que actualiza el hombre es otra cosa —*alter-que él*; es otredad o alteridad. El problema no es que el contenido sea una alteridad, sino qué rasgos muestra esa alteridad noemática para calificarla de *realidad*.

*Formalidad de realidad, de suyo, en propio, reidad*¹⁴ son expresiones sinónimas para referir el modo de quedar los contenidos en la intelección humana:

La formalidad es por un lado el modo de quedar en la aprehensión, pero es por otro el modo de quedar “en propio”, de ser “de suyo”. Esta estructura es justo lo que fuerza a hablar no sólo de mi aprehensión de lo real, sino de la realidad misma de lo aprehendido en mi aprehensión. No se trata de un salto de lo percibido a lo real, sino de la realidad misma en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma.¹⁵

De suyo denota la realidad misma de lo aprehendido en la aprehensión, que sin embargo queda de un modo propio, autónomo, independiente del aprehensor.

La expresión *de suyo* ya aparecía en *Sobre la esencia*, y señalaba Baciero¹⁶ estos rasgos: independencia del aprehensor, es más (*plus*) que el signo, es anterior (*prius*) a, pero en, la actualidad intelectual; es el presentarse de las cosas en la intelección como si fueran antes de, pero trascendiéndose en, la intelección.¹⁷ Baciero identificaba *prius* con anterioridad existencial y ontológica de la cosa *extra anima*, por tanto como realidad trascendente, mientras que en la trilogía se presenta el *de suyo* como *reidad* o realidad en la intelección, no allende ésta. Añade que realidad es realidad *natural*.¹⁸ El *de suyo* se aplica sobre todo a las *cosas-realidad* y no a las *cosas-sentido*¹⁹, esto es, a las cosas naturales y no a las cosas creadas por el hombre como posibilidades de vida. Las cosas-realidad *actúan* unas sobre otras. La esencia y la existencia no pertenecen al *de suyo*, sino que son constitutivos del contenido.²⁰ El *de suyo* (frente a Baciero²¹) no es la esencia, aunque es lo esencial.²² La esencia, *sensus stricto*, es libre y talitativa creación racional de lo que las cosas son en su fundamento mundanal-cósmico.²³

Wessell ofrece una lista de 32 términos zubirianos que estarían definiendo al *de suyo*.²⁴ *De suyo* es *realidad simpliciter*, es independencia del aprehensor, que se observa como siendo *alter*, *prius* y *plus*; el *de suyo* constituye la *sustantividad*, es *inespecífico* y *transcendental*, nos abre al *mundo* y nos asienta en la *verdad real*, etc. Con *formalidad de realidad* Zubiri quiere mostrarnos que la habitud intelectual del hombre es actualizar las cosas como realidades, por ello es el *animal de realidades*²⁵.

La formalidad de realidad es el punto de partida,²⁶ el dato radical, el *primordio* de toda intelección humana, que por su transcendentalidad lanza a la aprehensión primordial a sus modos ulteriores, logos y razón.²⁷ Por esa aprehensión ya siempre estamos ineluctablemente instalados en lo real en busca de la realidad allende.²⁸ Este

primordio expresa el *principio de fundamentación formal* de la intelección en la realidad,²⁹ o determinación de los modos de intelección por el despliegue transcendental de la realidad misma.

La formalidad de realidad, aunque refiere la realidad *simpliciter*, admite *modos* en los sentires³⁰ y *órdenes, talitativo y transcendental*.³¹

II. La realidad como *Urfaktum*

¿Cómo *justifica (quaestio juris)* Zubiri que sus análisis de la formalidad de realidad son correctos? Reiteradamente quiere atenerse a los *hechos*.³² Dejando al margen otras alusiones,³³ partimos del análisis de *positum* que hace Zubiri en *Inteligencia y razón*.³⁴ *Positum* es algo aprehendido, no es interpretación o elaboración intelectual ni sentido. Entonces Zubiri no alude a *hechos institucionales*; *positum* es un “simple observable” en la intelección. Para que un *positum* se torne un hecho (*factum*) ha de cumplir una “inexorable condición”:

[...] es necesario que el *positum*, además de observable, sea por su propia índole *observable para cualquiera*. Ha de serlo “por su propia índole” [...] ³⁵.

El *positum* para ser un hecho: i) ha de ser observable; ii) observable por su propia índole; iii) por ello podrá ser observable para cualquiera. Pretende mostrar Zubiri que la formalidad de realidad es un hecho en la intelección; por tanto que es un *positum* observable por su propia índole para cualquiera. Pero ¿no supone una *petitio principii* decir que lo dado se actualiza como *de suyo* o *en propio* y que se hace observable para cualquiera por su *propia índole*?

Por otro lado, la formalidad de realidad no es un *hecho científico*, porque todo hecho de la ciencia depende de las teorías que lo fijan.³⁶ Si no es un mero observable (*positum*), ni un hecho institucional ni científico, ¿qué clase de hecho es el hecho de la formalidad de realidad?

Más que una demostración directa del hecho radical y primero de la intelección

sentiente (la formalidad de realidad), ha de ensayarse una *argumentación transcendental* o indirecta. La formalidad de realidad es un *hecho puro*³⁷ o *Urfaktum*³⁸ en cuanto es el carácter irrebasable *-vis a tergo-* de todo lo actualizado en la intelección.

Este carácter primario [de la realidad] se puede mostrar argüitivamente, como diría Aristóteles, por la imposibilidad de encontrar la realidad por cualquier otro modo. Si no se está ya en la realidad, sería vano todo intento de llegar a ella. Más aún, sería un contrasentido, pues lo no-real no puede ser delimitado ni señalado sino desde el espacio previo de la realidad.³⁹

Ese espacio *previo* significa el plano *transcendental* de la realidad. La realidad no se puede mostrar empíricamente, pues siempre presupondríamos su propio carácter. Se ha de demostrar por *reductio ad absurdum*, haciendo ver que el supuesto de la imposibilidad de la donación de la realidad es falso. Tal hizo ya Aristóteles (*Met.* IV) contra los sofistas, para mostrarles que en toda negación del principio de no-contradicción o identidad se está cometiendo una auto-contradicción. Todo aquel que declare que lo que actualiza en su intelección no es real está presuponiendo lo que niega: el carácter de realidad. Aristóteles llevó la argumentación al terreno de la práctica, y así no podemos decir de esa columna que vemos que es “irreal” y luego esquivarla en nuestro caminar, pues haciéndolo estaríamos cometiendo una autocontradicción performativa, como la denominó Apel a propósito de la fundamentación transcendental de las pretensiones universales del lenguaje.⁴⁰

Este tipo de demostraciones lógico-transcendentales no suelen convencer firmemente; quizá por ello asalta la duda o nos sorprende el misterio:

La realidad es sentida, padecida, como una revelación. O se da como experiencia originaria o no hay modo posible de llegar a ella.⁴¹

A la pregunta de cómo justificar que el hombre actualiza las cosas como realidades se responde diciendo que eso es una *revelación*. Mas revelación nos lleva directamente a *religación*,⁴² y así esa experiencia originaria es “religante e incoativamente religiosa”.⁴³ Aparece entonces Dios como el donante del carácter de realidad de las cosas, lo que implica un *revival* del problema teológico de Descartes.

La aprehensión primordial de realidad, prelingüística, es infalible en su acto.⁴⁴ La realidad desde la aprehensión primordial es inefable, es una revelación, un misterio, pero ¿es infalible? Según el falibilismo de H. Albert *nada* hay infalible, excepto quizá el falibilismo mismo.⁴⁵ Albert sostendría que la fundamentación del carácter primordial de la realidad es uno de los lados del trilema de Münchhausen, el de la interrupción dogmática de la investigación, lo que convertiría la fundamentación en fundamentalismo dogmático.⁴⁶

Así como Apel respondió a Albert que todo uso crítico y refutador de la razón implica la asunción transcendental de unas pretensiones últimas de validez discursiva, igualmente podría responder Zubiri a Apel y Albert afirmando que todo uso crítico del lenguaje presupone necesariamente la *aprehensión de realidad*, pues por el lenguaje mismo nunca se alcanzaría la realidad si ya no se estuviera en ella.

¿Qué obtenemos declarando que *en la realidad estamos*? La conciencia de nuestra raigambre en la realidad. “La realidad nos fuerza a ser libres.”⁴⁷ En esta consigna zubiriana se contiene su enseñanza: la realidad nos sostiene, nos limita, nos resiste por su propia fuerza y poder, pero al mismo tiempo nos deja “suelos” para emprender *forzosamente* un proyecto inteligente⁴⁸, ético⁴⁹ e histórico⁵⁰ de vida. “Es el gran problema humano: saber estar en la realidad.”⁵¹ Ese saber estar ha de ser un ejercicio histórico de libertad responsable, mas sin el fundamento de la realidad la vida humana se desvanece en el horror de la ideología y la violencia.⁵²

NOTAS

- 1 Presentación en el I Congreso Iberoamericano de Filosofía, Sección: 0.2 Ontología y Metafísica, 22 de septiembre de 1998, Cáceres
- 2 Zubiri, X., *Inteligencia y realidad*, 1980; *Inteligencia y logos*, 1982; *Inteligencia y razón*, 1983, en Madrid, Alianza [en adelante, IRE, IL, y IRA].
- 3 Gracia, D., *Volundad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986, x, 194.
- 4 Zubiri, X., “Dos Etapas”, en *Rev. de Occ.* (Madrid), 32, (1984), 43-50; Pintor Ramos, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Univer. Pontif., 1996, 3ª ed.
- 5 Gracia, *op. cit.*, p. 194.
- 6 Gracia, *op. cit.*, p. 171.
- 7 IRE, p. 14.
- 8 IRE, p. 25ss.
- 9 IRE, p. 28ss.
- 10 IRE, p. 31ss.
- 11 IRE, p. 36.
- 12 IRE, p. 37.
- 13 IRE, p. 48ss, p. 77.
- 14 IRE, p. 57.
- 15 IRE, p. 58-59.
- 16 Baciero, C., “Conceptuación metafísica del *de suyo*”, en *Realitas III. 1974-75*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976, 325-350.
- 17 Cerezo, P., “Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri”, en Gracia, D. (ed.), *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid, Trotta, 1995, 221-254, esp. 235-36.
- 18 Cerezo, *op. cit.*, p. 236.
- 19 Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 1962, 59-60 [en adelante, SE].
- 20 IRE, p. 192.
- 21 Baciero, *op. cit.*, p. 346.
- 22 Gracia, *op. cit.*, p. 195ss.
- 23 Gracia, *op. cit.*, p. 195ss.
- 24 Wessell, P., *El realismo radical de Xavier Zubiri: Valoración crítica*, Salamanca, 1992, 108.
- 25 Cerezo, P., “El hombre, animal de realidades”, en VV.AA., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Univer. de Santiago de Compostela, 1996, 53-71.
- 26 Gracia, *op. cit.*, p. 172.
- 27 IRE, p. 64ss.
- 28 IRE, p. 65.
- 29 Conill, J., “La filosofía de la inteligencia de X. Zubiri”, en *Quaderns de Filosofia i Ciència* (1986), Nº 9-10, 127-138 y *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1989, cap. 10 “Por la fenomenología a la metafísica (X. Zubiri)”, 219-238.
- 30 IRE, p. 100ss.
- 31 IRE, p. 210ss.
- 32 IRE, pp. 14, 23, 25; IRA, pp. 183-84.
- 33 SE, 204ss.
- 34 IRA, p. 181ss.
- 35 IRA, p. 182.
- 36 IRA, p. 184.
- 37 Gracia, *op. cit.*, p. 205.
- 38 Cerezo, *op. cit.* 1995, p. 233.
- 39 Cerezo, *op. cit.* 1996, p. 63.
- 40 Apel, K.O., “El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje”, en *Estudios Filosóficos* (Valladolid), (1987), 251-299.
- 41 Cerezo, *op. cit.* 1996, p. 63-64.
- 42 Cerezo, *op. cit.* 1996, p. 64-65.
- 43 Cerezo, *op. cit.* 1996, p. 64-65.
- 44 Gracia, D., “Zubiri y la crisis de la razón”, en VV.AA., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea, o.c.*, 39-51.
- 45 Albert, H., *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1973, 22ss.
- 46 Cfr. Ortiz-Osés, A., “El fundamentalismo de Zubiri”, en *Diálogo Filosófico* (Madrid), (1993), 25, 87-88.
- 47 IRA, p. 107.
- 48 Cfr. Ortega y Gasset, J., *¿Qué es conocimiento?* (ca. 1930), Madrid, Alianza, 1984.
- 49 Aranguren, J.L.L., *Ética*, Madrid, Rev. de Occ./Alianza, 1958.
- 50 Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta, 1991.
- 51 IRA, p. 350.
- 52 Ruiz Calvente, M., “Utopía y realidad”, en *Paideia* (Madrid), abr-jun (1997), 135-149.

Causality and Power in the Philosophy of Xavier Zubiri

Thomas B. Fowler

President, Xavier Zubiri Foundation of North America

Washington, DC USA

Introduction

Zubiri sought to resolve many philosophical problems, especially those which have proved to be the most refractory in the history of philosophy, by means of a relatively simple technique, one which seems quite obvious in retrospect. He studied each problem carefully, and found in every case that it was possible to penetrate one level deeper. Unconscious assumptions made at that deeper level led to conclusions about the subject at the next level, and often contradictory conclusions because of differing assumptions. The primary—and most important—example of this rethinking of philosophical questions is his noology. In *Sentient Intelligence* Zubiri clearly demonstrates that previous epistemological studies—including Kant’s critical philosophy and Hume’s radical empiricism—took as their starting point certain ideas about how the intelligence works, without fully analyzing it. As a result, they encountered problems or paradoxes which they could not resolve. Zubiri said no, it is necessary first to analyze human intelligence carefully, then further steps can be safely taken. He does the same with the theme of causality, which has been the subject of much intensive study and often acrimonious debate over the past two hundred years, and especially during the twentieth century.

The traditional notion of causality, in particular (discussed in an earlier article in this journal),¹ has been a mainstay of philosophical speculation for nearly 2500 years, and a pivotal element in much philosophical and theological reasoning. Causality, in this view, involves a group of

notions deemed inseparable and essential: strict determinism, necessary connection, uniform relation, and real production of effect by cause, among others. Zubiri has analyzed the notion of causality, and his description of it as the “functionality of the real *qua* real” is well known. But he dedicated no single work to causality, and as a consequence, did not address some important aspects of it, nor did he formulate a comprehensive theory of causality integrating all of his thought on the subject.

The purpose of this article is to review the question of causality, and, by following and extending Zubiri’s reasoning and methodology, to show its relationship to power. This analysis discloses that all causality involves the *power of the real*, through the formality of reality, but only part of it the much more restricted notion of the *real power of things*. The failure to distinguish these two distinct but related notions of power, and in particular mistaking the first for the second, has in large measure given rise to much of the confusion and erroneous reasoning about causality, especially efficient causality, over the centuries. As part of the analysis, causality is seen to have subsumed several notions which have generally been conflated throughout the history of philosophy, but must be maintained as separate. The following sequential steps will permit us to carry out the analysis: (I) examination of the traditional notion of causality, (II) review of Zubiri’s development of the notion of functionality (III) summary of his own analyses of causality, (IV) his analysis of power and the power of the real, and finally (V) how the three notions are related

I. Traditional notion of causality and the so-called “principle of causality”

The traditional notion of causality and its correlate the “principle of causality” involve several ideas which, over the period of almost 2000 years, have been molded into a monolithic conception with certain characteristics, one which dominated philosophical thought until the nineteenth century, and remains very important.² This is the notion originated and developed by the Ancient Greeks, principally Aristotle, further developed by the Islamic philosophers, especially Averroes, adopted by the Medieval philosophers, and used by philosophers more or less uncritically (but for different purposes) until the time of Hume.³ Hume made his famous critique of the notion, but in doing so, accepted it essentially intact.⁴ Kant did likewise. It did not occur to either of them to question whether there might be several notions jumbled together under the rubric of “causality”. This, in the end, was one of the two reasons that they failed to come to grips with it (the other being their failure to recognize that the radical act of intellection is the sentient apprehension of reality).

In general, efficient causality has come to dominate the discussion. According to the “theory of efficient causality”, in its strong form, particular causes produce their effects in reality, and it is possible for us to know that they so produce them. At the same time, it is possible to explain the occurrence and character of these effects with respect to the cause(s) producing them. Clearly, the key idea is that of “real production”: there is a cause, or several causes, which are individual, separable, and real, which act on something, also individual, separable, and real, and which *actually produce* the effect. Zubiri comments,

Cause is all that which exercises a productive or originating influence of the so-called ‘effect’, not only efficient but also material, formal, and final; or viewed from the standpoint of the ef-

fect, it is a characteristic in accordance with which the effect is something really produced by its cause. Causality is, then, *originating production*.⁵ [italics added]

It is not the case that these causes merely precede or accompany their effects; efficient causality as understood here is much stronger. The causes *generate* their effects; there is no metaphysical occasionalism. The causes *provoke* or *make* the effects occur. Moreover, they do all of this by means of some force or capacity or power capable of producing the effects. Therefore, the causes are understood as dynamic “entities” which are active in some intrinsic sense, and which can project their dynamism outside in order to affect and influence the occurrence of their effects. To be sure, all of this presumes a vision of the world (and a corresponding philosophy) which is very realistic: the cause is real, actual; the effect is real, actual, and the cause acts and produces the effect, in a real sense. And we can know that it does so.

Traditionally, causal links have been characterized by three important properties, among others: (a) determinism; (b) necessity; and (c) a rooting in the reality of things. Underlying these is a fourth, that causes are given in our sensorial apprehension.⁶ Determinism is important because it implies the unalterable, non-accidental nature of the link. When the first change occurs, the second *must* occur as well. Necessity forges an even deeper link, one which cannot be exhausted by constant conjunction, thus excluding cases such as “dawn is the cause of sunset”. Neither of the first two makes any sense without the third—realism is essential—or the fourth—we must be able to perceive the real, productive link. Implicit here are three of the notions that Zubiri will carefully distinguish in causality: the *functional dependence* of one thing upon another, the power of the real which imposes itself upon us, and the real power of things to generate effects in

accordance with the three properties described.

The Effects of a Cause

We say that each cause produces its own effects, and this means that a particular class of causes can only have a particular type of effects. For example, a cannon can destroy a building, but not construct it. To be sure, a cause can generate a great range of effects, thanks to the diversity of the circumstances in which it functions. But the range is not unlimited either theoretically or practically. This is easy to see: what a cause is, in reality, determines and fixes its capacities and what it can do in any particular situation. It is the internal structure of the cause which limits it, its character or nature or essence. And it is thanks to the strict relationship between causes and effects that we can formulate and employ causal reasoning and—what is of the greatest importance—speak of universal causal laws.

Other important characteristics of causes, understood in the traditional sense, are:⁷

- The cause must act (it cannot act at one time and then under the same circumstances not act).

- The cause acts uniformly (not one way at one time, and a different way at another time)
- The cause must be temporally prior to or simultaneous with its effect.
- The cause must be contiguous with its effect.

The “principle of causality” can be stated as: *Every event has a cause or set of causes which completely accounts for it.* The genesis of this notion may be hypothesized as follows: The experience of causality in the moral sphere, coupled with a notion of the power of the real—the experience of our own power and our own helplessness in the face of nature’s power—combined with a notion of functionality, leads to the synthesis of a broad notion of causality, whose locus is not the mind but the world. This notion is generalized to all experience, and then further extended to mean that it must apply to *all* happenings, regardless of whether subject to human experience or verification. This leads to the principle of causality, which in turn becomes the basis for metaphysical reasoning about things which are not the subject of direct experience. This genesis of the traditional notion of causality may be visualized as in Figure 1.

