

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

a publication of
The Xavier Zubiri Foundation of North America

Volume 3

2000/2001

*This issue is dedicated to the memory of Pedro Lain Entralgo, 1908-2001,
friend and collaborator of Xavier Zubiri*

Philosophy in the Wake of the September 21st Terrorist Attacks
Editorial

Don Pedro Lain Entralgo: In Memoriam
Nelson Orringer

Aproximación del realismo matemático de Gödel al *realismo constructivo* de
Zubiri
Guillerma Díaz Muñoz

El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri
Ricardo Espinosa

Antonio Consajero: Documento vivo de la realidad humana
Fernando Tejada

La visión filosófica de la conducta humana,
desde la perspectiva de la Filosofía de Xavier Zubiri
Manual Mazón

Realidad, Esencia, y Estructura Dinámica en Xavier Zubiri
Manuel Calleja Salado

The Development of Mathematical Thought as Confirmation of Zubiri's Noology
Thomas B. Fowler

La unidad radical de Inteligencia, Sentimiento y Voluntad en Xavier Zubiri
Óscar Barroso Fernández

Editorial Review Board

| | |
|----------------------------|---|
| Thomas Fowler | <i>President, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, DC, USA</i> |
| Nelson Orringer | <i>Professor of Spanish Literature, University of Connecticut, Storrs, CT, USA</i> |
| Xavier Sotil Baylos | <i>Rector, Seminario "Redemptoris Mater", Brasilia, Brazil</i> |
| Robert Young | <i>Professor of English Literature, North Carolina State University, Raleigh, NC, USA</i> |
| Gary Gurtler, S.J. | <i>Professor of Philosophy, Boston College, Boston, MA, USA</i> |

Special thanks to **Mr. James Long**, of Glen Ellyn, IL, for his support and his generous contributions to the Foundation, which have made this edition of the *Review* possible.

Subscription Information

The *Xavier Zubiri Review* is published annually as a service to the worldwide community of scholars interested in the philosophy of Xavier Zubiri. It is primarily an electronic journal, and all volumes are available for download in Adobe PDF format from the Foundation's website, www.zubiri.org/general/xzreview/xzreview.html. A limited number of printed copies is available for the most recent volume. These copies are distributed free of charge to qualifying organizations. Others may purchase copies for \$US 20, postpaid. For further information, please contact the Editor by e-mail, editor@zubiri.org.

Information for Contributors

The *Xavier Zubiri Review* is always seeking quality manuscripts on Zubiri's philosophy for publication. Please see the "Call for Papers" on page 149 of this issue for further information regarding manuscript submission.

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

Volume 3

2000/2001

*This issue is dedicated to the memory of Pedro Lain Entralgo, 1908-2001,
collaborator and friend of Xavier Zubiri*

| | |
|---|-----|
| Philosophy in the Wake of the September 21 st Terrorist Attacks <i>Editorial</i> | 3 |
| Don Pedro Lain Entralgo: In Memoriam <i>Nelson Orringer</i> | 5 |
| Aproximación del realismo matemático de Gödel al <i>realismo constructivo</i> de Zubiri <i>Guillermo Díaz Muñoz</i> | 7 |
| El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri <i>Ricardo Espinosa Lolas</i> | 29 |
| Antonio Consajero: Documento vivo de la realidad humana <i>Fernando Tejada</i> | 59 |
| La visión filosófica de la conducta humana, desde la perspectiva de la Filosofía de Xavier Zubiri <i>Manuel Mazón</i> | 87 |
| Realidad, esencia, y estructura dinámica en Xavier Zubiri <i>Manuel Calleja Salado</i> | 101 |
| The Development of Mathematical Thought as Confirmation of Zubiri's Noology <i>Thomas B. Fowler</i> | 121 |
| La unidad radical de Inteligencia, Sentimiento y Voluntad en Xavier Zubiri <i>Óscar Barroso Fernández</i> | 133 |
| Call for papers | 149 |



Entire contents © 2001 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 editorial correspondence concerning the *Review* to the editor at editor@zubiri.org, and all other e-mail correspondence to the president, Dr. Thomas Fowler, at tfowler@zubiri.org

Philosophy and the Terrorist Attacks of September 11, 2001

Editorial

We now live in a world that has changed dramatically as a result of the terrorist attacks of September 11, 2001. Or rather, that world was there all along, only our perception of it has changed, becoming less naïve, perhaps. The attacks represent many things—loss of security, heightened awareness of vulnerability, expression of anti-Western rage—just to name a few. The Xavier Zubiri Foundation of North America extends its condolences to the families and friends of those killed or injured in the September 11th attacks, and to other victims of terrorism in Spain and elsewhere. Terrorism is ultimately a twisted, egotistical and cowardly power game in which the innocent are merely pawns, to be sacrificed in an attack, or to act as shields behind which to hide. Can philosophy say or do anything about this matter?