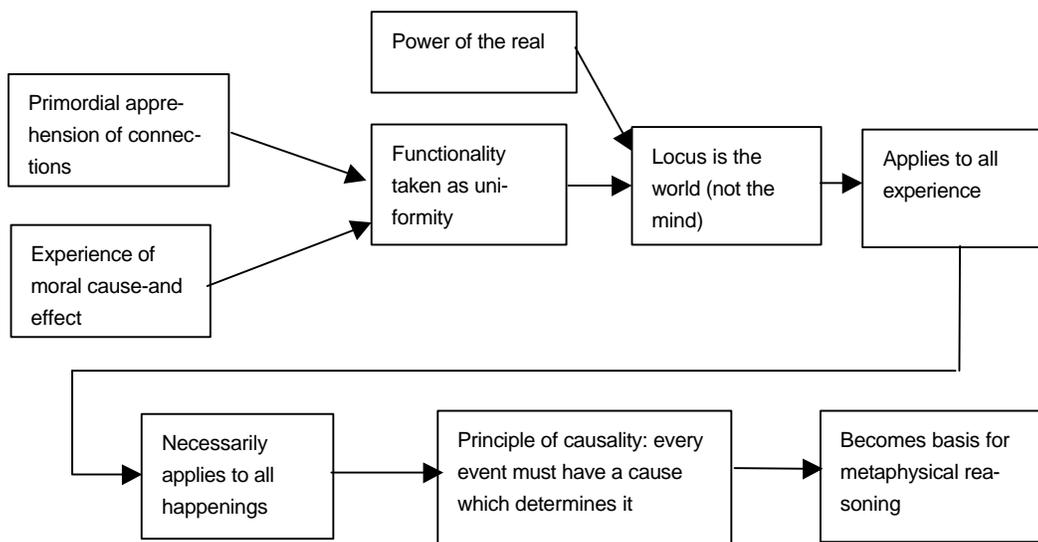


Figure 1. Genesis of Traditional Notion of Causality

II. What is Functionality?

In classical philosophy, causality expressed a particular type of relationship between two things (or events, or processes). Such relationships, with the characteristics described above (determinism, uniformity, real production, etc.), were assumed to be the only ones possible, at least in the sense that all others ultimately reduce to them. As such, they formed the basis for knowledge in classical philosophy, and did so even through the time of Kant. For some schools of thought, such as the Scholastic and neo-Scholastic, they still do.⁸ 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 has borrowed an idea, and related terminology, from mathematics: that of *function*. In mathematics, a function describes a relationship among variables. There may be more than two variables involved, and a given variable may be a function of several or even hundreds of other variables. The function itself describes how one or more variables (the dependent variables) change when other variables (the independent variables) change. This is a much more general way of describing relationships among things, especially since the relationships may only be adequately expressible in mathematical language. They may, for example, involve statistical ideas. Functional relations may or may not involve causality in the traditional sense, or Hume's version, constant conjunction—both of which are special cases of it. Functionality is a much broader concept, capable of supporting inferences such as counterfactual conditionals which are beyond the range of constant conjunction. Zubiri notes,

...functionality...is dependence in the broadest sense of the word. This functional dependence can assume diverse forms....Succession, coexis-

tence, position, spaciocity and spatiality are types of functionality.⁹

To clarify the distinction between functionality and causality, especially causality in the classical sense, Zubiri points out that functionality does not require the notion of the real influence of cause on effect:

From my point of view, causality is the functionality of the real *qua* real. Taken in its fullness, *this concept of functionality is liberated from the idea of "influence", and most importantly, leaves open the type of causality which may intervene in each case.* The reality itself of the real, as its own physical moment, is founded on the absolutely absolute reality; therefore, a functionality of reality itself with respect to God exists.¹⁰ [Italics added]

Functionality eschews the dependence of causality on entities or things, and recognizes that it is more general, a field-nature characteristic:

This functionality is...an intrinsic and formal characteristic of the field; i.e., it is not the case, for example, only that B depends upon A; rather, there is an inverse function as well. In the case of temporal succession, B may certainly succeed A, i.e., be dependent upon A. But in turn, A precedes B; it is the antecedent. Functionality, then, is not a relation of some things with others, but is a structural characteristic of the field itself *qua* field; some things depend upon others because all are included in a field which is intrinsically and formally a functional field.¹¹

Anything which exists does so in a field, and by virtue of the field nature of each thing, functionality pertains to it:

Field-nature reality itself is, *qua* reality, of a functional character. That each real thing depends upon another is owing to the proper reality of

both of them, to the intrinsic functional character of the field itself. The field is in itself a field of functionality. Only on account of this can each thing depend upon others.¹²

Functionality is given in the impression of reality, in primordial apprehension; indeed, it is a formal moment of that impression.¹³ There is no inferential process required at that level (though this is not the case at the level of logos and reason). How is it given? Zubiri's radical rethinking of intellection supplies the answer:

...functionality is formally sensed, i.e., not only is it something accessible, it is something for which access is already physically given in sentient intellection, in the transcendental "toward".¹⁴

III. Zubiri's Analyses of Causality

In light of philosophical critiques of the idea of causality, and important developments in science, especially in the twentieth century, Zubiri felt it necessary to completely overhaul our understanding of causes and causality. For Zubiri, the concept of causality is not merely ambiguous, but worse, one which is used indiscriminately to refer to at least five separate ideas and corresponding realities. This has led directly to many of the problems associated with causality, especially with regard to its proper scope and the type and extent of reasoning which can legitimately be based upon it:

1. Ordinary life and experience
2. Science
3. Moral and ethical
4. Theology and religion
5. Personal

Aspects of all of these, with the possible exception of the last, have been incorporated into the traditional notion of causality. For Zubiri, *functionality* is the key to understanding *causality*, properly speaking; other notions erroneously sub-

sumed under "causality" require different analysis.

Causality in ordinary life and experience

Causality is a commonplace in ordinary life, typified by Hume's example of the ringing of a bell by pulling its cord. This causality, the product of primordial apprehension of reality, is in reality functionality, and has little to do with the production of reality in the sense of real production of effects, since that production cannot be directly perceived:

...causality is not primarily and formally a production of reality, but something much more elemental though still undeniable: the functionality, the case of one reality as a function of another. That this functionality may have the character of a production is much more problematic; and whatever the solution to that problem, production is not the primary notion of causality. Causality is mere functionality.¹⁵

This is not to deny that the power of the real is evident in ordinary life, only that it is distinct from what is required for "causal" reasoning and explanation in the traditional sense.

For Zubiri, causality is only a mode or type of functionality. Functionality, not causality, is the answer given in response to the usual questions of "why?" and "what for?":

Above all, the "what for" or "why" is not causality; it is functionality. And functionality, as we have already seen, is not dependence of one thing upon another, but the very structure of the field of reality. The "what for" is not an originating or productive influence; it is only the mode by which something is really what it is. At most, causality would be a mode of functionality... But it is not the only mode, nor even the primary one, because functionality is not causal dependence.

In his discussion of Hume, in his main work, *Sentient Intelligence*, Zubiri distinguishes and relates causality and functionality, emphasizing that, in most instances, we do not perceive the real influence, i.e., the power, of cause upon effect. Therefore causes in the classical sense are not given in ordinary experience, and so cannot be used as the basis for extrapolation beyond such experience:

In classical philosophy a cause is that from which something proceeds by means of a real influence upon the being of the effect. Now, causality is not something given. We never perceive the productive influence of a real thing upon another....Our perception never perceives causality, but always does perceive the functionality; in the field of reality we sense reality in its functional moment as a field-nature moment of the impression of reality.¹⁶

And in particular, functionality is broader than causality, as understood in the classical sense. In fact, it is much broader still, since functionality only expresses a type of relationship, and does not necessarily have to apply to the real:

Above all, 'functionality' is not synonymous with 'causality' [in the classical sense]. Causality is but one type of functionality among others. In classical philosophy a cause is that from which something proceeds by means of a real influence upon the being of the effect. Now, causality is not something given. We never perceive the productive influence of one real thing upon another.¹⁷

What we do perceive is not causality, but functionality:

Our perception never perceives causality, but always does perceive the functionality; in the field of reality we sense reality in its functional moment as a field-nature moment of the impression of reality. We perceive that a

thing is real as a function of others, and functionality which can be and is quite varied. Causality is only a type of functionality, and moreover very problematic.¹⁸

Causality in science

Early in life, Zubiri recognized that traditional causality as a basis for scientific explanation had been definitively superseded as a result of advances made during the twentieth century.¹⁹ Moreover, he realized that this was not a degradation of science, but a giant purification step which freed science from its unnecessary (and probably false) metaphysical baggage:

So, not only is it untrue that the idea of cause gave rise to modern science, but in fact modern science had its origin in the exquisite care with which it restricted this idea. That renunciation was, for the representatives of the old physics, the great scandal of the epoch. How is it possible for physics to renounce explanation of the origin of *all* movement? This heroic renunciation, nonetheless, engendered modern physics. Hence it is not permissible to whisper of scandals in the face of Heisenberg's Uncertainty Principle; it is rather necessary faithfully to examine the situation and see if it does not give to physics its ultimate stroke of purity.²⁰

In particular, Zubiri perceived that the link long ago forged between causality and determinism had to be broken:

Indetermination seems to be what is most opposed to the character of all scientific thinking...to renounce determinism would be to renounce causality, and with it, everything that has constituted the meaning of science from Galileo up to the present day.²¹

But in fact, as Zubiri perceived, science understood in such terms was in reality a mixture of pure science and spurious metaphysical notions,²² and that

causality is a much broader concept than determinism: "Causality is not synonymous with determinism; rather, determinism is a type of causality."²³ Forty years later he made an observation that is particularly relevant to this question and that of causality in general:

...above all, the fact that an effect may have reality in virtue of a cause does not mean that either the effect or the cause are repeatable. That is, Determinism is ultimately a schema for a type of causality, but not causality itself.²⁴

Of course, the advocates of determinism in science did not take kindly to the radical reinterpretation of nature advocated by Zubiri and the Copenhagen School, which gave rise to enormous controversy during the twentieth century,²⁵ ultimately resolved in a way which fully vindicates Zubiri.²⁶ This issue has been discussed at length by the author in an earlier publication.²⁷

So what does happen in science? When discussing genes or quarks, we do not have primordial apprehension of these things, but we can talk about functional relations among the objects of knowledge, and describe them verbally or mathematically. That is, we have functionality, though it is often misleadingly called "causality". This is science at the level of *ratio* or reason. It is best illustrated by actual scientific laws. Zubiri chooses the ideal gas law $PV=nRT$, though many others could be chosen:

If I say that in a gas...[$PV=nRT$]...this does not mean that volume, pressure, and temperature are linked as causes. What, in this case, would the causes be? The question does not make sense. The only thing affirmed here is the functionality of the three terms. And this functionality includes the three at once. We are not dealing with a case of one term dependent upon another, but functionality as field structure. And physical

laws are primarily laws of functionality...Science does not have causes as its object but functional "what for"s or "why"s.²⁸

So science lives on functionality, not causality (as understood in the classical sense); moreover, it does not require determinism or its correlate, the notion of real production of effects.

Theology and religation

Theology is included here because of the extensive use made of causal-based reasoning in traditional theology, especially for proofs of the existence of God, and in Catholic theology, for explanation of the Sacraments. In *Man and God*, Zubiri discusses and critiques Aquinas' "five ways", which are based squarely on Aristotle's four-fold division of causality, and he questions not their validity but their soundness.²⁹ Elsewhere he analyzes the Sacraments and their efficacy, which in traditional theology is assumed to be based on efficient causality. For Zubiri, both these applications of causality fail to achieve their goals, and are substituted in his philosophy by the power of the real, leading to religation as the foundation for theological reasoning.

Personal causality

There is a sense in which real things are not fully independent in the Aristotelian sense of substance, being mutually dependent or as Zubiri says, "intrinsically respective".³⁰ Causality, in the fullest sense, requires that a substantivity be substantive, which only occurs in the case of human reality:

Moreover, no substantivity—and this is extremely important—is fully a seat of causality because there is no substantive reality (outside of human reality, and there only in limited dimensions); there is no substantivity which is fully a substance. Therefore, none is fully a cause.³¹

This builds on Zubiri's analysis of science: personhood is a different *type* of reality

from the “bodies” of classical physics; and therefore the thing-centered approach to causality is inadequate for it:

Between persons there is a functionality—strict causality therefore—a causation between persons, between “who” these persons are. This is not just an application of classical causality to persons, but a type of causation irreducible to those of classical metaphysics, and still less reducible to the concept of a scientific law. It is what I call *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.³²

It is important to note that personal causality is still functionality, but not functionality analyzable in either classical metaphysical or scientific terms. Personal causality is extremely interesting because it is so different than traditional notions of causality based on Aristotle’s classification:

...what doubt is there that the relations of friendship, counsel, tenderness, hospitality, warmth have an influence on human actions which it is difficult to fit into the four concepts of causality left to us by Aristotle.³³

Elaborating on this point, Zubiri comments on the innumerable interpersonal relations which do not fit into the mold of the four causes:

When I am with a friend or a person whom I love, the influence of friendship or tenderness does not reduce to mere psycho-physical causation. It is not just an influence of *what* the friend is, but of the friend by virtue of him being *who* he is.³⁴

Physical causality is exercised through means such as force, pressure, and attraction; whereas in personal causality, it is through friendship, companionship, love, and support, for example. This personal causality forms the basis for

morality and the moral dimension of the human person.

Zubiri explicitly separates personal causality from Aristotle’s four causes, which he believes were modeled exclusively on natural phenomena and thus very restricted. Causality between persons *qua* persons cannot be fitted into the classical scheme, but is strict causality in the sense of functionality.³⁵ Zubiri comments:

Aristotle understood by ‘cause’ that which produces a distinct entity. When he wishes to explain the causality of a cause he introduces the now classic distinction of the four causes: efficient, final, material, and formal. Now if, from this point of view, we consider as an example the counsel which one person gives another, it is not clear into which of these four types of cause this case falls.³⁶

Though certain cases involving persons involve readily identified causes, such as a shove being a type of efficient causality, there are many others which do not:

...if we try to apply the idea of the four causes to an act of advising a friend, we are struck by grave doubts about the possible type of causality of the advice. This points up the fact that Aristotle’s celebrated theory of causality is strictly formed around “natural” realities. Aristotle’s causality is a theory of *natural causality*.³⁷

To this must be added a new type of causality to handle instances such as the foregoing:

As I see it, one must rigorously introduce a theory of *personal causality*, next to Aristotle’s natural causality.... Personal causality is of a very different kind than natural causality. Thus the two type of causality are not univocal but at best analogous. In virtue of this it is necessary to introduce a theory of causality which is both

natural and personal, within a broader conception, that of the functionality of the real *qua* real....³⁸

The two are indeed quite separate; personal causality cannot be subsumed under natural causality, and indeed goes beyond it:

...the personal type of causality, even though very in-depth, does not enter into natural causality. The distinction between agent, actor, and author of human actions does not figure in the Aristotelian theory of causality. To be the author of an action is not just to produce it, and no more. It is more, much, much more than some occasionalist functionality. But it is not, on account of this, a strict cause in the Aristotelian sense; it is, strictly speaking, something quite above all Aristotelian causality.³⁹

As a consequence, Zubiri does not believe that, in the final analysis, Aristotle's analysis of causality in terms of the four causes is sufficiently radical to serve as the basis of our understanding of the subject. That is, there are aspects of our experience which cannot be analyzed on the basis of these causes— notions which ultimately are based in his philosophical system. In connection with God, Zubiri comments,

When we say that God is the ground of the power of the real, 'ground' certainly designates some form of causality, but not one of the four causes of classical metaphysics. By repeated study of the distinctions between these four different types of causes, we tend to think that they exhaust all the possible types of causality. But much more importantly, we lose sight of causality as such.⁴⁰

In general, for Zubiri, theological reasoning and knowledge cannot be based on Aristotle's four causes because there are too many aspects of spiritual realities that simply cannot be understood in those

terms. Rather, they require an understanding ultimately based on the notion of power, instead of causality:

It might be possible that power coincides in its ambit with causality, but this coincidence does not signify formal identity. Still less does it do so if we leave the realm of material realities and go to those of the spirit. In the spirit there are many powers which cannot be reduced purely and simply to the causes enumerated by the Greeks.⁴¹

Causality involves the giving of something:

By 'causality'... one understands in the first place the functionality of the real *qua* real. And, in the second place, that in this functionality is how the real, which is real inasmuch as it is formally a *de suyo*, this reality in fact gives of itself [*da de sí*]. This giving of itself in the functionality of the real inasmuch as it is real is just causality.⁴²

Zubiri notes that the role of causality reflected in this giving of itself is problematic because outside of certain human actions, it is impossible to isolate all of the causes of any event.⁴³ This implies that human reality is different than other types of reality.

Moral Causality

The moral dimension of man is a "physical" dimension, in the sense that it represents a real, physical "appropriation" by each person of specific possibilities for his life.⁴⁴ Morality, in the sense of values, the good, and obligations, is possible only through the foundation of this physical dimension. Since this requires effort on the part of each person, i.e., each person makes his own life:

...the moral is not found in the naked substantive reality of man, i.e., in *what* a man individually and specifically is, but in his personalized nature.

Man is moral reality because he is nature, personal substantivity. Therefore the so-called 'moral causality' is strictly and formally personal causality.⁴⁵

With respect to responsibility for actions, Zubiri was much influenced by Kant, especially Kant's analysis of causality in the moral sphere, which he agrees is quite different from causality in the realm of ordinary experience:

Speculative reason had seen, in causality, temporal determination; here we find ourselves with something different: a determination in the intelligible world—a strict causality which is only in the intelligible order. Hence, what was simply a possibility for speculative reason, is an objective reality for practical reason. Why? Because practical reason has a datum which theoretical reason absolutely lacks, the absolute datum of morality, of the will.⁴⁶

While rejecting Kant's metaphysics, Zubiri will take from him the notion of causality in the moral sphere, basing it on the fact that in this dimension, man is a substantive reality, and therefore causality applies.⁴⁷

Of course, Zubiri would deny that causality, however real our direct experience of it is in the moral life, could be generalized to a metaphysical principle of universal validity.

IV. Zubiri's Notions of Power and Power of the Real

The simple explanation of causality and power in Zubiri is that they are different: causality, in a formula he repeats over and over, is *the functionality of the real qua real*.⁴⁸ Power, on the other hand, is *the dominance of the real qua real*.⁴⁹ However, Zubiri distinguishes four aspects of power, and this distinction is critical for resolution of the problem of causality:

1. Power of real things.⁵⁰
2. Power as a constitutive moment of the real, the power of "giving of itself".⁵¹
3. Power of the real *qua* real: the dominance of the real.⁵²
4. Power in the sense of possibilities appropriated by man.⁵³

Of these, the first three involve dominance. By a process of generalization, the first leads to the second, and the second to the third, which in Zubiri's philosophy is by far the most important because it is part of the *de suyo*, that is, of the transcendental of reality. The fourth is of lesser importance and only occurs once in Zubiri's writings; it will not be discussed further here. A brief historical review will serve to illuminate the aspects of power.

Genesis of the Notion of Power

In a sense, the notions of power and causality, which have their roots in primordial apprehension, were first "discovered" by the Pre-Socratics, and they were discovered together. Undoubtedly, this fact greatly impeded the correct understanding of them. Zubiri comments on the following fragment of Anaximander (c. 610-546 BC):

Anaximander...said that the principle [ἀρχήν] and element of existing things was the apeiron [τὸ ἄπειρον] being the first to introduce this name of the material principle. He says that it is neither water nor any of the other so-called elements, but some other apeiron nature, from which come into being all the heavens and the worlds in them. And the source of coming-to-be for existing things is that into which destruction too happens, "according to necessity; for they pay penalty [δίκην] and retribution to each other for their injustice [ἀδικίας] according to the assessment of time", as he describes it in these rather poetic terms.⁵⁴

Zubiri comments on this passage:

...ἀρχή appears here with three different functions. The *first* is that of being the *beginning* of the world; this is the *archaic* function....in the *second place* this ἄπειρον, this indefinite, is the principle, ἀρχή,...intrinsic to every reality, each of which is formally constituted by this ἀρχή which it bears in its breast, and from which it intrinsically emerges and comes to be as it is.⁵⁵

But there is a third sense, the most important:

...in this [third] sense *justice*, the adjustment, makes things revert to their principle, to that principle from which they left. And in this sense the ἀρχή has a character which is rigorously archontic or ruling. It is the supreme *archon* or ruler of the universe....The intrinsic unity of these three dimensions is what constitutes *Power*. And this Power of the ἀρχή is just that which gives rise, according to Anaximander, to the vicissitudes of the Universe, and with whose enunciation Philosophy was born into the world.⁵⁶

What is especially interesting about this passage is that for Aristotle and the subsequent tradition, it represents a key development in the notion of causality, rather than power. In it, Anaximander makes reference to a material cause, the ἄπειρον, (that Thales had done before him).⁵⁷ But we also see in it the first glimmerings of other types of causality, an obscure mixture of what would later be called 'formal' and 'final' causes, with some notion of efficient causality thrown in via the notion of penalty and retribution. Aristotle does not directly comment on Anaximander in Book I, chapters 3-4 of the *Metaphysics*, (983a24–987a29) where he surveys the work of the presocratics on causality. He does touch on Anaximander in the *Physics* where he deals with the question of how things emerge from the primary substratum (187a12-26). He also mentions Anaximander in connection

with other presocratics who are grouped together as those who postulate some infinite primary "material" but do not, except by implication, posit any separate causes of motion.⁵⁸ It is not unreasonable to conclude that for Aristotle and the entire tradition based on him, the idea of power which Zubiri identifies in this passage is implicit in the stammering notion of causality it expresses. Thus we see that even at the beginning of philosophy, the two notions of power and causality were perceived and, perhaps unfortunately, conjoined.

Zubiri also discusses the early notions of power with respect to paradigms for organizing human experience:

...in the first place...reality would be a system of powers or capacities (*poteridad*). This is the concept which appears, for example, in the wisdom and the religions, not only of primitive mentalities, but in a certain sense even in mentalities which are already "developed"....Here "power" is a proper character independently of the interpretations which, even within these mentalities, it might receive. For example, powerfulness does not mean "spirit" or "soul" or anything like these. The idea of power is not synonymous with that of "animation". Quite the contrary. Animism itself presupposes the idea of power, and is only an interpretation of it...⁵⁹

Zubiri believes that today we have reached a stage in which we ignore power and force, and only look at naked reality, with "dire results". He does not advise, as a response, to assign them a preponderance which they should not have, but rather to inscribe them "...in the character of...the *de suyo*. Things not only act *de suyo* on others, but also have, *de suyo*, a certain dominant power over them. Was it not precisely the unity of these [three] characteristics which Anaximander expressed in his celebrated ἀρχή?"⁶⁰

Power of real things

Zubiri discusses the power of the real at length in Appendix 1 of *Man and God*. There he draws a distinction between real power or the power of real things, and the power of the real *qua* real:

Power is, of course, a moment of the *de suyo*; to wit, it is *real power*. Some real things can dominate over others. This power can be dominant in two aspects. One is that of real things, the real things as real *powerfulness*. Yet there is dominance in another respect: not that of real things but of the moment of reality itself *qua* reality. And then it is not the case of *powerfulness*, but of what I have called the *power of the real qua real*. This power is the ground, the fundamentality of my personal reality. It is about this power of the real that we have been concerned. This power is that dominance according to which reality, the real as real, captures me.⁶¹

He then enumerates thirteen examples of *powerfulness*, of dominance, which so impressed ancient peoples. A similar list appears in another work, with fourteen entries.⁶² He next makes the crucial point that it is the power which corresponds to the reality of things which is most important, not the power that individual things have:

...when this power does not correspond to real things but simply to their reality, then *real power* becomes something more radical, the *power of the real*. It is with this power, and only this power, that we are concerned as ground of our personal reality.⁶³

Individual things, then, when we can meaningfully discuss them (it is a question of substantivity), have *real power*; but *all reality has the power of the real*. As we shall see, the traditional understanding of causality required the former, in order to

generalize to all experience; but only the latter is in fact universal because it is only under very restrictive conditions that we can speak of substantive reality.

Power as a constitutive moment of the real

Zubiri explains the second aspect of power by saying that “matter is formally *power*.”⁶⁴ In this context, power refers to the dynamism of the real, “giving of itself” [*dar de sí*]. It does not take us to something else, as, say causality, but submerges us in the thing itself.⁶⁵ It is not Aristotelian *potency*, but, analogous to “entity”, should be referred to as *potency*. Act and potency are two distinct modes of the concept Zubiri is here explicating. It is not of the operative, but of the constitutive order, something which is prior to the operative order.⁶⁶

Giving of itself in movement, that is, the power of unfolding, is being-potent. This being-potent is just the structuring determinant of matter....the unity of potency and structural richness (of notes as well as of unity) is the *de suyo* in which the reality of matter consists.⁶⁷

As part of the *de suyo*, power in the sense of power of the real, like causality in some of its meanings, is apprehended in primordial apprehension.⁶⁸ It is a pivotal aspect of our direct contact with reality, both because of its link to religion, its role in compelling us to make ourselves as persons, and its bearing of some of the traditional meanings and functions of causality.⁶⁹

Power, indeed, is one of the three fundamental characteristics—the other two being force and naked reality—that pertain to all conceptions of reality, though at times not all are recognized.

Power of the real qua real

The fundamental notion of power derives from a primordial experience of reality: it resists us (as in the force of nature), but at the same time captivates us (as in the beauty of nature), dominates us, and

we must yield to it. Reality is “more” than individual characteristics, more than real things, but “more” in them:

And to dominate is just this: to be “more” but in the thing itself; the reality as reality is dominating in this thing, in each real thing. It is not the case that being dominant consists in being more important than being green, but that the moment of reality physically determines, without being a cause, that the green is a form of reality.... Consequently, this domination is what we may call *power*. To dominate is “more”, it is to have power. Here “power” does not mean to be a cause.⁷⁰

So what does domination mean, effectively? It means that we confront a world not of our making, which does not behave in the ways we might like, and around which we must organize our lives:

...In what measure does this power pertain to reality? Reality, by the mere fact of being real, has a capacity to dominate us... That is an incontrovertible fact, and not a theory. Hence, at no level is this capacity—by virtue of which a reality (not reality itself, but any ordinary reality) makes sense to man—independently of the properties which reality possesses. Obviously: if I wish to fabricate a door, I cannot make it out of liquid water, which has no capacity to be a door.⁷¹

Zubiri refers to the capacity which real things have to be given meaning in our life, as in the case of the door, as *condition*. Using this notion he refines his distinction between causality and power:

If causality strictly speaking is the functionality of the real *qua* real, condition is the capacity of the real to have meaning, and consequently belongs to the real thing. Power is the dominating condition of the real *qua* real, in contradistinction to causality which is the functionality of the real

qua real. And precisely because it pertains and belongs to reality in itself *qua* real, it is something which affects not only the attitude of man, but the very structure of things *qua* real.⁷²

All causes have the characteristic of dominating over their effects, even when considered simply from the standpoint of functionality. This is owing to the fact that most causality operates at the level of the formality of reality, not the content of impressions:

If there is real and effective causation, regardless of what the cause may be, something is its effect, because it depends on what is called a “cause”. And what is called a “cause” has some influence on the reality of the effect. This is the influence of the real *qua* real. These two notions are what, purely and simply, comprise the functionality in which causality consists: the dependence of the effect and the influence of the cause as a moment of the formality of the real *qua* real.⁷³

But, it is not the case that dominance is identical to causality. This fact becomes extremely important in the context of theological questions:

Reality as reality is what grounds; it is what is the ground of my personal reality. This means that reality as grounding my personal reality exercises a power over me. Reality is the *power of the real*. And this is not identical to causality. All causes dominate, but not all dominance is causal, *nor is the causal moment in the cause itself identical to its dominating power....*Causality is the functionality of the real as real. Power is the dominance of the real as real.⁷⁴ [italics added]

This power of the real is not exhausted in intellectual actualization, but goes well beyond it.⁷⁵

Thus we have the following progression:

Dominance of things over other things->Power of things in the world (real power)->power of the real->applies to things *de suyo*->ground of personal reality.

The distinction between power and causality

Zubiri discusses the relationship between causality and power in several passages. He takes pains to distinguish causality, power, and functionality. Regarding causality and power, he comments,

There are...in all [cases of] causality two moments: the moment by which a determinate effect appears, and the more or less latent moment, but still inexorable and inevitable, by which the cause, insofar as it is a cause, predominates over the effect, and has a predominance or prepotence over it.⁷⁶

This predominance is not, as classical philosophy thought, the real influence of one thing (the cause) upon another (the effect), even though causality does, in a sense, bring it about. Rather, this involves power. The predominance

...would not exist, to be sure, without causality; that is evident. But it does not coincide formally with causality; they are two distinct dimensions. And this second dimension, *in virtue of which reality can discharge the function of dominating—not simply of dominating the real, but of dominating with respect to other realities, is just what I have called ‘power’*.... If causality is the functionality of the real *qua* real, power is the dominance of the real *qua* real.⁷⁷ [italics added]

Power and theological reasoning

Power, in its most general sense, has the three well-known characteristics of ultimateness, enabling, and impelling.⁷⁸ For Zubiri, they are the fundamental basis

for all philosophizing about religion, at a level deeper than that of standard proofs for the existence of God:

...to this ultimate, enabling, and impelling power I give the name *deity*. Deity is not God. I call it “deity” because of two reasons; because it will be the way which will take us to God, and also because in the end man has always sensed as power of deity that universal and dominating characteristic that reality *qua* reality has over him, and over all real things. Deity is not something different from the world, and real things. It is rather that condition which real things have, by the mere fact of being real, of some having dominion over others, and all of them over man, and man over the rest of them: this is reality in its condition as power.⁷⁹

This notion of power is not the Greek *dynamis* or the German *Kraft*:

This idea of power, of *Macht*, is something completely different from the Greek *δύναμις* and the German *Kraft*, from the force of things. Power is something inscribed in the very structure of the world.⁸⁰

Religion and power are closely linked:⁸¹

The foundational is the power of the real, which grounds by seizing me. This seizure by the power of the real is not a relation into which I, already constituted a reality, enter with respect to the power of the real; but it is an intrinsic and formally constitutive moment of my personal reality... Man is not a personal reality except when he actually depends upon the power of the real, so that in virtue of the aforementioned seizure we are not extrinsically subjected to anything. We do not “go to” reality as such, but on the contrary we “come from” it. The seizure implants us in reality. This paradoxical seizing when it seizes me, makes me to be constitu-

tively separate “when facing” that very thing which has seized me. Therefore, the seizing occurs by ligating us to the power of the real in order to be relatively absolute. This peculiar ligation is just what I term *religation*. Religated to the power of the real is how we are sustained on it, in order to be relatively absolute.⁸²

Zubiri elaborates on the nature of this relationship by explaining that religation is actualization of the power of the real, of deity.⁸³ The nature of power to compel man to make his life, to be as a person, is a recurring theme in Zubiri’s writings:

Man is always moved, determined, by the power of the real *qua* real. This power, by virtue of being such, is an *ultimate* power. Moreover it is a power which effectively constitutes the ultimate and supreme recourse of every *possibilitant* reality. And it urges man, it is “urgent”, to have to carry out actions; that is to say, it urges him to have to choose a concrete system of possibilities within the power of the real.⁸⁴

There are three aspects of this unity of the real and religation, but it does not include causality in any form:

First, in religation to the power of the real, man has an experience of what the power of the real is, and consequently an experience of what reality is as power.... In the second place, religation to the power of the real is not only experiential, but a manifestation of the power of the real itself. Religation is not only experiential but also ostensive, *manifestative* of the power of the real... Religation to the power of the real is the experience which manifests what is enigmatic about this power of the real. Religation is, then, not only experiential and manifestative but also enigmatic. This is the third character of religation.⁸⁵

Power has very clear metaphysical implications, and indeed for Zubiri is related to man’s capacity for evil. Power is thus related to sin, and this is extremely important because of the link to morality:

To become incarnate amongst a sinful humanity signifies, in one form or another, living on earth, in a society and world in which in one form or another there exists “the power of darkness”. “Darkness” is here an expression of sin; it is the power of sin. What is to be understood by ‘power’?

Zubiri examines the meanings of this word as expressed in Greek by Luke, ἐξουσία, which can refer to judicial authority, or can be equivalent to what may be termed a potency, a δυνάμις. He explains that ἐξουσία formally means

...a power which has something of legal authority; it is more than legal authority, but less than the physical meaning of δυνάμις. To be sure, ἐξουσία, power, is not a mere value, absolutely. But neither is it a cause in the sense of efficient causality of a δυνάμις. It is just the dominance of the real *qua* real; it is just power.... Speaking of a power...it must be grounded in characteristic properties constituting reality in its capacity of grounding power, to wit: in reality’s condition. Now, this dimension of reality in which the power of sin is grounded is just the will of men with respect to evil.⁸⁶

As an example of the distinction between causality and power, especially in the theological context, Zubiri discusses the Sacraments. Instead of the usual Thomistic approach, which emphasizes causality,⁸⁷ Zubiri argues that their nature is in reality based upon power, specifically, the dominance of the real. Reviewing their theological status, he asks:

Is it true that [the problem of the Sacraments] is a problem of causality? To be sure, the Council of Trent has

said all that can be said about them: that they contain the grace that they produce, that they produce it effectively, and so forth... But the council never said that the Sacraments are the cause of grace.⁸⁸

For Zubiri, the correct explanation can then be given in terms of power and the dominance of the real, without need of causality:

I esteem that this production, this *ex opere operato* which, with reception in faith and conversion of heart, produces the reproduction of the death and resurrection of Christ, is not a problem of causality, but a problem of *dominance*. It is the dominating of God, of the power of God, where the power of God is just the dominance of the real *qua* real...And this dominance, precisely because it is a power, continues God-forming him upon whom the power is exercised.⁸⁹

Zubiri again treats of the relationship in a brief passage where the subject of the

discussion is power and divinity. Here he suggests that what is of most importance is the relationship of functionality and power:

...religious thinking consists in going from the power of the real to a system of divinities. And the power of the real is a complex organism. Pre-scinding from the allusion to causality, it is necessary to say that *functionality integrates the power of the real*.⁹⁰ [italics added]

Though this passage is somewhat obscure, the idea appears to be that functionality can include the notion of the power of the real. As will be argued below, this is the key to understanding causality: causality in the broad sense (including science and ordinary life) is functionality of the real with the power of the real integrated; causality in the classical sense requires, in addition, the real power—real influence—of things. This is only applicable in special cases. The principal aspects of the five types of causality are summarized in Table 1.

| <i>Type of causality</i> | <i>Primordial apprehension</i> | <i>Functionality</i> | <i>Power of the real</i> | <i>Real power of individual things</i> | <i>formality/content</i> |
|--------------------------|--------------------------------|----------------------|--------------------------|--|--------------------------|
| Ordinary life | ✓ | ✓ | ✓ | ✗ | Formality |
| Science | ✗ | ✓ | ✓ | ✗ | Content |
| Theology:religation | ✓ | ✗ | ✓ | ✗ | Both |
| Theology: Sacraments | ✗ | ✓ | ✓ | ✗ | Content |
| Moral/ethical | ✗ | ✓ | ✓ | ✓ | Both |
| Personal | ✗ | ✓ | ✓ | ✓ | Both |

Table 1. Important Characteristics of the Five Types of Causality

V. Relationship of Causality, Functionality, and Power

At this point we must pull together the various threads of the discussion. On several points, Zubiri's remarks are not completely consistent, though when reasonable allowance is made for the context, a coherent theory emerges.

Inconsistencies and their resolution

At times, Zubiri speaks in ways which suggest that he was still holding onto some aspects of traditional causality—as indeed he was for certain applications. In connection with generation—for example, of offspring from parents—Zubiri does speak of such generation in terms which

suggest real productive activity, because of the need to have transmission of the constitutive essence.⁹¹ Indeed, Zubiri says that the generation paradigm is *the* paradigm of causality for ancient man, and suggests that it may still be so in some manner for us.⁹² This is also the case with respect to the Greek Church Fathers, who understood efficient causality as “re-production”, but “production” of reality in the sense of the cause shining or relucant in the effect.⁹³ Indeed, for them, efficient causality is subordinated to formal causality; efficient causality only serves as a vehicle for radiation of the cause in the effect.⁹⁴ He also speaks of causal notes as those which comprise the connections of things with each other, though given Zubiri’s later position, this need not imply real production of effects, but merely functionality.⁹⁵

Zubiri also states that “we never perceive the real influence” of things,⁹⁶ which is inconsistent with his views of personal and moral causality. The resolution of this problem is that Zubiri’s categorical statement was made in the context of Hume and what we have here termed “ordinary life or philosophical causality”, what Zubiri terms Aristotle’s “natural causality”. When all of the types of causality are considered, Zubiri’s complete position emerges, which is different for each type.

Summary of important points and the relationship between causality and power

We may summarize the important points made in the foregoing sections:

1. Causality is functionality of the real *qua* real, but underneath this general umbrella, there are distinctions among the types of causality and what is required for them.
2. Functionality does not require the classical ideas of real influence.
3. Power in Zubiri occurs with four meanings, the most important of which, with respect to causality,

are the *real power* or *real influence* of individual things (real substantivities), and *the power of the real*.

4. When speaking of causality, neither ordinary life nor science requires the notion of real influence, i.e., that of the power of individual things, since such things are not given.
5. The power of the real is something given in primordial apprehension, and so applies to all reality, but it is distinct from causality.
6. In all cases of causality, both functionality (of the real) and the power of the real (as dominating) are present, but not necessarily that of real influence.
7. We do not perceive real influence in the classical sense, except in the special case where there is real substantivity, i.e., man in his personal and moral dimensions (personal and moral causality).
8. Religion is based solely on the power of the real, not causality.
9. The efficacy of the Sacraments is based not on causality, but on the power of the real, and the power of individual things (the Sacramental elements such as water, oil, and so forth).

To borrow a device from mathematics, the Venn diagram, causality in general is the intersection of functionality and the power of the real; causality in the classical sense requires another intersection, that with real power. Such causality can only occur (or at least be known to occur) in certain cases, at least as far as human knowledge is concerned. Religion does not involve causality, only the power of the real, and so is outside of the causality circle. The Sacraments also are based on the power of the real, but differ from religion insofar as they are based on the efficacy of particular things, and so they fall in the real influence circle. The complete diagram is shown in Figure 2.

Conclusion

Causality, power, and functionality are separate notions for Zubiri; but perhaps most fundamental is the difference between functionality and power. While all functionality involves the power of the real, not all requires the real power of individual things. When functionality is about the real *qua* real, we have causality in the most general sense. When functionality overlaps the real power of individual things, we have traditional causality, with respect to the real production of effects. This occurs only in a very limited sphere, that of substances, and is therefore restricted in the case of man to moral and personal causality. Causality, from its beginnings in Ancient Greece, has been associated with power. But the *power of the real*, based on the formality of

reality, has been confused with *the real power of individual things*, which involves knowledge of things as substances and therefore also content. This has led directly to many problems with causality over the centuries. In particular, taking the real power of individual things as synonymous with the power of the real has led to an unjustifiable generalization of reach of causality as an inferential principle. The power of the real, coupled with functionality, gives causality; but not traditional causality, with its implication of real production of effects. The latter requires also the real power of individual things, which is given only under restricted circumstances. For this reason—and not those of Hume and Kant—causal explanations of many matters beyond experience are not valid.