It is unlikely that the terrorists who masterminded or carried out the World Trade Center and Pentagon attacks have ever spent much time studying philosophy. They probably are unacquainted even with the great Islamic philosophical tradition of Alfarabi (870-950), Avicenna (980-1037), Algazel (1058-1111), and Averroës (1126-1198), just to name the major figures. That tradition, in any case, largely died out by the 13th century. For certain, the terrorists have never read Zubiri. The attacks represent a throwback to the worst features of Islamic culture, dominated by a mentality of brutality, conquest, and enforced submission, rather than to its most enlightened characteristics, those of art, medicine, jurisprudence, and science. It is urgent for the Islamic world to return to the roots which gave rise to its greatest cultural achievements, rather than to its most destructive acts, especially since that is its only real hope of equaling or surpassing the West in power and influence; and philosophy was a significant part of those roots. The path preferred by the terrorists is well illustrated by the rule of the Taliban in Afghanistan; it eschews philosophy and associated enlightenment, and it leads in exactly the opposite direction, to rigidity, impoverishment, and failure.

Building a world order in which the ultimate causes of terrorism are eliminated will surely be difficult. But in this process, it is clear that philosophy has an important role, simply because it is the search for truth at the highest level—a search that is respected in all major religions. And as Zubiri has so clearly expressed, that search ultimately reaches reality. Indeed, our entire existence is submerged in reality, and our intelligence is sentient, directly perceiving that reality. Actualization of reality in our intelligence is truth; in our will, goodness; and in our feelings, beauty. This is the basis, ultimately, on which an intellectual framework must be erected capable of encompassing all other knowledge, and thus capable of enlightening all of humanity. Pursuit of truth must be a worldwide endeavor, respected by all. From it should flow many fruits, including equitable relations among peoples and nations. Only when this is done, will the impetus to such destructive and

ultimately self-destructive acts such as terrorism be blunted. Zubiri's thought, of course, is an ideal basis for this pursuit, as it recognizes that truth is not something complete and just waiting to be compiled and organized, but something which has ever-expanding horizons due to the constitutive openness of reality.

Of course, philosophy cannot single-handedly rebuild the world or create a new world order. But some philosophy ultimately underlies every civilization and every belief system. Bringing this to the surface will be an important first step toward achieving the stated goal. Perhaps the greatest challenge, for Zubiri scholars worldwide, is that of creating a viable political philosophy utilizing Zubiri's philosophical framework, without falling into the trap of making Zubiri an apologist for some particular "-ism". Zubiri himself did not see fit to do this—most likely, he felt that it could not be done until the philosophical framework itself was complete. But surely, building upon Zubiri's ethical and perhaps some of his theological writings, a very profound political philosophy can be erected, one with the power and majesty of his noology. Such a philosophy would have two aspects: 1. Analysis of the nature of human institutions such as governments. This would encompass their reality and its source, which is, of course, reality by postulation. 2. The nature of a just government and its institutions, as a function of truth, values, history of peoples, and related concerns. This would suggest not merely forms of government, but how governments must act to create the best society.

The Xavier Zubiri Foundation of North America therefore challenges Zubiri scholars worldwide to confront the task of developing a Zubirian political philosophy for the modern world. We hope that these very capable scholars will rise to the occasion and submit papers on this theme for the next issue of the *The Xavier Zubiri Review*, as a way of beginning this process.

Thomas B. Fowler

Pedro Laín Entralgo (1908-2001), In Memoriam

Nelson Orringer
University of Connecticut, Storrs, CT USA

On June 5, 2001 the great Aragonese thinker and historian Pedro Laín Entralgo passed away in his sleep in the ninety-third year of a fruitful life. He considered himself an intimate friend and student of Xavier Zubiri, only ten years his senior. The truth is that a fertile relationship of intellectual cross-pollinization early arose between the two and lasted until Zubiri's death in 1983.