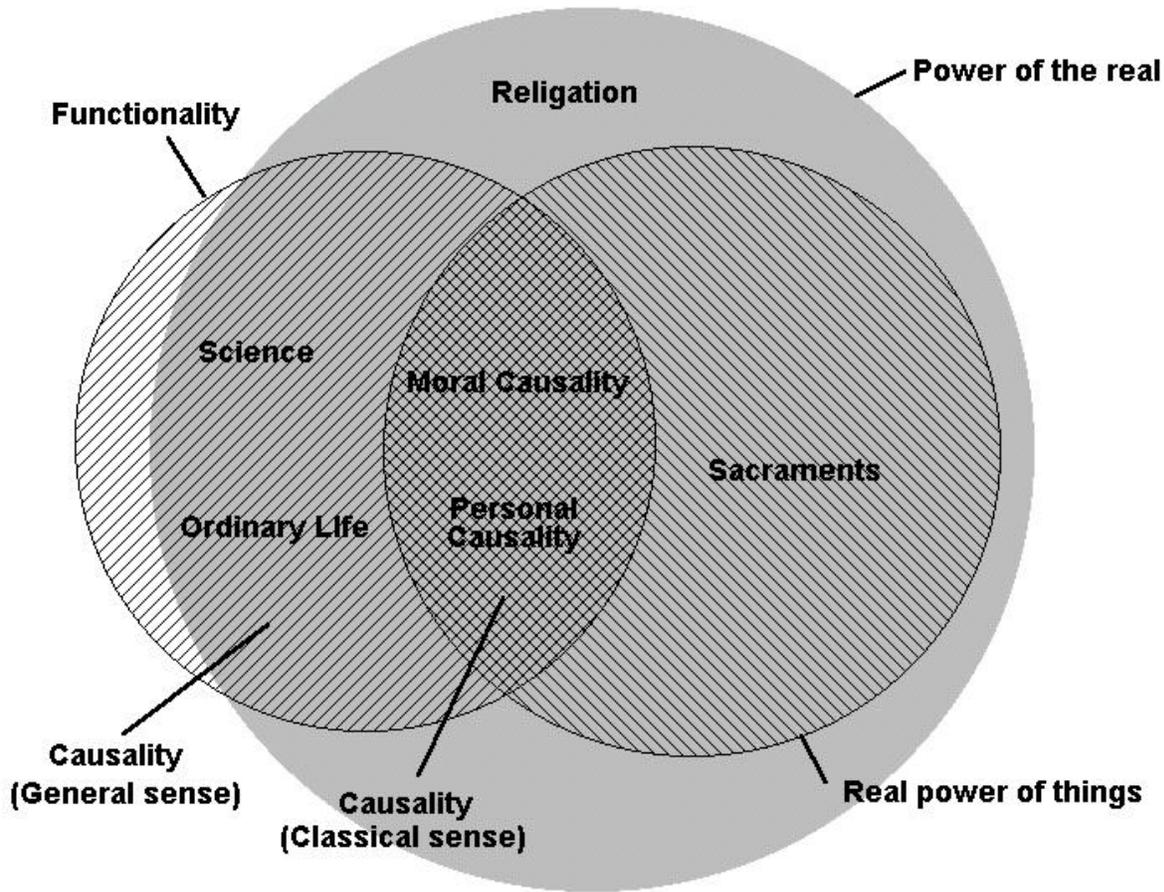


Figure 2. Relationship of Functionality, Power of the Real, and Causality for Zubiri

NOTES

- 1 Thomas Fowler, "The Formality of Reality: Xavier Zubiri's Critique of Hume's Analysis of Causality", *The Xavier Zubiri Review* 1 (1998), p. 57-66.
- 2 Kogan, Barry, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Albany: State University of New York, 1985, p. 2-5.
- 3 Fowler, 1998, *op. cit.*
- 4 Fowler, 1998, *op. cit.*
- 5 Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983, p. 236 [hereafter, IRA]
- 6 IRA, p. 236.
- 7 Fowler, Thomas, "Xavier Zubiri's Critique of Classical Philosophy", *Xavier Zubiri Review* 1 (1998), p. 67-73.
- 8 Jacques Maritain, *An Introduction to Philosophy*, tr. by E. I. Watkin, New York: Sheed and Ward, 1962, p. 64.
- 9 Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, (Second volume of trilogy, *Inteligencia sentiente*), Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1982, p. 37. (Hereafter, IL).
- 10 HD, p. 152. (translation of Mr. Joaquin Redondo).
- 11 IL, p. 38.
- 12 IL, p. 38.
- 13 IL, p. 39.
- 14 IL, p. 40.
- 15 Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 198X, p. 85, translation of Mr. Joaquin Redondo [hereafter, HD].
- 16 IL, p. 39-40.
- 17 IL, p. 39-40.
- 18 IL, p. 39-40.
- 19 Xavier Zubiri, "La idea de naturaleza: la nueva física", *Naturaleza, Historia, Dios*, 9th edition, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987 [hereafter, NHD].
- 20 NHD, p. 253-254.
- 21 NHD, p. 252.
- 22 NHD, p. 253
- 23 NHD, p. 256
- 24 Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1989, p. 99. (Hereafter, ED).
- 25 J. S. Bell, *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 1-40.
- 26 P. C. Davies, J. Gribben, *The Matter Myth*, New York: Simon and Schuster, 1992, p. 224.
- 27 Thomas Fowler, "The Great Paradigm Shift: Xavier Zubiri and the Scientific Revolution, 1890-1990", *Faith & Reason*, Vol. XX, No. 2 (Summer, 1994), p. 163-198.
- 28 IRA, p. 237.
- 29 HD, p. 118ff.
- 30 ED, p. 56.
- 31 ED, p. 90.
- 32 HD, p. 206.
- 33 Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1997, p. 216 [hereafter, PTHC].
- 34 HD, p. 206.
- 35 IRA, p. 339.
- 36 IRA, p. 238-239.
- 37 IRA, p. 238-239.
- 38 IRA, p. 238-239.
- 39 IRA, p. 238-239.
- 40 HD, p. 152. (translation of Mr. Joaquin Redondo).
- 41 PFHR, p. 42.
- 42 ED, p. 97.
- 43 ED, p. 90.
- 44 A. Pintor-Ramos, *Realidad y sentido desde una inspiración zubiriana*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, 55-78.
- 45 HD, p. 207.
- 46 PFM, p. 229.
- 47 ED, p. 90.
- 48 ED, p. 94, 320; Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, p. 43, 61 [hereafter, PFHR].

- 49 ED, p. 320; PFHR, p. 43, 61.
- 50 HD, p. 91.
- 51 Xavier Zubiri, *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1996, p. 451 [hereafter, ETM]
- 52 ED, p. 319-320.
- 53 Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid: Fundación Xavier Zubiri/Alianza Editorial, p. 315-317, 397 [hereafter, SH].
- 54 Simplicius, *Phys.* 24, 13; DK 12A9, translation from Kirk and Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966, p. 105-107.
- 55 ED, p. 320-321.
- 56 ED, p. 320-321.
- 57 Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Volume I, Greece and Rome*. New York: Image Books, 1962, p. 41.
- 58 Kirk and Raven, *op. cit.*, p. 114-115, commentary on *Physics* 203b7-14.
- 59 Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, p. 510-511 [hereafter, SE]. Translation by A. R. Caponigri, *On Essence*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1980, p. 452.
- 60 SE, p. 511.
- 61 HD, p. 89, translation of Mr. Joaquin Redondo.
- 62 PFHR, p. 131-133.
- 63 HD, p. 91, translation of Mr. Joaquin Redondo.
- 64 ETM, p. 448.
- 65 ETM, p. 449.
- 66 ETM, p. 452.
- 67 ETM, p. 451-452.
- 68 Cf. A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1994, p. 114-115.
- 69 Power is not the same as the force of imposition. Force of imposition describes our apprehension of reality, whereas power is concerned with the dominance of the real *qua* real.
- 70 HD, p. 87, translation of Mr. Joaquin Redondo.
- 71 PFHR, 42-43, translation of Mr. Joaquin Redondo.
- 72 PFHR, 42-43, translation of Mr. Joaquin Redondo.
- 73 ED, p. 85.
- 74 HD, p. 88, translation of Mr. Joaquin Redondo.
- 75 Pintor-Ramos, 1994, p. 118.
- 76 PFHR, p. 42.
- 77 ED, p. 319-320.
- 78 See the article by M. L. Rovalletti in this issue for more detailed discussion of this point.
- 79 PFHR, p. 43, translation of Mr. Joaquin Redondo.
- 80 ED, p. 320.
- 81 Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, Barcelona: Editorial Labor, 1986, p. 213.
- 82 HD, p. 92.
- 83 PFHR, p. 53.
- 84 ED, p. 234-235.
- 85 HD, p. 94-95.
- 86 PTHC, p. 322-323.
- 87 For example, Paul Glenn, *Ontology*, St. Louis: B. Herder, 1937, p. 286-333.
- 88 PTHC, p. 347-348.
- 89 PTHC, p. 347-348.
- 90 PFHR, p. 137-138.
- 91 SE, p. 240.
- 92 PFHR, 127-128.
- 93 NHD, p. 437-438.
- 94 NHD, p. 534.
- 95 SE, p. 136.
- 96 IL, p. 39-40.

El espacio y las estructuras cognoscitivas humanas: Zubiri y Kant

Juan José Sánchez Álvarez-Castellanos

*Universidad de Puerto Rico
Mayagüez, Puerto Rico 00681*

Introducción

En este trabajo expongo y comparo algunas de las ideas principales que mantienen Zubiri y Kant en torno al tema del espacio y sus repercusiones en la correspondiente teoría del conocimiento que cada uno sostiene. En primer lugar, se examinará en qué consiste, según estos autores, el espacio en sí mismo considerado; en segundo lugar, se estudiará cómo, y en qué medida, las conclusiones que de ahí se derivan exigen, o son consecuencia de, una determinada conceptualización de las estructuras cognoscitivas humanas. Esta segunda cuestión comprende tres temas fundamentales: génesis de nuestra aprehensión del espacio; el espacio y las estructuras cognoscitivas; el espacio y la geometría.

He procurado subrayar los acuerdos entre ambos autores, antes que las divergencias. En torno a las diferencias fundamentales entre el constructivismo kantiano y el zubiriano, me resulta difícil encontrar demasiadas diferencias. Guillerma Díaz Muñoz, quien ha dedicado especial atención a este tema,¹ halla menos coincidencias de las que yo encuentro y sí señala, en cambio, más divergencias de las que yo estaría dispuesto a admitir.

De todos modos, soy consciente, entre otras cosas, de lo siguiente: a) Nos encontramos con un filosofar que está influido directamente por el desarrollo histórico que han alcanzado la geometría y la física de sus respectivos momentos históricos. b) Existe una diferencia muy marcada en la actitud metodológica desde la que se abordan los problemas de los que nos ocupamos. Si utilizamos la distinción que establece Zubiri entre descripción de hechos y

conceptualización de éstos, entiendo que en Kant predomina lo segundo, mientras que Zubiri procura, en todo momento, atenerse a los hechos mismos. c) Los propios textos en los que encontramos estas ideas, aunque abundantes en unos casos, son parvos en otros y se hallan en contextos en donde prevalecen intereses muy dispares. d) Por último, no podemos pasar por alto el peculiar vocabulario filosófico de Zubiri. En mi opinión, si bien la concordancia de algunos términos no debería llevarnos a concluir un acuerdo de opiniones, tampoco la disparidad de otros habría de conducirnos a lo contrario.

Los textos que utilizo de Zubiri son, fundamentalmente, los siguientes: el curso *El espacio*, de 1973 (recogido en *Espacio. Tiempo. Materia*), y la trilogía *Inteligencia sentiente*. En el caso de Kant, me ciño a la *Crítica de la razón pura*.

1. El espacio según Zubiri

1.1. El espacio en sí mismo considerado

El objetivo fundamental de Zubiri en su curso *El espacio* consiste en dilucidar cuál es la índole del espacio en sí mismo considerado; pero como lo primero con lo que se encuentra es con el hecho de que no cabe hablar de un único espacio, sino de espacios diferentes, y algunos de ellos parece que, en principio, son incompatibles entre sí, Zubiri se ve precisado a estudiar esa diversidad espacial antes de poder resolver la cuestión de la índole formal del espacio. Su procedimiento sigue, a grandes rasgos, tres etapas:

En primer lugar, distingue los principales tipos de espacio de los que cabe hablar y encuentra, al menos, tres órdenes

distintos: espacio físico, espacio geométrico y espacio perceptivo.

En segundo lugar, se enfrenta, de nuevo, con el hecho de que existe una diversidad de espacios dentro de cada uno de esos tipos fundamentales, al menos dentro de lo que cabe llamar el espacio físico y el espacio geométrico. Por tanto, analiza en qué consiste esa diversidad interna para averiguar, a su vez, qué es lo que esos espacios tienen de común. Zubiri va a llamar *espaciosidad* a esta índole común. Habrá, por tanto, una *espaciosidad* geométrica, una física y otra perceptiva.

En tercer lugar, estudia aquello en que coinciden, a su vez, esos tres tipos de *espaciosidad*: será lo que va a denominar *espaciosidad* sin más, la *extensidad* en tanto que unidad del *ex-de*.

Expliquemos con más detalle los resultados a que llega Zubiri en su examen de cada uno de estos diferentes tipos de espacio y en qué consiste su índole propia.

1.1.1. Espacio físico y geométrico

No puede hablarse propiamente, nos dice Zubiri, de *un* espacio, en singular, de la geometría o de la física, sino de una multiplicidad de espacios en cada uno de estos órdenes. Por lo que se refiere a la geometría, se trata de espacios que, libremente, se construyen; en el caso de la física, se trata de los espacios de los que la física moderna nos habla: el espacio de la luz, el de la gravitación y el de las partículas elementales (el espacio funcional). Entiende Zubiri que en el seno de cada una de estas esferas, la geométrica y la física, estos espacios son, por lo general, incompatibles entre sí (es lo que ocurre con los espacios geométricos) o, al menos, no siempre se logra descubrir su unidad (así acontece con los espacios físicos); pero, en cualquier caso, algún tipo de carácter común han de poseer pues, al fin y al cabo, son espacios.

a) *Espacio geométrico*. Las diversas geometrías se distinguen, no por el hecho de las diversas propiedades que se creen descubrir en una única intuición del espacio, sino porque el espacio mismo sobre el

que se opera es diverso, y cada uno de ellos, además, incompatible con el resto de los espacios geométricos. No se trata de que uno de esos espacios sea necesario (el euclidiano, por ejemplo) y el resto meramente posible, o con una posibilidad puramente lógica, pues todos son igualmente posibles, es decir, co-posibles. Pero eso no impide hablar de alguna condición de posibilidad de todos ellos, una condición que sí ha de ser, entonces, necesaria. Y es precisamente esta condición de posibilidad de la estructuración constructiva de la geometría la que va a denominar Zubiri *espaciosidad geométrica*. Lo demás, es decir, las estructuras concretas, serían espacios geométricos perfectamente determinados.

b) *Espacio físico*. Desde el punto de vista de la física, no tiene sentido hablar de un espacio absoluto *en el que* los cuerpos se situaran o *en el que* los cuerpos se movieran. No tiene sentido hablar del espacio al margen de las cosas que en él existen, ni mucho menos dotarle de esa sutil corporeidad que determinará, por ejemplo, la dirección que habría de seguir un cuerpo abandonado a sí mismo (como sugerían las leyes de la inercia, por ejemplo). Ocurre precisamente al revés: se trata de que ese movimiento, dejado a sí mismo, va a decantar la estructura misma del espacio. Pero si el espacio es lo decantado por el movimiento, debe existir, sin embargo, un principio de posibilidad de ese libre movimiento, un ámbito que, a su vez, no sea el resultado de dicho movimiento, es decir, que no sea el espacio concreto, estructurado. Este ámbito de posibilidad es lo que Zubiri llama *espaciosidad física*.

1.1.2. Espacio perceptivo

El tema del espacio perceptivo no ocupa un lugar central en el curso *El espacio*, pero constituye un asunto privilegiado para mi propósito, por lo que merece en este artículo una mención especial y nos obligará a buscar en otros lugares de la obra zubiriana.

¿Habla Zubiri de una multiplicidad de espacios perceptivos, al igual que hemos encontrado una multiplicidad de espacios

geométricos y físicos? Nos dice en *Inteligencia sentiente* que la impresión sensible es, siempre, impresión de realidad, es decir, sentir intelectual, y que el modo radical de esta intelección es la aprehensión primordial de realidad.² Por lo que esta intelección sentiente tiene de impresión sensible, la realidad nos es dada según la diversidad de los sentidos (once en total). Estos diversos sentidos nos ofrecen diferentes contenidos: color, sonido, temperatura, etc. ¿Nos presentan, también, una diversidad espacial? Pienso que sí, que esta es la opinión de Zubiri; lo que ocurre es que no recuerdo haber encontrado esta afirmación explícita en sus escritos. Lo que suele entenderse como diversidad de espacios perceptivos es lo que Zubiri, quizás porque en toda impresión está presente la formalidad de realidad, llama los modos de presentación de realidad: *ante, remisión, rastro, degustación, nuda presencia, hacia*, etc. Insisto en que, según entiendo, estos serían espacios perceptivos.³ De todos modos, la pregunta habría de ser semejante a la que nos hemos planteado en el caso de la pluralidad de espacios geométricos y físicos: qué es aquello que tienen de común estos espacios sensibles, estas estructuras espaciales perceptivas. Aquí retomamos el hilo de lo que nos dice en *Espacio, Tiempo, Materia*,⁴ y habría que contestar que esa índole común es lo que Zubiri llama principio estructural de libre ostensión o, simplemente, *ostensión*:

En la percepción, la realidad así aprehendida es algo que se nos manifiesta *enfrente, alrededor*, etc., incluso en alguna dirección *hacia*. En su virtud, en el acto perceptivo hay una ostensión. Es una tensidad, una actividad, pero de carácter especial: no hace sino mostrar. Y lo mostrado es algo que está delante, delante de, etc. Es lo que significa *ob(s)*. En la percepción, la cosa me sale, por así decirlo, al encuentro: es la *obs-tensión*, la *ostensión*. Toda percepción, en efecto, tiene dos dimensiones. Por un lado, en la percepción está patente lo percibi-

do. Es la dimensión intuitiva; en la percepción se intuye lo percibido.

Pero según Zubiri, hay una dimensión que es anterior a la dimensión intuitiva:

Pero hay una dimensión en cierto modo anterior. Porque lo percibido está patente porque se está dando a mostrar. Según esta dimensión, el hombre accede a la cosa percibida y ésta se le hace ver, se da, se hace mostrar. Este momento no es de intuición; es lo que he llamado *ostensión*. La ostensión no es visión, sino acceso a la cosa y de la cosa. La ostensión es el momento físico de acceso. La intuición es, en cierto modo, un resultado de la ostensión. El acceso, la ostensión, es el fundamento de la intuición: se *ve* la cosa porque ésta se muestra a nuestra aprehensión. Por esto la ostensión es anterior a la patentización o desvelación. Anterior no cronológicamente ni causalmente, sino tan sólo fundamentalmente; esto es, la ostensión es el momento subyacente en la intuición a la intuición. La unidad de ostensión e intuición constituyen justo la unidad estructural de la percepción.⁵

1.1.3. La espaciosidad en sí misma considerada

Tenemos, por tanto, que los espacios geométricos se fundan en una propiedad real, que es la espaciosidad como principio de posibilidad de libre construcción; los espacios físicos, en la espaciosidad como principio de posibilidad de libre movimiento; y por último, el espacio perceptivo, en la espaciosidad como principio de libre ostensión.⁶ ¿Cómo habría que definir, entonces, la espaciosidad como tal, algo que, en sí mismo, no puede ser un espacio concreto? Como *extensidad* (de *ex-tensum, extendere*), nos dice Zubiri: la unidad de conjunción mediante la cual los puntos adquieren una posición según un dentro y un fuera (*ex*), en conjunción con los demás y que hace que cada punto, en una suerte de *tensión* con los otros, sea punto-*de* el

conjunto. Es decir, el punto es punto-*de* (*tensión*) y punto *fuera-de* (*ex*) los demás, por lo que la espaciosidad puede definirse también como el mero *ex-de*, algo que no es un abstracto (como tampoco es la extensidad el abstracto de extensión) ni tampoco la cantidad extensa, sino una propiedad real, un modo de realidad.⁷

1.2. El espacio, la espaciosidad y las estructuras cognoscitivas humanas

1.2.1. Génesis del espacio perceptivo (espaciosidad como modo de ostensión)

Sabemos que la afirmación de que el espacio sólo puede estar dado *a priori* constituye uno de los pilares básicos en los que se apoya Kant en su doctrina del conocimiento. De acuerdo con la Estética Trascendental, como recordaremos más adelante, el espacio, en sí mismo considerado, debe pertenecer a la sensibilidad; pero Kant entiende que su génesis no puede estar en la experiencia (materia de la percepción) porque ésta no posee el tipo de pureza, necesidad y validez general que le otorgamos al espacio.

Zubiri tampoco es ajeno al problema crítico que plantea la espaciosidad, y la pregunta podríamos formularla de la siguiente manera: ¿cómo es posible la aprehensión de la espaciosidad en sí misma considerada, la unidad del *ex-de*? Según lo que hasta ahora hemos expuesto, y a diferencia de Kant, parece que aquí esta pregunta debería desglosarse en otras tres: cómo es posible la aprehensión de la espaciosidad como ámbito de libre construcción de la geometría; cómo aprehendemos la espaciosidad como ámbito de libre movilidad de los cuerpos (espaciosidad física) y cómo aprehendemos la espaciosidad como ámbito de libre ostensión (espaciosidad de la percepción). Ahora bien, sabemos que, de acuerdo con Zubiri, ni la física ni la geometría, en tanto que ciencias, se montan en el aire, sino que mantienen siempre el momento de realidad dada en aprehensión primordial, es decir, en lo que, en otro orden de cosas, el propio Zubiri llamaría percepción. Por tanto, la

cuestión de la génesis de nuestra aprehensión de la unidad del *ex-de* no es triple, sino que, en mi opinión, lo que habría que hacer es llevarla al terreno del espacio perceptivo.

Para abordar el tema de la aprioridad del espacio dado en ostensión, es necesario observar una distinción metodológica que, en mi opinión, no puede obviarse: que, como suele afirmar continuamente Zubiri, una cosa serían los hechos y otra las conceptualizaciones de hechos. Zubiri nos ha dicho que la ostensidad es un momento en cierto modo anterior a lo percibido, no cronológica ni causalmente, pero sí fundamentalmente.⁸ Es claro que evita, en este caso, la expresión *a priori*, pero se trata de un *prius* que pertenece, necesariamente, a la índole de todo lo percibido. Si tal es el caso, lo que ahora nos estamos preguntando no es si la ostensidad es o no un *prius* (prescindamos nosotros también de la expresión *a priori*), pues Zubiri lo da por hecho, sino cómo es posible una aprehensión de esta índole. Desde el punto de vista realista en el que se sitúa Zubiri, y dado que admite una extensidad como momento físico de todo lo real (a diferencia de Kant), creo que esta pregunta podría formularse en los siguientes términos: ¿cómo es posible aprehender la extensidad en forma de ostensión? Se trata de una cuestión que el propio Zubiri se plantea, de una manera más o menos explícita, casi al final de su exposición sobre el espacio.⁹

Sin duda, nos dice Zubiri, la posibilidad de que pueda hablarse de *ostensidad* en el espacio perceptivo vendría dada por alguna propiedad común que comparten nuestros órganos de los sentidos y las cosas mismas que percibimos. Recordando, en este caso, directamente a Kant, nos dice que esta condición no puede ser una forma *a priori*, sino la espaciosidad misma (la extensidad trascendental) como modo de realidad de las cosas percibidas y del sujeto humano en tanto que realidad material: «Lo intuitivo es consecuencia de lo ostensivo; la realidad no puede ser intuitiva más que en ostensión impresiva. Y la ostensión impresiva sólo puede darse en ex-

tensidad. La razón es sencilla: porque el hombre comparte homogéneamente esta condición con la realidad física». ¹⁰ Pero es claro que no basta con esto, pues en tal caso «tendríamos tan sólo la actuación de unas cosas externas a mis receptores, y de unos receptores externos a aquéllas». ¹¹ Queda precisamente aquello que deberíamos explicar: cómo es posible que la percepción absorba, en forma de *obs* (*obs-tensión*), el *ex* mismo de la extensidad de mis receptores y de las cosas mismas. Se requiere, por consiguiente, al menos en mi opinión —y siempre interpretando a Zubiri— ofrecer una conceptualización de la sensibilidad que permita, precisamente, la explicación de dicha absorción. De lo contrario, nos veríamos obligados, como Kant, a admitir la aprioridad trascendental del espacio. Dado que la explicación pende de la manera como se conceptúe la sensibilidad, prefiero tratarla en el apartado siguiente.

1.2.2. La espaciosidad como condición de la sensibilidad. Formalidad y formalización

Acabamos de recordar que, desde el punto de vista metodológico que tiende a adoptar Zubiri, la contestación a la pregunta que hemos dejado abierta formaría parte de lo que llama la conceptualización metafísica de los hechos, una conceptualización que suele quedar relegada a un plano marginal, aunque no por ello menos importante. Quizá por esta razón, y por los intereses inmediatos que persigue en *Espacio, Tiempo, Materia*, no explica cómo es posible dicha *absorción* ¹², pero señala, en mi opinión, la dirección en la que habríamos de movernos. Nos dice que la *obs-tensidad* constituye, en cierta medida, el momento de *alteridad* de la impresión, una noción que posee un significado muy preciso en su teoría de la impresión sentiente: «Pero en la ostensión hay algo más. Hay no sólo cosas externas, cosas otras que mis receptores, sino que la alteridad misma de ellas es una alteridad en impresión, hay estricta impresión.» ¹³ Conviene, por tanto, acudir a la trilogía sobre la inteligencia, lugar en donde se ofrece una explicación más pormenorizada de la *alteridad* como

momento esencial de la impresión de realidad.

Zubiri ha distinguido en toda aprehensión sentiente tres momentos: la afección; el modo como el contenido dado en afección (la nota) queda ante el sentiente; y la fuerza con que esa nota, así quedada, se impone al sentiente. Según Zubiri, la nota sentida, el contenido, siempre queda como algo otro, *alter*, como algo autónomo respecto del sentiente; de ahí que llame a esta propiedad de la nota sentida la *alteridad*. Este momento de autonomía es lo que Zubiri denomina, también, formalidad, y viene determinada, en definitiva, por la formalización (hiperformalización en el caso del animal humano). Es importante observar que esta autonomización de la nota sentida (o percibida) es entendida en un doble sentido:

a) En primer lugar, se trata de la autonomía que posee toda nota respecto del sentiente mismo (autonomía como tal). ¹⁴ En esto consiste lo que podría llamarse la sensación (es decir, la aprehensión de notas elementales).

b) En segundo lugar, se trata también de la autonomía que posee una nota o notas respecto de otras notas. Es lo que Zubiri denomina la línea de clausura y en eso consiste la percepción (aprehensión de constelación de notas). ¹⁵

Pero según esto, lo primero que permite la formalización es, justamente, la autonomización de la sensación respecto del sentiente mismo, y no la constelación perceptiva. Y aún más, incluso: es precisamente la sensación, ya formalizada (por tanto, presente en alteridad), la que hay que tomar como punto de arranque para cualquier constelación perceptiva. ¹⁶ Quizá por esto nos sigue diciendo Zubiri, frente a Kant, que esta formalización «es anterior [*sic*] a toda información espacio-temporal, [... esto es] a toda ordenación espacio-temporal». ¹⁷ Es decir, con anterioridad (no temporal, se entiende) a toda información u ordenación espacio-temporal, la sensación está *ya* dada como algo otro (alteridad), con una cierta autonomía que, según Zubiri, podría llamarse objetividad. ¹⁸ Por

tanto, según *Inteligencia sentiente*, sería la formalización la que posibilita que el contenido sentido, la nota, quede como *algo otro que el sentiente mismo*; es decir, hace posible que quede con esa cierta autonomía u objetividad que permite afirmar, al menos en el caso de la impresión de realidad, que lo dado en impresión está presente por ser *ya de suyo* lo que es. Se trata de un momento anterior a toda ordenación o información espacio-temporal y que va a constituirse, al menos por lo que tiene de sentiente, justamente en la *condición de posibilidad de la estructuración perceptiva*, condición que, en *Espacio. Tiempo. Materia*, llama *ostensión*.

Con lo expuesto hasta ahora sobre este tema, creo que podríamos extraer dos conclusiones:

a) En primer lugar, la génesis de la espaciosidad dada en forma de ostensión vendría explicada por la formalización, pues es ella, precisamente, la que permite absorber, en forma de ostensión, la extensión misma de los receptores y de las cosas.

b) En segundo lugar, entiendo que no forzamos los términos que emplea Zubiri si decimos que la espaciosidad ostensiva posee, en cierta medida, dos dimensiones:

b.1) Una dimensión *intuitiva*, pues está dada de modo inmediato, directo y unitario, y, por tanto, es anterior a cualquier espacio concreto, estructurado;¹⁹

b.2) Pero la espaciosidad ostensiva pertenece también, por así decirlo, al ámbito de lo que Zubiri llama *formalidad*, pues constituye la manera radical como lo presente queda ante el sentiente en alteridad:

La cosa percibida es exteriormente externa, es externa, pero es percibida como exterior. [...] Entonces es clara la función del *ex* en la percepción. Como modo de realidad no es sólo una propiedad de las cosas y la forma de realidad en ellas. Es, además, un ámbito, el ámbito del *ex*, en cuanto está en las cosas y sólo en ellas, pero excediéndolas, trascendiéndolas. Este

ámbito es espaciosidad como principio estructural, primero de libre construcción (espacio geométrico) y segundo de libre movilidad (espacio físico). Ahora vemos que el *ex* es también principio estructural de libre ostensión (espacio perceptivo).²⁰

Más adelante volveremos sobre estas últimas ideas y tendremos ocasión de compararlas con la tesis kantiana del espacio como intuición y como forma de la sensibilidad.

1.2.3. La espaciosidad y la geometría

Sabemos que para Kant la libre construcción que lleva a cabo la geometría se articula sobre el espacio como intuición pura, el mismo que constituye, a su vez, la forma de la percepción de los fenómenos. En manifiesta oposición a Kant, a quien cita en este tema, Zubiri rechaza en *Espacio, Tiempo, Materia*, que se trate del mismo espacio, por diversas razones. Ante todo, porque el espacio del que nos habla Kant es el espacio euclidiano; sin embargo, aunque haya una sola geometría, y ésta sea euclidiana, el espacio euclidiano no es el espacio perceptivo: no es más «intuitivo» que los otros espacios, aunque parezca más «natural». ²¹ Pero es que, además, existen otras geometrías que son tan posibles como la geometría euclidiana, y tampoco en este último caso se trata de espacios más naturales, es decir, que guarden mayor o menor similitud con el espacio de la percepción. La razón de esta diferencia entre el espacio geométrico y el espacio perceptivo estriba, en definitiva, como ya apuntamos en un apartado anterior, en que cualquier espacio geométrico es siempre un espacio construido, y es precisamente la construcción de ese determinado espacio lo primero que llevan a cabo las distintas geometrías.

Ahora bien, nos sigue diciendo Zubiri, a pesar de todas estas diferencias, no debe separarse completamente la geometría de la percepción pues, al hacerlo, reduciríamos la geometría a un juego arbitrario de la fantasía o a un mero sistema lógico de

proposiciones, tesis con las que tampoco está de acuerdo.

Nos encontramos, por tanto, con un primer problema, más inmediato y de carácter fundamentalmente psicológico, al que es preciso darle solución: qué relación guarda la geometría con la percepción. Esta cuestión desemboca, necesariamente, en otro problema que se inscribe en lo que llamaríamos la metafísica de lo real en la que se sitúa Zubiri, y es el problema de la relación entre geometría y realidad, cuya formulación podría hacerse en los siguientes términos: en qué medida la geometría conserva el mismo momento de realidad que está presente en la aprehensión primordial de realidad. Se trata éste del problema que aborda directamente Zubiri al preguntarse en qué consiste la presunta irrealidad de los juicios de la matemática. La solución de ambos problemas la ofrece en *Espacio, Tiempo, Materia*, pero también conviene acudir de nuevo, sobre todo para el tema de la realidad, a la trilogía *Inteligencia sentiente*. Veamos, por tanto, estas dos cuestiones: relación de la geometría con la percepción y con la formalidad de realidad.

a) *El espacio perceptivo y el espacio geométrico*

No cabe duda, como advertimos al comienzo, que, según Zubiri, las geometrías son libre construcción según conceptos; pero esta libre construcción no se *monta* en el aire (palabra ésta, *montar*, utilizada por Zubiri,²² ni se reduce a lo que libremente se ha postulado en esos conceptos, y la prueba es que el objeto construido por el matemático (el espacio) tiene más propiedades de las que su creador ha puesto en él (es una de las consecuencias que extrae del teorema de Gödel);²³ pero tampoco se trata de que se monte sobre un espacio estructurado de una manera determinada pues, como hemos afirmado, ese espacio es, precisamente, lo primero que construye el matemático. Aquello, por tanto, sobre lo que se *monta* la actividad de la matemática es, entonces, la espacialidad, el puro *ex-de*: «La acción creadora según un dentro y un fuera, pero a la vez y

radicalmente acción creadora según conceptos, eso es la libre construcción matemática.»²⁴ Ahora bien, si, como hemos advertido, la espacialidad como tal está dada primigeniamente en ostensión, entonces se entiende que, en *Inteligencia y razón*, nos diga Zubiri que la geometría se monta, en cierta medida, sobre el espacio perceptivo:

El espacio campal, el espacio perceptivo, es espacio pre-geométrico. Pues bien, [en geometría] se postula que este espacio campal tiene en su realidad profunda determinados caracteres intrínsecos sumamente precisos. [...] Esta diversidad [de geometrías] no es mera diversidad, porque a mi modo de ver esta diversidad de postulados muestra dos cosas. Primero, muestra que se trata siempre de “espacio”; esto es, que siempre se trata de dar fundamento racional a eso que es el campo espacial perceptivo. Este último no es espacio absoluto —sería absurdo—, pero tampoco es aún espacio geométrico. Por esto lo llamo espacio pre-geométrico. Es un espacio que no posee caracteres rigurosamente concebidos, porque el concebirlos hace ya que este espacio pre-geométrico se torne en espacio geométrico.²⁵

b) *Unificación del ámbito de realidad de la aprehensión primordial y de la geometría*²⁶

Recordemos que, de acuerdo con Zubiri, el dinamismo intelectual, impelido por lo aprehendido en aprehensión primordial, se distancia intelectivamente con el fin de inquirir lo que *sería* aquello ya aprehendido. Se trata de un movimiento de positiva des-realización, de retracción, en el que la inteligencia «queda en “la” realidad pero libremente realizada y reducida a principio intelectual de lo que “sería” el contenido de “la” realidad.»²⁷ Es el momento previo al juicio, y en el que se produce lo que se llamaría la *simple aprehensión* (que, como sabemos, no debe confundirse con la *aprehensión primordial de realidad*). Para Zubiri existen tres modos estructurales de la simple aprehensión: *percepto*, *ficto* y

concepto.

El percepto «es la forma primaria y la posibilidad misma de toda otra simple aprehensión»;²⁸ se “monta” sobre la percepción y reduce, aspectualmente, el contenido de la cosa real entera a un mero *esto* determinado, conservando, por tanto, el cómo en que están sistematizadas las notas en dicha percepción. El siguiente movimiento consiste en retraerse del *esto* (percepto) y del *cómo* se hallan sistematizadas dichas notas, y la simple aprehensión crearía el *cómo* mismo, en un acto que podría llamarse, con toda propiedad, construcción en tanto que reconformación de notas. Su resultado, el constructo así creado, es lo que Zubiri llamara *ficto*. Dado que el ficto se monta sobre el percepto, puede decirse que la ficción es doblemente libre: por lo que tiene de percepto y por lo que tiene de ficción. Zubiri entiende que la ficción no es mera imaginación creadora, pues ésta la tienen también los animales,²⁹ y para evitar equívocos prefiere hablar de fantasía. La ficción, al igual que el percepto, siempre conserva el momento de realidad, pues se finge cómo las cosas son, o bien diferentemente a como son, o bien opuestas a como las cosas son, etc.: «No se finge “la” realidad, se finge tan sólo que “la” realidad sea “así”. Es el “cómo” sería “la” realidad, es decir, cómo sería la cosa en realidad.»³⁰ Puede decirse, entonces, que la fantasía es estricta intelección sentiente porque: a) como intelección, es aprehensión intelectual de cómo sería la cosa en realidad; b) como sentiente, la imagen es el momento sentiente de esa intelección.³¹

La tercera liberación, la *concepción*, ya no crea libremente el *esto* o el *cómo*, sino el *qué* mismo, el concepto: «En la retracción liberadora quedan actualizados en distancia no sólo el “esto” y el “cómo”. Porque “esto” y “cómo” son dos dimensiones de lo que, sin adscribirme a ninguna idea especial de ningún orden, llamaría la configuración de una cosa. Pero esta configuración remite a una dimensión más precisa: qué es esta cosa así configurada.»³² El concepto es abstracto, no en el sentido de

algo dividido (extracto), sino de algo prescindido (por precisión). La mayoría de los conceptos son, también, constructos, construcciones a partir de esas notas prescindidas, abstractas.³³ Zubiri entiende, por último, que al igual que ocurría en el caso de la ficción, la retracción liberadora, mediante la cual la inteligencia concibe, no prescinde en ningún momento de la aprehensión sentiente de realidad: no se trata, por tanto, de concepción de la realidad sino, más bien, de realidad en concepto.

Ahora bien, tras el momento de retracción en el que se ha construido el *esto* (percepto), el *cómo* (ficto) o el *qué* (concepto), la inteligencia se ve precisada o impelida a juzgar sobre lo aprehendido en aprehensión primordial; pero también puede, libremente, postular que lo real es tal y como se ha concebido o se ha fingido, es decir, puede postular la realidad misma de lo fingido o concebido: es lo que ocurre en literatura o en matemáticas, por ejemplo.³⁴ Pero en este último caso, el de las matemáticas, que es el que nos concierne, ¿no se pierde la realidad? ¿No estaríamos reduciendo sus enunciados a meros juicios sobre una realidad que libremente se ha postulado, es decir, a un mero conjunto de conceptos objetivos? Zubiri entiende que esto no es así. La razón fundamental que aporta con mayor frecuencia es el hecho de que una vez que se ha postulado un determinado concepto, por ejemplo una determinada figura, es posible siempre descubrir notas que no están incluidas *formalmente* en lo libremente postulado, esto es, que no están deducidas de esos axiomas y postulados y que, sin embargo, se consideran propiedades o notas *suyas, propias*, lo cual no tendría sentido si la figura, por seguir con el ejemplo, se redujera exclusivamente a lo que uno ha puesto en ella.³⁵

¿Qué es lo que hay de más, aquello que se escapa a lo que, libremente, se ha postulado? De acuerdo con Zubiri, se trata, precisamente, del momento de *realidad*. La postulación es, ante todo, *realización* de aquello libremente concebido, y en

el caso de las matemáticas, el modo de dicha postulación es lo que Zubiri llama *construcción*:

El espacio geométrico no es un sistema de conceptos objetivos, pero la construcción *realiza* postuladamente estos conceptos objetivos. Construir no es sólo hacer de algo término intencional e irreal (esto sería cuestión de simple contenido) sino que consiste en proyectar esto irreal del concepto sobre “la” realidad “según conceptos”. Por tanto construcción es un modo de realización: es realizar según conceptos.³⁶

También,

Construir no es ejecutar operaciones objetivas sino proyectar ante mi inteligencia ese contenido objetivo en “la” realidad física. Y esta realidad [frente al intuicionismo matemático] no está dada en intuición sino en aprehensión primordial de realidad; está dada impresivamente. Como esta realidad no tiene contenido determinado yo puedo proyectar libremente sobre ella el contenido de lo objetivamente construido operacionalmente. Esta proyección y no la operación es la construcción matemática.³⁷

De los diversos ejemplos de construcción matemática que trae a colación Zubiri, entiendo que hay uno especialmente pertinente al tema que nos concierne: el del conjunto matemático. Nos dice, efectivamente, frente al intuicionismo matemático:

Intuición es la “visión” de algo dado inmediatamente, directamente, unitariamente. En la intuición tengo la diversidad cualitativa y cuantitativa de lo dado, pero nunca tengo un conjunto. No hay estrictos conjuntos intuitivos. Porque para tener un conjunto necesito considerar aisladamente, por así decirlo, los momentos de la diversidad intuitiva como “elementos”. Sólo entonces su unidad

constituye un conjunto. [...] Pero entonces es claro que ningún conjunto, ni tan siquiera siendo finito, es intuitivo. Porque la intuición no da sino “*diversidad de momentos*”, pero jamás nos da “*conjunto de elementos*”. Para tener un conjunto es necesario un acto ulterior de intelección que haga de los momentos elementos. Hace falta pues una construcción. El llamado conjunto finito, presuntamente dado en la intuición, no es sino la aplicación del conjunto ya construido intelectivamente a la diversidad de lo dado. Esta aplicación es justo una postulación: se postula que lo dado se resuelve en un conjunto.³⁸

Para comprender mejor esta tesis de la realidad de lo matemático, es preciso recordar que, para Zubiri, *realidad* no es una nota más del contenido de algo, ni siquiera la mera existencia, sino que realidad es lo que entiende como la formalidad del *de suyo*, una formalidad aprehendida en aprehensión primordial y que nunca desaparece aunque la inteligencia libere aquello conocido en aprehensión primordial de todas sus notas, incluyendo su *esto*, su *cómo* y su *qué*, e incluso liberándolo de su *existencia* como una nota más:

[...] lo que el postulado postula es que tal contenido determinado (por ejemplo, el paralelismo euclidiano), es el que se realiza en “la” realidad, en el “más”, en esta misma realidad física según la cual es real esta piedra. Este contenido así realizado es, según hemos dicho, “cosa libre”. El espacio geométrico es real con la misma realidad según la cual es real esta piedra. No es un mero concepto, pero es realidad libremente realizada: libre pero real, real pero libre. Esta postulación postula por tanto que “la” realidad se realiza en tal contenido: se postula esta realización.³⁹

También,

Tampoco se trata de que lo inteligido en el logos sea sentido al igual que un

color o un sonido; puedo inteligir en mi logos por ejemplo números irracionales. Pero es que tanto el color como el número irracional pertenecen al contenido [sic] de lo inteligido, mientras que la intelección misma en su modo sentiente concierne no al contenido sino al modo como este contenido queda en la aprehensión.⁴⁰

* * *

Resumamos, antes de comenzar con Kant, las principales ideas que hemos expuesto hasta el momento. No existe para Zubiri un único espacio, sino una diversidad espacial propia de tres ámbitos diferentes: el físico, el geométrico y el perceptivo. En cada uno de ellos encontramos, de nuevo, una diversidad espacial pero, a su vez, un principio común a esos espacios, y que nuestro autor denomina espaciosidad: es el principio de posibilidad de la libre movilidad de los cuerpos, de la libre construcción geométrica y de la libre ostensión. La índole formal de la espaciosidad como tal, común a estos tres ámbitos, consiste en la mera *extensidad*, la unidad del *ex-de*.