Laín Entralgo was born on 15 February 1908 in Urrea de Gaén, Teruel, a part of Aragón. His father was a physician, and he attended the University of Zaragoza. He continued his studies in chemistry and medicine in Valencia and Madrid, and subsequently completed his formation in psychiatry in Vienna (1932). He returned to Spain and worked in public health in the Hydrographic Community of the Guadalquivir, and subsequently (1934) in the Provincial Psychiatric Institute of Valencia, where he settled with his new wife, Milagro Martínez. At the outbreak of the Spanish Civil War, he was in Santander, and transferred his household to Pamplona. He affiliated himself with the Falange party, and during the war collaborated on *Arriba España* and other publications. Beginning in 1938 he directed a publishing house which later became the *Editora Nacional*, and which published Zubiri's first book, *Naturaleza, Historia, Dios* in 1942. Laín's relationship with the Franco regime was not a smooth one, however, and he subsequently abandoned his political activities. He obtained the chair of the History of Medicine at the University of Madrid, which he held from 1942-1978, and he was Rector of that university from 1951-1956. He founded the *Instituto Arnau de Vilanova* of the History of Medicine in 1943, and was elected a member of the Royal National Academy of Medicine in 1946, of the Royal National Academy of History in 1956, and of the Royal Spanish Academy of Language in 1954, of which he was director between 1982 and 1987.

Laín defined himself intellectually as "historian of medicine, anthropologist, essayist and Sunday dramatist, university professor of course, a man who offers to uncertain youth lectures about what he knows or ought to know, and who at times has the good fortune of arousing in the soul of some of his listeners the will to accompany him along the paths of his particular academic discipline." He received the Montaigne Prize in 1976, and the National Theatre Prize for his critical reviews during the period 1970-1971. He also received the Aznar Journalism Prize in 1980. His books are too many to list here; among the best known are: *España como problema*, (1949), *Historia de la Medicina Moderna y Contemporánea* (1954), *Espera y la esperanza*, (1957), and *La relación medico-enfermo, historia y teoría*, (1964).

He expressed his sentiments about life in these terms: "Work has a fundamental value in life. Man realizes his life, changing the world in which he lives much or little. Imagination and work fashion history, and the fundamen-

tal task of man is to contribute with his own toward the enterprise of humanity which will come after.”¹

Láin assisted Zubiri in the crucial days after the Spanish Civil War. Zubiri was under pressure in the early 1940s from the Church for having been laicized and for having married Carmen Castro, the daughter of the liberal intellectual Americo Castro, and was forced to abandon university life in 1942. It was the encouragement and aid of Láin, then highly placed as a member of the Falange in the Franco regime, that enabled Zubiri to live off the private courses he was to give from the 1940s to the end of his life.

While it is difficult to determine what ideas Zubiri owed to Láin, because like other contemporary philosophers Zubiri seldom cites his sources, Láin frequently cites Zubiri in publications from the early 1940s until his own death. Zubiri’s influence spanned the four disciplines formally cultivated by Láin in more than fifty monographs and numerous articles: history of medicine, philosophical anthropology, medical anthropology, and history of Western (especially Spanish) culture. In the history of medicine, Zubiri gave to Láin the basic idea that Semitic people and Indo-Europeans alike believed the sickness was a punishment of the gods, but whereas the Semites considered sickness a moral affliction (personalistic medicine), the Greeks held it a natural catastrophe (naturalistic medicine). In philosophical anthropology, Láin learned from Zubiri the essential restlessness of the human being, oriented as an existential traveler toward the future. In medical anthropology, Láin defined his own approach to this discipline as scientific and metaphysical, where the metaphysics stemmed straight from Zubiri. Finally, in history of culture, Láin always sought historical modulations of the restlessness discovered by Zubiri in the essence of our species.

* * * * *

In view of his great accomplishments, the Xavier Zubiri Foundation of North America respectfully dedicates this issue of *The Xavier Zubiri Review* to the memory of Pedro Láin Entralgo, collaborator and friend of Xavier Zubiri.

¹ Historical notes on Láin Entralgo’s life taken from “Pedro Láin Entralgo”, www.aragob.es/pre/cido/lain.htm.

Aproximación del realismo matemático de Gödel al realismo constructivo de Zubiri

Guillerma Díaz Muñoz
Centro de Enseñanzas Integradas
Zaragoza, España

Introducción

Dado que tanto K. Gödel como X. Zubiri apoyan sus filosofías de la matemática en los resultados matemáticos del primero, sobre todo en su celeberrimo Teorema de incompletitud (1931),¹ cabe esperar alguna similitud entre sus posturas. En ambos casos nos hallamos ante la adopción de un nuevo tipo de *realismo matemático*.