La espaciosidad perceptiva, la ostensión, es posible porque la formalización absorbe, en modo de alteridad, la extensidad misma de mis receptores y de las cosas mismas. Si entendemos por intuición la índole de *lo dado* en la percepción (lo percibido), la ostensión sería, entonces, el momento subyacente en toda percepción a la misma intuición, un momento, por tanto, *anterior* en el orden de la fundamentalidad. Si atendemos a la ostensión como tal, y entendemos por intuición la *manera* directa, inmediata y unitaria de estar dado algo, entonces cabría encontrar en la ostensión, a su vez, una dimensión intuitiva y otra formal en tanto que alteridad (al menos es como yo interpreto a Zubiri).

La geometría, por su parte, aunque consiste en libre construcción, y lo primero que hace es construir el espacio mismo sobre el que opera, se monta sobre la es-

paciosidad perceptiva dada en aprehensión primordial de realidad y conserva, además, el mismo momento de formalidad de realidad dada en dicha aprehensión.

2. El espacio según Kant

2.1. La índole formal del espacio

Kant distingue entre un espacio en sí mismo considerado y lo que podríamos llamar: a) las diferentes determinaciones *del* espacio o *en* el espacio; b) las distintas representaciones que implican o incluyen alguna realidad espaciada. Por determinaciones del espacio se entiende, por ejemplo, el *fuera*, el *al lado de*, las partes del espacio, los puntos del espacio, la colocación en el espacio, el movimiento, etc.; y serían representaciones espaciadas, por ejemplo, las percepciones de objetos exteriores, las construcciones de la geometría —que a veces denomina los conceptos empíricos de espacio—, lo que también llama los conceptos de espacio, o la representación de un determinado espacio.⁴¹ Tanto las determinaciones del espacio como estos “espacios” (Kant se refiere a ellos utilizando el plural) no son el espacio como tal, pues éste, en sí mismo considerado:

a) No puede ser percibido,⁴² o como dice en otras ocasiones, no es un objeto de experiencia;

b) Tampoco puede ser, en sí mismo, intuito,⁴³ un tema sobre el que habremos de volver porque, como sabemos, el espacio (al igual que el tiempo) es intuición para Kant;

c) Es el sustrato (*Substrat*) de todas nuestras percepciones de objetos externos, aquello que subyace (*zum Gründe liegt*)⁴⁴ a dichas percepciones, su condición de posibilidad (*Bedingung der Möglichkeit*);⁴⁵

d) Es inmóvil,⁴⁶ pues es, precisamente, la condición de posibilidad del movimiento (entiéndase, según Kant, de nuestra percepción de los movimientos);

e) Posee una unidad primigenia que no es la de mero agregado ni la del concepto.⁴⁷

La conclusión de Kant es que este espacio, o mejor dicho su representación, es pura (*rein*), y puesto que no es un concepto, sólo puede hacerse presente al psiquismo humano por medio de una intuición, y sensible por lo demás, dado que el ser humano carece de intuición intelectual. No andaríamos descaminados si definimos este espacio, en sí mismo considerado, como *das reine Außer- und Nebeneinander* (algo así como *el puro fuera-de y junto-a*), expresión ésta que consiste en la sustantivación de las preposiciones *neben* (junto a) y *außer* (fuera) y el pronombre *einander* (uno con otro, uno a otro; mutuamente, recíprocamente), términos todos ellos que emplea el propio Kant en el primer argumento de la Estética (no la expresión como tal, sustantivada).⁴⁸

2.2. El espacio en sí mismo considerado y las estructuras cognoscitivas humanas

Kant entiende que este espacio en sí mismo considerado, es decir, esta intuición pura, constituye la condición de posibilidad de la percepción misma de los objetos espaciados (no es otra representación más al margen de éstos), condición que llama también *forma* de la sensibilidad (en este caso, de la sensibilidad externa). Además, Kant entiende que se trata del mismo espacio (de la misma representación de espacio) con el que opera la geometría, cuyas proposiciones, nos dice, «poseen certeza apodíctica», es decir, sus «verdades son absolutamente necesarias y universalmente válidas».⁴⁹

De un modo parecido a la línea de exposición que hemos seguido con Zubiri, vamos a considerar las tres cuestiones siguientes: génesis del espacio; el espacio como forma de la sensibilidad, y el espacio y la geometría. Al considerar la primera cuestión, la de la génesis, nos vamos a ver precisados a incluir, en parte, las otras dos cuestiones, sobre todo la segunda (el espacio como forma de la sensibilidad), por lo que creo que podríamos dividir la exposición en solo dos apartados: 1. Génesis del espacio; 2. El espacio y la geometría.

2.2.1. Génesis de nuestra representación (intuición) del espacio

Ya hemos recordado que uno de los pilares fundamentales en los que se asienta la *Crítica*, como se sabe, consiste en la tesis de que el espacio, en sí mismo considerado, sólo puede estar dado *a priori*. Si nos preguntamos cuál es la razón que mueve a Kant a afirmar que este espacio no puede provenir de la experiencia, creo que, por lo menos, nos podríamos encontrar con tres tipos de argumentos, relacionados con cada uno de estos sentidos del espacio que hemos distinguido antes: espacio como intuición, como forma de la sensibilidad y como posibilitante de los juicios de la geometría. ¿Cuál de estos tres argumentos tendría más peso? Kant parece ir de uno a otro indistintamente, por lo que, en principio, podría decirse que todos ellos son igualmente demostrativos y, quizás por esta razón, son diversas, también, las interpretaciones que se ofrecen de la tesis kantiana de la aprioridad del espacio. Vamos a recordar algunas de estas interpretaciones siguiendo el orden inverso en el que hemos enumerado esos diversos sentidos de espacio.

a) Espacio y geometría

La interpretación más generalizada afirmaría que la razón fundamental que lleva a Kant a afirmar que el espacio es *a priori* responde a la necesidad de demostrar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* de la geometría, demostración que constituye el primer objetivo inmediato que se ha propuesto en la *Crítica*. Efectivamente, la certeza apodíctica, la absoluta necesidad y validez universal que encontramos en la geometría no pueden derivarse del conocimiento empírico, sino sólo de un conocimiento *a priori*, por lo que sólo un espacio igualmente *a priori* podría constituir el auténtico objeto de dicha ciencia, y no un espacio dado en la experiencia sensible. Ahora bien, como suele afirmarse, este argumento sólo demostraría que la geometría opera con un espacio *a priori*, pero no que ese espacio tenga que

ser el mismo que sirve de base a la experiencia en general, y del cual nos ha hablado en la exposición metafísica con la que comienza la Estética (según la Segunda Edición). ¿Debería demostrarse, a su vez, la aplicabilidad de las proposiciones geométricas al mundo fenoménico, o se trata, más bien, de un hecho que no precisa demostración? Creo que Kant la da por hecho, y ese *factum* es, precisamente, la nueva ciencia físico-matemática.⁵⁰ Hemos visto cómo Zubiri, por ejemplo, critica este punto de vista, sobre todo a la luz de la ciencia actual y de las nuevas geometrías: el espacio fenoménico, nos ha dicho antes Zubiri, no es euclidiano, ni éste es más “natural”, aunque parezca lo contrario, pues se trata, en definitiva, de un espacio construido. Ni siquiera hay un espacio que se arrogue el calificativo de necesario, mientras que los demás serían meramente posibles, sino que todos son igualmente posibles, es decir, co-posibles (véase *supra*).

Si este recurso al espacio geométrico no es suficiente, ¿queda sin demostrarse, entonces, la presunta aprioridad del espacio? En mi opinión, creo que no y, de hecho, Kant no ha necesitado recurrir al problema que plantea la geometría para demostrar la aprioridad del espacio, sino que lo ha hecho antes.

b) Espacio como forma de la sensibilidad

Existe también, como dijimos, otros intentos de explicación de las razones que mueven a Kant para afirmar la aprioridad del espacio, que prescinden del tema de la geometría y se apoyan, más bien, en la afirmación kantiana de que este espacio es forma de la sensibilidad. Las razones que se aducen pueden ser varias; quizá una de las más interesantes, y que encontramos, por ejemplo, en Maréchal, es la que atiende a la espaciosidad como tal de los órganos de los sentidos. Efectivamente, nos dice este autor, los sentidos, en tanto que órganos materiales, son espaciados, y en tanto que condición de posibilidad de la propia experiencia, son *a priori* e imponen

sus propias condiciones a la percepción, una de las cuales debe ser, precisamente, su propia realidad espaciada (orgánica). En este caso, la expresión kantiana “espacio como forma de la sensibilidad” sería equivalente a la expresión “forma espaciada de los órganos de los sentidos”; y como toda forma, en tanto que condición, es *previa* a lo condicionado, entonces el espacio, así entendido, es *previo (a priori)* a lo recibido en el órgano del sentido. Es lo que afirma, literalmente, Maréchal:

Para conocer *espacialmente* y *cuantitativamente*, de la manera que yo conozco, puede ser que sean precisos, fuera de mí, “objetos extensos”, pero no es necesario más inmediatamente todavía que sea yo mismo, como *sujeto psicológico*, espacial y cuantitativo; en otras palabras, es necesario que mi sensibilidad sea una facultad “corporal” restringida a ejercer sus operaciones bajo las especies de la cantidad concreta y de la extensión. Tal fue constantemente la enseñanza de la psicología escolástica: si nuestras representaciones sensibles no sólo se refieren a objetos extensos, sino que son, además, en sí mismas necesariamente extensas, la razón metafísica ha de ser buscada, *desde luego*, en la condición de extensividad que afecta esencialmente a nuestras *facultades* sensibles y penetra, pues, toda su operación inmanente. La tesis kantiana de la idealidad del espacio expresa la misma cosa, *en lenguaje crítico*. Directamente no afirma más que un punto: la existencia de condiciones espaciales *a priori* que se imponen al dato sensible. He aquí el “espacio puro”, “ideal”, a fuer de *a priori*, del que habla Kant.⁵¹

En mi opinión, anda descaminada esta interpretación, aunque la he traído a colación porque ya nos ha aparecido, en otro contexto, en nuestra exposición de Zubiri. Sin duda, la extensividad que afecta a nuestros sentidos debe, necesariamente, imponer unas condiciones preci-

sas al objeto sentido, a la sensación.⁵² Sin embargo, Kant entiende que esa condición orgánica es puramente empírica, con unas características distintas de aquellas que se encuentran en el espacio puro de que nos está hablando. Y creo que es el propio Kant el que se ha adelantado a esta posible interpretación de su doctrina de la aprioridad del espacio. Efectivamente, hay una observación en A 29, modificada en B, en la que afirma que existen, sin duda, otras condiciones *subjetivas* (y en este sentido, *a priori*) de las intuiciones externas, además del espacio: el sentido del gusto, de la vista, etc. Sin embargo, estos sentidos nos ofrecen unas cualidades particulares que nos afectan de una forma determinada y que las consideramos, más bien, como dependientes de la disposición particular de cada sentido; además, nos sigue diciendo Kant, aunque dependen *a priori* de la propia organización del sentido en particular, no son ellas mismas *a priori*, pues no tenemos *a priori* una sensación de rojo, por ejemplo, al margen de la sensación correspondiente. Sin embargo, continúa Kant, el espacio en sí mismo considerado sí que lo entendemos como algo objetivamente dado, independientemente de cualquier condición subjetiva.⁵³ Más adelante regresaremos a este tema. La pregunta que ahora nos concierne sería la siguiente: ¿a qué tipo de *objetividad* está haciendo mención Kant en este contexto?

De nuevo nos encontramos con esa mezcla de argumentos a la que nos hemos referido antes, pues en B parece ofrecer, como razón inmediata, el hecho de los juicios de la geometría, es decir, estaría hablando del tipo de objetividad propia de la ciencia, cuyas proposiciones son absolutamente necesarias y universalmente válidas: «Pues de ninguna de tales representaciones [es decir, de las que ofrecen los órganos de los sentidos] pueden derivarse proposiciones sintéticas *a priori* como podemos hacerlo, en cambio, de la intuición en el espacio.»⁵⁴ Sin embargo, entiendo que también cabe pensar que Kant se está refiriendo a otro sentido del término *objetividad* que se relaciona, más bien, con el de

la simple exterioridad como tal de las representaciones de estos órganos de los sentidos. Es lo que deseo explicar a continuación.

El término “objetividad” (y el concepto de necesidad, al que va ligado a menudo) posee diversas acepciones en Kant. Una es de carácter modal, y este concepto serviría para describir el conocimiento científico. Otra acepción del término *objetividad*, equiparable, en cierto modo, a *realidad objetiva*, de la que también nos dice que posee *necesidad*, es aquella a la que recurre Kant para describirnos la índole propia del conocimiento humano en general, y no simplemente científico, pues corresponde incluso a cualquier conocimiento fáctico.⁵⁵ Creo, sin embargo, que no hace falta, para demostrar la aprioridad del espacio, recurrir a estos dos sentidos de objetividad. Ya hemos visto que no hace falta recurrir al concepto de objetividad científica; y ahora, recurrir al concepto de *realidad objetiva* para hablar del espacio frente a las cualidades sensibles tampoco debería ser estrictamente necesario, pues no entiendo que Kant esté negando la *realidad objetiva* (en su terminología) a las sensaciones. Es decir, no creo que lo que está afirmando sea que es un hecho de experiencia el que, en la percepción de un objeto, consideramos que su rojez, por ejemplo, no está dada de suyo, pues en mi opinión tal cosa no es un hecho sino, en todo caso, una construcción metafísica que va más allá del conocimiento ordinario.⁵⁶ Pero es que, además, no debería recurrir al concepto de *realidad objetiva* para distinguir entre el espacio y las sensaciones porque, de acuerdo con Kant, si en el conocimiento en general se nos hace presente un objeto como algo *realmente dado* (realidad objetiva, necesidad), es debido a la actividad sintética del entendimiento, y no basta la sensibilidad (ni siquiera el espacio y el tiempo): «Si elimino de un conocimiento empírico todo pensamiento (por categorías) no queda conocimiento de objeto alguno, ya que nada se piensa a través de la simple intuición. El hecho de que esta afectación de la sensibilidad se halle en mí no

hace en absoluto que semejante representación se refiera a un objeto.»⁵⁷ Por esta razón, creo que cabe hablar de un sentido aún más primigenio del término *objetividad* (y necesidad) en cuanto atribuida al espacio, y que sería equiparable, en cierta medida, al concepto de *exterioridad como tal* de los fenómenos. Es lo que vamos a ver en el siguiente apartado.

c) *Espacio como intuición pura*

Nos estamos preguntando cuál es la razón que mueve a Kant a concluir que el espacio ha de estar dado *a priori*. Hemos afirmado que, según parece, en la *Crítica* se ofrecen, al menos, tres tipos de argumentos, lo cual da lugar a diversas interpretaciones que hacen recaer el peso de la prueba en uno u otro argumento. Una primera interpretación se inclinaría por la exigencia de demostrar la validez universal de los juicios de la geometría. La segunda interpretación atiende al hecho de que el espacio es forma de la sensibilidad, entendiendo por *forma* la condición subjetiva y, por tanto, *a priori* de la sensibilidad. En mi opinión —y ésta sería la tercera interpretación— Kant no necesita recurrir a una conceptualización de la geometría o de la sensibilidad humana para demostrar la aprioridad del espacio, sino que le basta con atender al hecho mismo de la percepción externa: más allá de una objetividad científica, que por lo demás no existe en un conocimiento empírico, observamos una objetividad aún más radical que, si bien ha de ser debida al momento intelectual, está dada ya de alguna manera en el momento sensible. Es lo que tenemos que ver a continuación.

Efectivamente, el primer problema con el que se enfrenta en la *Estética* cuando habla del espacio es el problema de la exterioridad como tal de los objetos de las, así llamadas igualmente, experiencias externas. Kant no se pregunta primero cómo es posible que percibamos unas cosas *al lado de* o *fuera de* otras, sino, ante todo, cómo es posible que percibamos, en definitiva, cosas *fuera de nosotros*. Por eso hemos advertido al comienzo de la exposi-

ción del espacio en Kant, que por debajo de los distintos espacios concretos, particulares, existe una realidad que constituye *la condición misma de posibilidad* de los propios fenómenos,⁵⁸ algo que hace posible la *exterioridad* misma de esas representaciones y que, por tanto, constituye «una condición necesaria [*notwendige Bedingung*] de todas las relaciones en las que intuimos objetos como exteriores a nosotros».⁵⁹ Y es el ser condición de posibilidad de la exterioridad aquello que constituye la índole propia del espacio de que nos habla Kant, el *ante (vor)* en el que se nos hacen presentes las realidades exteriores.⁶⁰ Kant va a llamar a esta condición de posibilidad la *forma* de la sensibilidad externa; pero, en mi opinión, antes de esta conceptualización metafísica de las estructuras cognitivas humanas, es decir, antes de hacer de ese espacio una cuasi facultad, lo cual no es un hecho, Kant entendería que sí es un hecho el que existe un principio común a todas nuestras percepciones externas y que vendría constituido por el *ex mismo* de la exterioridad de dichas percepciones. Se trata de un principio universal y necesario (trascendental) porque compete a todas las percepciones externas. Pero en este caso no se trata, todavía (aunque va a constituir su fundamento), de la *necesidad* apodíctica propia de la ciencia ni de la *necesidad* que imprime el entendimiento en nuestras representaciones por medio de las categorías, pues constituye una necesidad propia de una intuición sensible. Podría decirse, en cierto modo, que esas características que Kant encuentra en el espacio puro constituyen, en todo caso, una primera forma rudimentaria de la objetividad misma de la aprehensión intelectual humana.

Queda pendiente, por tanto, la pregunta fundamental de este epígrafe dedicado a la génesis del espacio: ¿por qué este espacio puro, condición de posibilidad de la exterioridad misma de mis representaciones, no puede estar dado *a posteriori* (por ejemplo, como producto de mi imaginación)? En mi opinión, creo que Kant propone, en cierta medida, dos explicaciones

fundamentales que vamos a ver a continuación, y que ya están sugeridas en lo que llevamos afirmado.

§ 1. La primera explicación es la que se ofrece, sobre todo, en los dos primeros argumentos de la Estética, y parece apelar al hecho de que, independientemente de la diversidad de los objetos de la percepción externa, existe un momento común a todos ellos, y consiste en que todos se nos presentan en un *ex* (*Außer*). Este momento de *ex* no es un espacio concreto, sino aquello que subyace (*zum Grunde liegt*) a toda representación como su condición. Y lo primero a que nos referimos con este *ex* no es a la relación que los objetos guardan entre sí (*partes extra partes*), sino precisamente a la propia exterioridad como tal en la que se me hacen presentes esos objetos; de ahí que este *ex* constituya un momento anterior (*a priori*) a la propia diversidad fenoménica. En mi opinión, Kant no ha llegado aquí a la conclusión de la aprioridad del espacio a partir de una argumentación crítica, es decir, a partir de una conceptualización metafísica de los hechos, y parece vislumbrar (pues no es más explícito al respecto) lo que Zubiri nos da a entender con su concepto del espacio como *ostensión*.

¿Estaría Zubiri de acuerdo con mi interpretación? Entiendo que sí o, al menos, pienso que no ando muy descarriado. En *Cinco lecciones de filosofía*, explicando el concepto de espacio en Kant y, por tanto, hablando por boca de este autor, nos dice Zubiri:

El espacio es, pues, anterior a las cosas. ¿En qué consiste esta anterioridad? No es la anterioridad de un concepto puro respecto de una intuición. Porque todo concepto es universal, mientras que el espacio no es universal, sino algo "único"; todo lugar, en efecto, es siempre fragmento de un espacio único. Por tanto, el espacio no puede ser algo puramente concebido, sino que como todo lo que es único, no puede ser sino intuitivo. Pero, como intuición, el espacio no es una intui-

ción empírica, no es un carácter que se percibe en las cosas, no es una especie de receptáculo físico de ellas, sino que es pura y simplemente *la forma previa según la cual las cosas han de estarme presentes para ser percibidas, para ser perceptibles*. Por esto, el espacio es ciertamente una intuición, pero no una intuición empírica, sino *la condición intuitiva de toda intuición*, o como Kant dice, es una intuición "pura", una intuición *a priori*, no de cosas, sino de la forma en que todas ellas *se me han de aparecer*. La función del espacio no es ni permitir concebir las cosas ni ser receptáculo real donde estén ellas, sino ser la forma en que *han de aparecerme* las cosas para poder ser percibidas por mí.⁶¹ [Subrayados son míos, salvo la expresión *a priori*.]

Pero esa forma previa según la cual las cosas se me han de aparecer, han de estarme presentes, esa «condición intuitiva de toda intuición», es lo que Zubiri entiende por ostensión, en mi opinión, según un texto que ya hemos citado al comienzo y en el que se emplean casi las mismas expresiones: la ostensión, nos había dicho, es el momento en el que la cosa percibida «se le hace ver, se da, se hace mostrar» al sujeto; «se *ve* la cosa porque ésta se muestra a nuestra aprehensión»; la ostensión es «el momento subyacente en la intuición a la intuición.»⁶²

§ 2. La segunda explicación que ofrece Kant de la aprioridad del espacio posee, esta vez sí, un carácter eminentemente crítico, en sentido kantiano, y constituiría lo que, en términos de Zubiri, deberíamos llamar una conceptualización metafísica de los hechos. Se trata de la explicación que aparece en el cuarto paralogismo de la razón pura (paralogismo de la idealidad de la relación externa) y las consideraciones finales.⁶³

Hemos dicho anteriormente, al hablar de Zubiri, que la posibilidad de que pueda hablarse de *ostensidad* en el espacio perceptivo tiene que venir dada por alguna

propiedad común que comparten nuestros órganos de los sentidos y las cosas mismas que percibimos. Esa propiedad común es la que también traía a colación Maréchal: «Para conocer *espacialmente y cuantitativamente*, de la manera que yo conozco [nos decía este autor], puede ser que sean precisos, fuera de mí, “objetos extensos”, pero no es necesario más inmediatamente todavía que sea yo mismo, como *sujeto psicológico*, espacial y cuantitativo; en otras palabras, es necesario que mi sensibilidad sea una facultad “corporal” restringida a ejercer sus operaciones bajo las especies de la cantidad concreta y de la extensión.» (Cfr. *supra*.) Esta condición común, sin embargo, no bastaría para Zubiri, como hemos observado, pues en tal caso «tendríamos tan sólo la actuación de unas cosas externas a mis receptores, y de unos receptores externos a aquéllas». ⁶⁴ Queda precisamente aquello que deberíamos explicar: cómo es posible que la percepción absorba, en forma de *obs* (*os-tensión*), el *ex* mismo de la extensidad de mis receptores y de las cosas mismas. Kant entiende que ninguna doctrina ha logrado ofrecer una solución satisfactoria a este problema, pues aunque se admitiera la corporeidad del órgano, seguiría siendo un problema cómo es posible que una causa material pueda dar lugar a una representación que, como tal, pertenece al propio psiquismo, ya que esas representaciones las llamamos externas «por comparación con las que asignamos al sentido interno, si bien pertenecen sólo, al igual que los demás pensamientos, al sujeto pensante.» ⁶⁵ Kant tampoco va a intentar resolverlo, pues desde el punto de vista crítico en el que se sitúa, pretender hacerlo significaría tratar de ir más allá de los fenómenos. ⁶⁶ Por tanto, la cuestión «cómo es posible en un sujeto pensante la intuición externa, a saber, la del espacio» ⁶⁷ hay que entenderla, en sentido crítico, como equivalente a esta otra: «cómo y por qué causa se hallan las representaciones de nuestra sensibilidad ligadas entre sí de tal suerte, que las que llamamos intuiciones externas pueden ser representadas, de acuerdo con leyes empíricas, como objetos

fuera de nosotros.» ⁶⁸ Pues bien, la solución sólo podría lograrse si suponemos, precisamente, un espacio como representación dada *a priori* y que constituye la condición misma de posibilidad de las intuiciones externas:

El idealista trascendental puede, en cambio, ser un realista empírico y, consiguientemente, un *dualista*, como suele decirse. Es decir, puede admitir la existencia de la materia sin salir de la mera autoconciencia y asumir algo más que la certeza de sus representaciones, esto es, el *cogito, ergo sum*. En efecto, al no admitir esta materia, e incluso su posibilidad interna, sino en cuanto fenómeno que nada significa separado de nuestros sentidos, tal materia no es para él más que una clase de representaciones (intuición) que se llaman externas, no como si se refirieran a objetos *exteriores en sí mismos*, sino porque relacionan percepciones con un espacio en el que todas las cosas se hallan fuera de otras, mientras que él mismo está en nosotros. ⁶⁹

También,

[...] ni el más riguroso idealista puede exigir que demostremos que corresponde a nuestra percepción un objeto fuera de nosotros (en sentido estricto [es decir, completamente externo]), ya que, si hubiera tal objeto, no podríamos representarlo ni intuirlo como exterior a nosotros, debido a que el hacerlo presupone ya el espacio. ⁷⁰

2.2.2. El espacio y la geometría

Kant da por hecho que las matemáticas no son una pura fantasmagoría ni un mero juego con conceptos puramente analíticos, sino un conocimiento sintético *a priori*, lo cual quiere decir, entre otras cosas: que se trata de un conocimiento que posee realidad objetiva; que se articula sobre la misma experiencia, a pesar de su certeza apodíctica, y cuyos resultados son perfectamente aplicables a dicha experien-

cia. Una de las tareas de la *Crítica* consistirá, por tanto, en demostrar la posibilidad de dichos juicios sintéticos *a priori*. Para hacer tal cosa, y por lo que a nosotros concierne, hay que destacar que Kant se encuentra especialmente interesado en demostrar que la actividad geométrica concuerda con las condiciones formales de dicha experiencia y, además (o gracias a), que el espacio de la geometría es el mismo que el espacio como forma *a priori* de esa misma experiencia. Comencemos con el primer caso.

a) La actividad geométrica y las condiciones formales de la experiencia en general

Sabemos que la explicación que ofrece Kant del mecanismo cognoscitivo en general (no nos estamos restringiendo al conocimiento científico) recae en lo que denomina la actividad sintética del entendimiento, una actividad que, guiada por las categorías y sus esquemas sensibles (determinaciones de tiempo), recorre, toma y une (*durchgehen, aufnehmen, verbinden*)⁷¹ los datos de la experiencia sensible. De acuerdo con Kant, es la referencia a la experiencia, sea real o posible, la que confiere realidad objetiva a un conocimiento, es decir, la que le otorga significación y sentido; de lo contrario, lo que tendríamos sería un mero juego de representaciones.⁷² Por eso nos dice en alguna ocasión que hacer intuible un concepto significa confirmar la realidad (*Realität*) de esos conceptos;⁷³ y quizás también por esta razón afirme, en otra ocasión, que el esquema realiza (*realisiert*) la categoría.⁷⁴

El conocimiento matemático también es para Kant un conocimiento sintético, pero en este caso se trata de un conocimiento por construcción según conceptos que el propio entendimiento ha *de-finido* previamente, es decir, cuyos límites ha producido *a priori* libremente (*willkürlich*).⁷⁵ A pesar de tratarse de una construcción y definición *a priori*, el conocimiento matemático no se convierte en una simple ficción, pues mantiene siempre su

referencia a la experiencia posible. Veamos, por tanto, estas tres ideas: que el conocimiento matemático es sintético, que opera por construcción según conceptos, y que no es ficción de realidad.

a.1) El conocimiento matemático es sintético. Kant no duda, como sabemos, que se trata de un conocimiento sintético, pues, por ejemplo, cuando me represento un triángulo «no tengo que atender a lo que realmente pienso de mi concepto de triángulo (esto no constituye más que su mera definición). Al contrario, tengo que ir más allá y obtener propiedades que no se hallan en este concepto, pero le pertenecen»,⁷⁶ o dicho de otra forma: se trata de propiedades de objetos que son de suyo.⁷⁷ Pero esto no sería posible si el objeto se redujera exclusivamente a lo que el entendimiento ha puesto en él mediante el concepto, pues en tal caso el objeto no podría «contener ni más ni menos que el concepto, ya que el último [el objeto, en este caso] ha sido ofrecido por la definición de modo originario, es decir, sin derivar esta definición de otra cosa.»⁷⁸ Este *más allá* del mero concepto adonde se dirige el entendimiento no es la existencia (*Existenz*),⁷⁹ sino el objeto mismo, dado en la experiencia posible y, en definitiva, en la intuición pura de espacio y tiempo, algo, por tanto, no definido por el concepto sino dado de suyo.

a.2) El conocimiento matemático opera por construcción según conceptos. De acuerdo con Kant, es precisamente a este *ir más allá* a lo que habría que llamar construcción.⁸⁰ En efecto, la construcción consiste en «representar *a priori* la intuición correspondiente a dicho concepto»,⁸¹ o como dice en otro lugar, «determinar nuestros conceptos en la intuición *a priori* creando [*schaffen*] los objetos mismos en el espacio y en el tiempo mediante la síntesis uniforme y considerándolos como simples *quanta*.»⁸² Es decir, lo que se construye es, precisamente, el objeto correspondiente a ese concepto, y no el concepto como tal: éste se produce *a priori* mediante su definición. Por eso, al igual

que la tesis que sostiene Zubiri, entiendo que también en el caso de Kant de lo que se trata no es, propiamente, de construcción *de* conceptos, sino de construcción *según* conceptos.⁸³ Esta intuición que se construye, o que el entendimiento se representa, puede ser pura o empírica,⁸⁴ es decir, puede darse en la imaginación o en el papel, por ejemplo;⁸⁵ pero, en definitiva, lo que el entendimiento se da es, más bien, un *esquema* de construcción,⁸⁶ que está ya contenido en el propio concepto, y consiste en una regla (monograma) según la cual hay que buscar empíricamente cierta unidad sintética de aquello que, propiamente, nunca consigue una congruencia perfecta con su representación intuitiva.⁸⁷

a.3) *El conocimiento matemático no es ficción de realidad.* Queda por último recordar, como hemos anunciado, que, al igual que ocurría con Zubiri, Kant entiende que esta construcción no dejaría de ser una construcción de realidad, es decir, una ficción (y, con ello, toda la matemática), si el momento de experiencia posible en el que se articula la construcción matemática no fuera el mismo que el que se halla presente en el conocimiento de experiencia en general:

Así pues, aun siendo posibles *a priori*, todos los conceptos, y con ellos todos los principios, se refieren a intuiciones empíricas, es decir, a datos de una experiencia posible. De no ser así, carecen de toda validez objetiva y se reducen a un juego de la imaginación o del entendimiento con sus respectivas representaciones. Por ejemplo, tomemos simplemente los conceptos de las matemáticas comenzando por sus intuiciones puras: el espacio tiene tres dimensiones, entre dos puntos sólo puede haber una recta, etc. Aunque todos estos principios y la representación del objeto del que esa ciencia se ocupa se producen enteramente *a priori* en el psiquismo, nada significarían si no pudiéramos mostrar su significación en los fenómenos (objetos empíricos). El concepto aislado tiene

que ser, pues, *convertido en sensible* [einen Begriff *sinnlich zu machen*], es decir, ha de serle presentado en la intuición el objeto correspondiente, ya que, de faltar este requisito, el concepto quedaría privado de *sentido* (según se dice), esto es, privado de significación. Las matemáticas cumplen este requisito construyendo la figura, la cual constituye para los sentidos un fenómeno presente (a pesar de ser producido *a priori*). [...] El concepto es producido siempre *a priori*, igual que los principios sintéticos o fórmulas derivadas de esos conceptos. Pero su uso, al igual que su referencia a supuestos objetos, no puede buscarse, en definitiva, sino en la experiencia. La posibilidad de ésta contiene ya *a priori* esos conceptos (por lo que a su forma se refiere).⁸⁸ [Subrayados de Kant.]

b) *Unificación del espacio perceptivo y del espacio geométrico*

Hemos afirmado que Kant considera que las matemáticas no son una pura fantasmagoría ni un mero juego con conceptos puramente analíticos, y para probar esto nos muestra cómo la geometría concuerda con las condiciones formales de dicha experiencia, según hemos expuesto hasta el momento. Pero parece que esta concordancia entre la geometría y la experiencia en general no sería posible si, además, el espacio de la geometría no fuera el mismo que el espacio como forma *a priori* de esa misma experiencia:

Así, pues, aunque conocemos *a priori* en los juicios sintéticos muchas cosas acerca del espacio en general o de las figuras que en él diseña la imaginación productiva (de modo que, realmente, no nos hace falta en este sentido ninguna experiencia), si no tuviésemos que considerar el espacio como condición de los fenómenos que constituyen la materia de la experiencia externa, tal conocimiento sólo equivaldría a entretenernos con un mero

fantasma [*Hirngespinst*]. En consecuencia, dichos juicios sintéticos *a priori* se refieren, aunque sólo mediadamente, a la experiencia posible, o más bien, a la misma posibilidad de la experiencia, y la validez objetiva de su síntesis se basa únicamente en tal referencia.⁸⁹

Kant no parece hablar, por tanto, como se sabe, de que la geometría construya su propio espacio, y de hecho nos repite una y otra vez que el espacio es algo *dado*, está presente *de suyo, como tal (als solche)*,⁹⁰ a pesar de las posibles contradicciones que puedan surgir en geometría:

Hay que eliminar los pretextos según los cuales los objetos de los sentidos no pueden conformarse a las reglas de construcción en el espacio (por ejemplo, la de la infinita divisibilidad de las líneas y los ángulos). En efecto, con ello se niega validez objetiva al espacio y, por ello mismo, a toda la matemática, con lo cual dejamos de saber por qué y hasta qué punto es aplicable esa ciencia a los fenómenos. La síntesis de espacios y tiempos, en cuanto formas de toda intuición, es, a la vez, la que hace posible aprehender los fenómenos, es decir, la que permite toda experiencia externa e igualmente, por tanto, todo conocimiento de los objetos de esa experiencia. Lo que la matemática demuestra, en su uso puro, respecto de aquella síntesis es también necesariamente válido respecto de dicha experiencia externa.⁹¹

A pesar de que se trata del mismo espacio, sin embargo, parece como si para la actividad geométrica hiciera falta una objetivación especial o reobjetivación. Es decir, parece como si tuviera que reobjetivarse el espacio como forma de la sensibilidad (como condición de toda experiencia externa) para obtener, entonces, el espacio como objeto de la geometría, pues Kant insiste a veces en que el espacio como tal no puede ser intuitivo. No se trata, en mi opinión, de una creación de un espacio intuitivo

distinto al espacio sobre el que se ejerce la actividad sintética del entendimiento pues, en tal caso, como hemos visto, la geometría no se podría aplicar a los fenómenos (a los objetos de la experiencia). Las objetivaciones de la geometría se apoyan sobre el espacio como forma de la intuición, numéricamente el mismo (no hay dos espacios). Pero el espacio como intuición no es, a su vez, objeto de una percepción, por lo que la mente, atendiendo a la percepción como tal, por una suerte de precisión mental o abstracción, obtiene la intuición pura de espacio que en ella está presente y sobre la cual el matemático construye sus objetos:

La forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad es una condición necesaria de todas las relaciones en las que intuimos objetos como exteriores a nosotros y, si se abstrae [*abstrahiert*] de tales objetos, tenemos una intuición pura que lleva el nombre de espacio.⁹²

También,

La mera forma de la intuición, sin sustancia, no es en sí misma un objeto, sino la mera condición formal de éste (en cuanto fenómeno). Tal ocurre con el espacio y el tiempo puros, que, si bien constituyen algo en cuanto formas de la intuición, no son, en sí mismos, objetos intuitivos (*ens imaginarium*).⁹³

Y finalmente,

El espacio, representado como *objeto* (tal como lo requiere efectivamente la geometría) contiene algo más que la mera forma de la intuición: es una *fusión (Zusammenfassung)*, en una representación *intuida*, de la variedad dada según la forma de la sensibilidad.⁹⁴

* * *

Llega el momento de resumir lo que hemos expuesto acerca de Kant desde el

comienzo. De acuerdo con mi interpretación, el espacio, en sí mismo considerado, podría describirse como el puro *fuera-de y junto-a*. Kant admite su aprioridad, no necesariamente porque se vea forzado a justificar el *factum* de los juicios sintéticos *a priori* de la geometría, ni tampoco porque considere el espacio, en sí, una condición necesaria exigida por la extensividad de mis receptores y las cosas mismas. En mi opinión, los dos primeros argumentos de la Estética muestran que ese espacio constituye la condición misma de la posibilidad de que las cosas se me muestren en la experiencia externa en cuanto tal.

Por lo que se refiere a la geometría, Kant entiende que no se trata de pura fantasmagoría ni de un juego con conceptos meramente analíticos, sino de un conocimiento que posee realidad objetiva, se articula sobre la misma experiencia, y sus resultados son perfectamente aplicables a dicha experiencia. Para explicar la posibilidad de la geometría así entendida, Kant se ve obligado, entre otras cosas, a demostrar que la actividad geométrica concuerda con las condiciones formales de toda experiencia posible. Tal cosa es posible si se admite, al menos, lo siguiente: a) que la geometría consiste en un conocimiento que opera por construcción según conceptos que previamente se han definido; b) que consiste en una actividad sintética; c) que se articula sobre un espacio que, a su vez, no está previamente definido, sino que está dado de suyo; d) que dicho espacio, sin embargo, no es empírico, sino universal y necesario (y, por tanto, *a priori*, en terminología de Kant); e) que se trata del mismo espacio que sirve de base a toda experiencia, sea empírica o meramente posible.

* * *

3. Comparación entre Zubiri y Kant, y recapitulación

A lo largo de estas páginas he ido subrayando, en parte, los principales acuerdos y divergencias que cabe encontrar entre la concepción de Kant y la de Zubiri en torno

al tema que nos ocupa. Nuestra exposición ha mostrado, en definitiva, una determinada teoría del espacio, una filosofía de la matemática, una filosofía de la inteligencia y, en última instancia, una metafísica. Vamos a resumir las conclusiones a las que hemos llegado y a añadir otras nuevas a la luz de este marco teórico general en el que se ubican ambos autores.

a) Por lo que se refiere a la *teoría del espacio*, el núcleo fundamental de la tesis de Zubiri reside en la distinción entre espacio y espaciosidad, una diferencia que Kant parece vislumbrar en algunos casos, en mi opinión, pero que se desvanece pronto, sobre todo cuando le otorga a dicho espacio una estructura concreta (en su caso, euclídea).

b) Por lo que se refiere a la *filosofía de la matemática*, tanto Zubiri como Kant se muestran especialmente interesados en este campo. Un interés no sólo teórico en el caso de Zubiri si, como cree haber demostrado Guillerma Díaz Muñoz, su filosofía de la inteligencia se forja, en parte, ante la necesidad de fundamentar las matemáticas que han surgido después de Kant e interpretar sus resultados.⁹⁵ Independientemente del alcance de esta tesis, lo cierto es que Zubiri elabora una teoría del espacio y de la construcción matemática que le permite dar cuenta de las nuevas geometrías y superar las limitaciones de las diversas teorías de índole formalista o intuicionista (al menos, eso es lo que piensa el propio Zubiri). Nuestro autor se situaría, en este sentido, en la línea del constructivismo cuya paternidad suele atribuirse a Kant, aunque en su discusión del tema los autores que tiene directamente en mente son los contemporáneos Gödel y Brouwer.⁹⁶

¿Cuáles serían las diferencias fundamentales entre el constructivismo kantiano y el zubiriano? Si nos ceñimos exclusivamente al tema de la construcción matemática en geometría, y habida cuenta de los escasos textos de Zubiri, me resulta difícil encontrar demasiadas diferencias. Las discrepancias que subraya son, fundamentalmente, las siguientes: la diferente

conceptualización que mantienen estos autores entre lo que hay que entender por sentir e inteligir y la unión de ambas actividades (Kant se vería obligado, a diferencia de Zubiri, a recurrir a un intermediario: el esquematismo); el hecho de que Zubiri no se apoye en el contenido de lo intuitivo, sino en la formalidad de realidad; la crítica que hace Zubiri del juicio en Kant; y, por último, la imposibilidad de Kant de dar cuenta de las geometrías no euclídeas, la matemática transfinita de Cantor y la historicidad del conocimiento matemático.⁹⁷ De todas estas diferencias, algunas están señaladas expresamente por Zubiri, pero otras no, sino que son consecuencias que se puede extraer de la filosofía de Kant (en concreto, la afirmación de que su filosofía no podría dar cuenta de las nuevas teorías matemáticas).⁹⁸ Las que sí están señaladas expresamente por Zubiri se dirigen contra diversos aspectos teóricos de la doctrina kantiana, pero no inmediatamente contra el modo como entiende Kant la construcción. De hecho, cuando Zubiri expone su propia concepción de lo que haya que entender por construcción, no cita en ningún momento a Kant, al menos que recuerde (en todo caso, lo haría remotamente a través de Gödel y Brouwer), y en *Cinco lecciones de filosofía* afirma expresamente que para Kant la matemática opera por construcción según conceptos, matiz éste último (el *según*) que adquiere una importancia capital en Zubiri.⁹⁹ La pregunta, por tanto, queda abierta: ¿cuál sería la diferencia fundamental entre la manera como entiende Zubiri la construcción y el modo como la interpreta Kant? Según puede desprenderse de lo que he afirmado en el artículo, y que Díaz Muñoz muy bien señala también, esa diferencia reside, precisamente, en los conceptos teóricos involucrados en la explicación del *mecanismo de la construcción*: sensibilidad, inteligencia, naturaleza del objeto matemático construido y el ámbito de realidad en el que nos movemos. Los vamos a recordar en el siguiente apartado.