Si bien es verdad que Gödel en algunos textos defiende el realismo platónico, en su conjunto apreciamos en él un denodado esfuerzo por abrir una nueva vía de intelección de la naturaleza de la Matemática. Sus intuiciones son enormemente sugestivas; aunque, como él afirma en su célebre conferencia de 1951, carezcan de total rigor “como consecuencia del estado poco desarrollado de la filosofía”.² Y a pesar de su gran esfuerzo por elaborar una Metafísica, confiesa no lograrlo satisfactoriamente. He aquí, pues, el primer reto para el filósofo: desarrollar una filosofía realista que permita exponer rigurosamente el realismo matemático que se infiere de la Matemática gödeliana. Pensamos que éste ha sido uno de los propósitos de la genuina filosofía realista zubiriana, expuesta en su madurez en la Trilogía sobre la intelección—cuya piedra de toque es el Teorema de incompletitud de Gödel. Según nuestro parecer, ésta permite dotar de rigor filosófico a las sugestivas ideas de Gödel.

El fin del presente artículo es mostrar el realismo *constructivo** matemático de

Zubiri como riguroso desarrollo del realismo matemático de Gödel; y a éste, por tanto, como realismo constructivo más que *platónico*.

1. Biografía intelectual comparada de Zubiri y Gödel

La simultaneidad de la biografía intelectual de Gödel y Zubiri quiere hacer plausible la *proximidad del realismo matemático de Gödel y el zubiriano*. Éste se ha gestado, en parte, como exigencia de las implicaciones filosóficas del Teorema de Gödel. El paralelismo entre nuestros autores mostrará cómo Gödel, uno de los matemáticos más grandes de la historia, tiene gran formación e interés por la filosofía; y cómo Zubiri, un genuino filósofo, tiene gran formación e interés por la matemática, especialmente por el Teorema de Incompletitud de Gödel. Vamos a ir esbozando cómo ambos tienen en común la defensa del *realismo matemático y filosófico* con apoyo científico en el *Teorema de incompletitud*. (Favor de examinar la Tabla 1 en la página siguiente).

un nuevo constructivismo. El argumento es el mismo que el de Zubiri para denominar la postura de Kant “transcendentalismo idealista” mejor que “idealismo transcendental”, porque, según él, el idealismo está inscrito en la transcendentalidad de lo real, y no al revés (cfr. SE, p. 379). Asimismo, es preferible denominar la filosofía matemática de Zubiri *realismo constructivo* porque la construcción matemática se inscribe en la realidad dada en impresión, y no al revés.

* ¿“Realismo constructivo” o “constructivismo real”? Preferimos la primera denominación, a pesar de haber utilizado la segunda en nuestra tesis doctoral *Zubiri y la matemática*.

| Tabla 1 | | |
|--|---|---|
| Biografía Intelectual de Gödel y Zubiri | | |
| | Gödel | Zubiri |
| 1898 | | Nace el 4 de diciembre en San Sebastián |
| 1906 | Nace el 28 de abril, en Brünn (Moravia) | |
| 1914 | | “Magia Parda”. En este artículo, en el que expone un juego matemático, Zubiri ya da muestra de su temprano interés por la Matemática. |
| 1920 | | Comienza en Lovaina los cursos para obtener la Licenciatura en Filosofía. Asimismo, asiste a los cursos de Física y Matemática con La Vallé-Poussin. |
| 1921 | Interés por la Matemática y la Filosofía. | <p>Tesina: <i>Le probleme de l'objectivité d'après Ed. Husserl: La logique pure</i>. Universidad de Lovaina. Tanto el autor elegido—filósofo y matemático— como el tema—la lógica y la objetividad del juicio—muestran un importante factor de su orientación intelectual.</p> <p>Tesis doctoral: <i>Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio</i> (publicada en 1923). En ella explícita dos convicciones, reveladoras de la gestación de su propia Filosofía en relación con la Matemática: el <i>interés filosófico de la matemática</i>; y, concretamente, la <i>dependencia de los tipos de Filosofía de las distintas interpretaciones de la Matemática</i> (p. 12).</p> |
| | | <p>Apoyado en los resultados de la Matemática de finales del s. XIX y primer cuarto de s. XX, sostiene un CONCEPTO OBJETIVISTA-IDEAL DE LA MATEMÁTICA (hasta 1931): Es creación nuestra; objeto ideal; evidencias apodícticas; método deducción lógica; verdad adecuada; opuesta a Ciencias empíricas.</p> <p>Esta interpretación de la Matemática le lleva a una Filosofía de la Objetividad. Es el inicio de la ETAPA FENOMENOLÓGICA o DE LA OBJETIVIDAD (hasta 1931): Las cosas, correlato objetivo e ideal de la conciencia. La esencia, anterior a la existencia, es ideal; constituida por notas no-contradictorias. Su conocimiento, absoluto</p> |