c) Zubiri como Kant va más allá del campo concreto de los problemas que

plantean las matemáticas y se ve obligado a elaborar, o recurrir a, una *teoría del conocimiento humano* y, en definitiva, una *metafísica* que tratan de dar cuenta del *factum* de las matemáticas y de la ciencia en general. Si lo hacen impelidos por éstas o no, y en qué medida se ven influidos por ellas, es algo que no corresponde tratarlo aquí. Lo que sí parece claro, por lo que concierne a nuestro tema, es que, de acuerdo con Zubiri, una consideración atenta a la construcción con la que se opera en matemáticas ayudaría a comprender correctamente la diferencia entre una filosofía de la *inteligencia sentiente* y otra de la *inteligencia sensible* (que, según es sabido, es como denomina Zubiri a una teoría como la kantiana, por ejemplo):

No se trata de que un espacio geométrico o un número irracional sean sentidos como se siente un color; esos objetos evidentemente no son *sensibles*. Se trata de que el modo de intelección de un número irracional o de un espacio geométrico es *sentiente*. Y lo es: 1°. porque se inteligen postuladamente en un campo de realidad, esto es en la formalidad dada en impresión de realidad, y 2°. porque su construcción misma no es mera concepción sino realización, es decir algo llevado a cabo sentientemente. Sin sentir lo matemático, no se puede construir la matemática. Aquí se toca con el dedo toda la diferencia entre inteligencia sensible e inteligencia sentiente [...]. La inteligencia sensible entiende apoyada en los sentidos; la inteligencia sentiente entiende sentientemente todo, tanto lo sensible como lo no sensible. El objeto matemático es real con un contenido libremente construido en la realidad física dada en impresión, y esta su construcción es la postulación.¹⁰⁰

De acuerdo con esta afirmación, y según ya hemos tenido ocasión de señalar, en todo conocimiento es preciso distinguir, ante todo, entre el contenido dado y la

formalidad de realidad, el *de suyo*. Los conceptos matemáticos no están dados en el primer momento de la aprehensión sentiente, la aprehensión primordial de realidad, sino en el momento campal. Como todo concepto, surgen a partir del movimiento de retracción liberadora en el que la mente crea, libremente, el contenido mismo, su *qué*. Dicha creación liberadora postula las notas y la propia existencia de dicho contenido, pero conserva de la aprehensión primordial (por ejemplo, de la percepción) una referencia libre, pero referencia al fin y al cabo, a dicho contenido del que ha surgido, y a su vez, conserva el mismo momento de formalidad, del *de suyo*. Por ejemplo, postula que el espacio perceptivo (dado en aprehensión primordial, en ostensión) *se resuelve* en espacio geométrico euclidiano (momento conceptivo), un *resolverse* que sería, precisamente, la *realización* (el hacer realidad) como tal en que consiste, en definitiva, la construcción.

De acuerdo con Kant, en mi interpretación (y entiendo que ésta sería, igualmente, la interpretación que de él ofrece Zubiri), la construcción matemática conserva, también, el momento de *realidad objetiva* (en sentido kantiano), no porque se trate de existencia real (pues ésta también se postula), sino por dos motivos fundamentales. En primer lugar, porque conserva el mismo *contenido* dado de suyo que opera en el conocimiento en general: el espacio (y tiempo) puro *a priori*, cuya estructura es geométrica (por tanto, esta es-

tructura no está, a su vez, postulada, sino que el espacio fenoménico se resuelve, de suyo, en una estructura geométrica concreta). En segundo lugar, porque, aunque los conceptos sean definidos libremente *a priori* (cosa que no ocurre con las categorías del entendimiento o con los conceptos empíricos de la experiencia), se trata de la misma actividad sintética del entendimiento en general: «La síntesis de espacios y tiempos, en cuanto formas de toda intuición, es, a la vez, la que hace posible aprehender los fenómenos, es decir, la que permite toda experiencia externa e igualmente, por tanto, todo conocimiento de los objetos de esa experiencia.¹⁰¹»

De esta forma, podemos concluir:

1. El mismo principio común, la espacialidad, garantiza la unidad entre el ámbito físico, perceptivo y geométrico, de acuerdo con Zubiri; en Kant, en cambio, esta unidad estaría garantizada por tratarse del mismo espacio concreto, ya estructurado, y porque, en definitiva, todo el ámbito físico se resuelve en fenómeno.

2. La formalidad de realidad, en Zubiri, no es una formalidad objetual, no es el concepto el que ilumina la intuición, sino que la intuición (impresión) es ya aprehensión de realidad, y desde sí misma exige el despliegue lógico y racional de la inteligencia.

3. La unidad entre sentir e inteligir no es fruto de una actividad sintética, sino una unidad formalmente estructural.¹⁰²

NOTAS

¹ Guillerma Díaz Muñoz, *Zubiri y la matemática: un nuevo constructivismo*, Tesis Doctoral dirigida por Antonio Ferraz Fayos, Universidad Autónoma de Madrid, 1995. Texto obtenido de la página de la red: www.zubiri.org. [Note: see also the paper by Guillerma Díaz in this issue of the *Review*.—ed.]

² Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones/

Alianza Editorial, 1980, p. 100-102 [en adelante, IS].

³ Cfr. Leonardo Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. I, Eunsa, Pamplona, 1984, p. 303-314.

⁴ Xavier Zubiri, *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid: Fundación Xavier Zubiri/Alianza Editorial, 1996, p. 192ss [en adelante, ETM].

⁵ ETM, p. 192-193.

- ⁶ Cfr. ETM, p. 194.
- ⁷ Cfr. ETM, p. 139-143.
- ⁸ ETM, p. 192-193.
- ⁹ ETM, p. 192ss.
- ¹⁰ ETM, p. 196.
- ¹¹ ETM, p. 193-194.
- ¹² ETM, p. 193-194.
- ¹³ ETM, p. 193.
- ¹⁴ IS, p. 37.
- ¹⁵ IS, p. 37; cfr. también p. 201.
- ¹⁶ IS, p. 44.
- ¹⁷ IS, p. 44.
- ¹⁸ ETM, p. 335 *passim*.
- ¹⁹ En algunas ocasiones, Zubiri rechaza que la ostensión sea intuición y, en concreto, en el mismo ETM (193-194: un texto que ya hemos citado). Ahora bien, la palabra *intuición* es uno de los tantos términos vitandos, según Zubiri, debido a la pesada carga que una larga tradición ha puesto sobre sus espaldas; no es, por tanto, un vocablo que Zubiri haya incorporado a su vocabulario filosófico, pero esto no excluye que se vea forzado a recurrir a él de vez en cuando, sobre todo para comparar algún tema en particular de su pensamiento con el de otros autores que emplean el término. Esto hace, en mi opinión, que *intuición* no posea, en Zubiri, un significado unívoco, sino que, antes bien, adquiera diversos matices según el contexto. Si, en este caso, hablo de la dimensión intuitiva de la ostensión, no es sólo por facilitar la comparación con Kant, sino también porque entiendo que estaría acorde con el significado que le otorga Zubiri a dicho vocablo en otros contextos, como en el de la trilogía sobre la inteligencia. En efecto, aquí define la intuición como la visión de algo dado inmediatamente, directamente y unitariamente (IL, 140), y no tiene inconveniente en llamar intuición a la aprehensión primordial de realidad siempre y cuando se adopten ciertas reservas: «Ahora bien, lo formal de lo que se ha llamado intuición no es el darse cuenta, sino el que la cosa esté presente a la intelección: no es “presencia” de la cosa sino su “estar” presente. Por eso el acto no es un acto de darse cuenta sino un acto de aprehensión de lo real. Es lo que a lo largo de toda esta obra vengo llamando aprehensión primordial de realidad.» (IL, 241-242. Cfr. *passim*.)
- ²⁰ ETM, p. 193-194.
- ²¹ Cfr. ETM, p. 222.
- ²² ETM, p. 67 *passim*.
- ²³ Cfr. ETM, p. 63.
- ²⁴ ETM, p. 74.
- ²⁵ Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones/ Alianza Editorial, 1983, p. 130-131 [en adelante, IR].
- ²⁶ Para el tema de la construcción y la realidad en matemáticas, véase, especialmente, IL, 133-146 (apéndice: “La realidad de lo matemático”) y ETM, 62-75. Véase también: IL, 89-107, 127-132, 325-329; IR, 130-132, 208, 251-254; SH, 644-657.
- ²⁷ Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones/ Alianza Editorial, 1982, p. 94 [en adelante, IL].
- ²⁸ IL, p. 97.
- ²⁹ IL, p. 100.
- ³⁰ IL, p. 99.
- ³¹ IL, p. 100.
- ³² IL, p. 101.
- ³³ IL, p. 131, 104.
- ³⁴ «Tratándose de realidades matemáticas, estas realidades son algo “puesto” por un doble acto: una “definición” de *lo que* es esa realidad, y un “postulado” de su *realidad*.» (IL, 325).
- ³⁵ Cfr. ETM, p.63-64; IL, p. 131, 138, 327.
- ³⁶ IL, p. 136-137.
- ³⁷ IL, p. 142.
- ³⁸ IL, p. 141.
- ³⁹ IL, p. 136.
- ⁴⁰ IL, p. 51.
- ⁴¹ P.e., B 202, A 172/ B214 de Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Edición de Wilhelm Weischedel, *Immanuel Kant. Werkausgabe*, vols. III y IV. Francfort del Meno: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1974. Para la traducción castellana, he seguido, fundamentalmente, la versión de Pedro Ribas, aunque me he tomado

- las licencias que he creído oportunas.
- ⁴² B 207-208.
- ⁴³ B 161; A 291/B 347; A 431/B 459.
- ⁴⁴ B 202.
- ⁴⁵ A 442/B 470.
- ⁴⁶ A 42/B 58.
- ⁴⁷ A 438/B 466.
- ⁴⁸ Seguimos, en esto, las sugerencias del propio Heidegger. Cfr. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Francfort del Meno, 1987, por ej. p. 133.
- ⁴⁹ A 47/B 64.
- ⁵⁰ «[Quienes] consideran espacio y tiempo como relaciones entre fenómenos (coexistentes o sucesivos), como relaciones abstraídas de la experiencia, si bien confusamente representadas en tal separación, tienen que negar la validez, o al menos la certeza apodíctica, a las doctrinas matemáticas *a priori* respecto de las cosas reales (por ejemplo, en el espacio). En efecto, la certeza apodíctica no se da *a posteriori* y los conceptos *a priori* de espacio y tiempo constituyen, según esa opinión, simples productos de la imaginación, productos cuya fuente ha de buscarse efectivamente en la experiencia; a partir de las relaciones abstraídas de esta última, la imaginación ha elaborado algo que, si bien contiene lo universal de esas relaciones, no puede existir sin las restricciones que la naturaleza ha ligado a ellas.[...] [Los que sostienen esta doctrina] no pueden dar razón de la posibilidad de conocimientos matemáticos *a priori* (ya que carecen de una intuición *a priori* verdadera y objetivamente válida), ni hacer concordar de forma necesaria las proposiciones empíricas y las afirmaciones matemáticas.» (A 40-41 /B 57-58. Cfr. también más adelante, A 48-49 /B 65. Cfr. *IR*, 172-173.)
- ⁵¹ J. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*, vol. III: *La Crítica de Kant*, Gredos, Madrid, 1957-1959, p. 148.
- ⁵² Incluso podemos ir más allá de lo que nos dice Maréchal y afirmar, por nuestra parte, que, de ser así, y dado que existen diversos órganos de los llamados sentidos “externos”, deberían existir, por la misma razón, diversas condiciones espaciales impuestas *a priori* a los datos sentidos y, por tanto, deberíamos afirmar una pluralidad de espacios perceptivos: espacio visual, olfativo, táctil, etc. En tal caso, la diferencia entre la sensación visual y la sensación olfativa, por ejemplo, no vendría dada, exclusivamente, por la cualidad sentida, sino también por el espacio sentido. Esta concepción permitiría una nueva crítica a Kant, quien no parece hablarnos de una diversidad de espacios perceptivos, sino de un único espacio que, por lo demás, no está dado en la sensación pues, para él, ésta se reduce a grado o, como también afirma, a magnitud intensiva, pero nunca a magnitud extensiva. (Cfr. las “Anticipaciones de la percepción”, B 208-209/ A 166 y ss.) De todos modos, como muestro en el cuerpo del artículo, esta objeción, en mi opinión, no afecta a la tesis de Kant.
- ⁵³ Y concluye diciendo: «La intención de esta observación es simplemente la de evitar que se le ocurra a quien defiende la idealidad del espacio el explicarla mediante ejemplos tan insuficientes.» (A 28 /B 45)
- ⁵⁴ B 44.
- ⁵⁵ Confróntese, por ejemplo, el texto añadido de B con el que comienza las Analogías de la experiencia (B 218-219), o la Segunda Analogía, A 189/B 232 y ss., especialmente A 194-195/B 239-240. En mi opinión, es en este sentido de necesidad, o al menos en la misma línea, en el que se expresa Zubiri cuando habla de la evidencia como momento exigencial: «La evidencia es siempre necesitante. Por muy fáctico que sea el que este libro se encuentre sobre esta mesa, es absolutamente necesario inteligir que está en esta mesa, tan necesario como el inteligir que dos más dos son cuatro. [...] No se trata de la necesidad con que un predicado lleva a un sujeto, o de la necesidad con que un sujeto lleva a un predicado, sino que se trata de la necesidad con que una cosa real concreta (necesaria o contingente) actualizada medialmente en mi intelección, determina mi afirmación de ella.» (*IL*, 230-231) «[...] la verdad tiene una evidencia siempre necesaria. Puede que este papel sea blanco sólo de hecho, y que pudiera no serlo. Pero supuesto que yo tenga en mi aprehensión este papel blanco, tan evidente y necesario es inteligir que este papel es blanco, como inteligir que

- todo efecto tiene una causa [...]» (IL, 313-314).
- ⁵⁶ Por este motivo, nos recuerda el propio Kant al final de la Estética lo siguiente: «En el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que le asignamos [por el contexto, se refiere también a las cualidades sensibles], son siempre considerados como algo realmente [*wirklich*] dado.» (B 69) De lo contrario, se trataría de una mera apariencia, lo cual no es el caso: «Los predicados del fenómeno pueden atribuirse al mismo objeto en relación con nuestro sentido, por ejemplo, el color rojo o el olor pueden asignarse a la rosa. Pero la apariencia jamás puede ser atribuida, en cuanto predicado, al objeto, [...]» (B 69-70, nota.)
- ⁵⁷ A 253/B 309.
- ⁵⁸ A 24/B 39.
- ⁵⁹ A 27/B 43; cfr. también A 49/B 66. Cfr. también, especialmente, la versión de A del cuarto paralogismo de la idealidad, y las consideraciones finales a los paralogismos, (A 366-405).
- ⁶⁰ Cfr. A 374.
- ⁶¹ Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1988 (1ª ed., 1963), p. 88 [en adelante, CLF].
- ⁶² Cfr. ETM, p. 192-193.
- ⁶³ Según la Primera Edición, A 366-405).
- ⁶⁴ ETM, p. 193-194.
- ⁶⁵ A 385.
- ⁶⁶ «Así, pues, si, tal como, evidentemente, nos obliga la presente crítica, cumplimos la regla anteriormente establecida de no llevar nuestras preguntas más allá del terreno en el que la experiencia posible pueda suministrarnos su objeto, ni siquiera se nos ocurrirá buscar información sobre lo que los objetos de los sentidos externos puedan ser en sí mismos, esto es, prescindiendo de toda relación con los sentidos.» (A 380)
- ⁶⁷ A 393.
- ⁶⁸ A 387.
- ⁶⁹ A 370.
- ⁷⁰ A 375-376.
- ⁷¹ A 77/B 103.
- ⁷² A 155-156 /B 194-195; A 239/B 298.
- ⁷³ A 725/B 753.
- ⁷⁴ A 146/B 185-186.
- ⁷⁵ A 727/B 755 y *passim*.
- ⁷⁶ A 718/B 746.
- ⁷⁷ A 719/B 747.
- ⁷⁸ A 729-730/B 757-758.
- ⁷⁹ A 719/B 747.
- ⁸⁰ «Pero puedo ir desde el concepto a la intuición, pura o empírica, correspondiente a él para examinarlo en concreto desde ella y para conocer *a priori* o *a posteriori* lo que conviene al objeto del mismo. Lo primero es el conocimiento racional y matemático mediante la construcción del concepto; lo segundo es el conocimiento meramente empírico (mecánico) que es incapaz de suministrar proposiciones necesarias y apodícticas.» (A 721/B 749)
- ⁸¹ A 713/B 742.
- ⁸² A 723/B 751.
- ⁸³ El propio Zubiri, por lo demás, utiliza también esta expresión al explicar a Kant en *Cinco lecciones de filosofía*: «[Según Kant] la matemática monta sus razonamientos no con simples conceptos, sino construyendo figuras y números según [*sic*] sus conceptos.» (CLF, 73) «La matemática [según Kant] obtiene sus verdades construyendo los objetos, pero ésta es una construcción no cualquiera, sino una construcción llevada a cabo según [*sic*] conceptos previos, por tanto, una construcción *a priori*.» (CLF, 76).
- ⁸⁴ A 721/B 749.
- ⁸⁵ A 713-714/B 741/742.
- ⁸⁶ A 714/B 742; A 718/B 746.
- ⁸⁷ A 141-142/B 180-181. Creo que no estaría de más, como resumen de estas últimas ideas, recordar un conocido texto de Kant que ya hemos citado en parte: «El conocimiento matemático es un conocimiento obtenido por *construcción* de conceptos [*Konstruktion der Begriffe*]. Construir un concepto significa presentar a priori la intuición que le corresponde. Para construir un concepto hace falta, pues, una intuición *no empírica* que, consiguientemente, es, en cuanto intuición, un objeto *singular*, a pesar de lo cual, en cuanto construcción de un concepto

(representación universal), tiene que expresar en su representación una validez universal en relación con todas las posibles construcciones pertenecientes al mismo concepto. Así, construyo un triángulo cuando represento el objeto correspondiente a este concepto, bien por medio de la simple imaginación, en la intuición pura, bien de acuerdo con ella también sobre el papel, en la intuición empírica, pero en ambos casos completamente *a priori*, sin tomar el modelo de ninguna experiencia. A pesar de que la figura singular trazada es empírica, sirve para expresar el concepto, no obstante la universalidad de éste, puesto que en esa intuición empírica siempre se atiende al simple acto de construir el concepto, en el cual hay muchas determinaciones (por ejemplo, la magnitud de los lados y de los ángulos) que son completamente indiferentes; se prescinde, por tanto, de estas diferencias que no modifican el concepto de triángulo.» (A 713-714/B 741/742)

⁸⁸ A 239-241 /B 298-299.

⁸⁹ A 157/B 196.

⁹⁰ B 70, nota.

⁹¹ A 165-166 /B 206-207.

⁹² A 27/B 43.

⁹³ A 291/B 347.

⁹⁴ B 161, nota.

⁹⁵ Cfr. Díaz Muñoz, *op. cit.*

⁹⁶ Cfr. IL, p. 133-146.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 134-157.

⁹⁸ Díaz Muñoz, *op. cit.*

⁹⁹ No han de entenderse estas observaciones como limitaciones de este excelente trabajo de Díaz Muñoz, un estudio que constituye una referencia necesaria en la bibliografía zubiriana, de ahí que me vea obligado a citar lo yo también; solamente deseo destacar que, dados los escasos textos de Zubiri, y de acuerdo con mi propia interpretación, no me atrevería a extraer muchas de las consecuencias que extrae la autora.

¹⁰⁰IL, p. 145.

¹⁰¹A 165-166 /B 206-207.

¹⁰²IS, p. 81.

Call for papers...

The *Xavier Zubiri Review* is soliciting papers for its third edition, which will be published late in 2000. Papers dealing with any aspect of Zubiri's philosophy or biography will be considered, but of especial interest are those which address the challenges in this issue's editorial. 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 15 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: editor@zubiri.org