| | | |
|------|--|---|
| | | e infalible. |
| 1925 | Asistencia al curso 1925/26 de Filosofía de H. Gomperz | |
| 1926 | Es significativo señalar que en esta fecha adopta el REALISMO MATEMÁTICO y CONCEPTUAL, que será principio heurístico del descubrimiento de su Teorema de 1931. Participa en el Círculo de Moritz Schlick (posterior Círculo de Viena). Comparte su interés por los fundamentos de la matemática, pero no su empirismo estricto, anti-metafísica y concepción "sintáctica" de la matemática. | |
| 1928 | Asiste al curso 1928/29 sobre "los fundamentos filosóficos de la aritmética" de Carnap. Conoce la conferencia que da Hilbert en Bolonia, sobre el problema de la completud y consistencia de los sistemas matemáticos. | Asiste a cursos y conferencias de Husserl y Heidegger en Alemania. |
| 1929 | Renuncia a la ciudadanía checa y adquiere la austríaca. Tesis doctoral sobre la completitud de la lógica elemental. | El curso 1929-30 estudia en Berlín: Matemáticas, Física teórica, Ciencias Naturales, etc. Entabla amistad, con Planck, Schrödinger y Einstein. |
| 1930 | Prueba la suficiencia del cálculo lógico de primer orden. Del 5-7 de septiembre asistió al congreso de Königsberg sobre Epistemología de las Ciencias Exactas. En él participaron: Carnap, Heyting, J.v. Neumann y Waismann. Anunció sus resultados de incompletitud de la aritmética. Y manifestó sus dudas filosóficas sobre el programa formalista. | Cabe presumir que Zubiri, dado su interés por la Filosofía de la Matemática, asistiera a este congreso o se hiciera pronto con sus ponencias y comunicaciones. |
| 1931 | A principios de año se publica el célebre artículo "Sobre las proposiciones formalmente indecidibles de los <i>Principia Mathematica</i> y sistemas conexos". <i>Prueba que un sistema formal consistente que contenga parte de la</i> | Zubiri está en Berlín, donde contacta y tiene amistad con eminentes científicos, como Einstein. La relación del Círculo de Berlín con el de Viena hace verosímil que Zubiri conociese el artículo de Gödel. |

| | | |
|---------|---|---|
| | <p><i>Aritmética es incompleto y no se puede probar en él su consistencia.</i></p> <p>Correspondencia con Zermelo.</p> <p>El 2 de julio probó que la verdad aritmética no es definible en aritmética.</p> | <p>En octubre vuelve a la Cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad Central de Madrid.</p> |
| 1932 | <p>Presentó su célebre artículo en la Universidad de Viena para su Habilitación.</p> | <p>Es significativo que Zubiri fije en esta fecha su ABANDONO DEL OBJETIVISMO-IDEAL DE LA MATEMÁTICA. En ella expresa: “Los números, el espacio, las ficciones, tienen también, en cierto modo, su realidad” (“Qué es saber”, 1935, en NHD, 74).</p> <p>Esta nueva interpretación de la Matemática se corresponde con el inicio de su ETAPA ONTO-LOGICA (hasta 1944). Defiende que, al igual que los objetos matemáticos, las cosas no son correlato objetivo e ideal de la conciencia, sino cosas dotadas de estructura entitativa. Señala que la lógica formal se funda en la “LOGICA DE LA REALIDAD”, y no al revés.</p> |
| 1935 | <p>Descubrimiento de los conjuntos <i>constructibles</i> (a los que se referirá Zubiri en <i>Inteligencia y Logos</i> al exponer su noción más radical de <i>construcción</i> desde la inteligencia sentiente).</p> | |
| 1938-39 | <p>Gödel prueba la consistencia de la hipótesis del continuo y del axioma de elección respecto a los axiomas de la teoría de conjuntos</p> | <p>Desde 1936-1939 Zubiri está en París. Profundiza en la Matemática (y otras ciencias) en contacto con eminentes especialistas.</p> <p>Son expresivas las palabras de C. Castro sobre el gran interés por la Matemática de Zubiri: “Su ciencia dilecta, la matemática, tanto le gustaba, que en 1939 le entraron ganas rabiosas de hacerse ingeniero en el politécnico de Zürich” (1986, p. 28).</p> <p>En diciembre, es trasladado a la Universidad de Barcelona (hasta 1942)</p> |
| 1940 | <p>Gödel y su esposa Adele emigran a Princeton (New Jersey). Comienza sus contactos con Einstein (hasta que éste fallece en 1955)</p> | |
| 1943 | <p>A partir de esta fecha hasta su fallecimiento, Gödel se dedica, sobre todo, a la Filosofía de la Matemática y en general.</p> | |

| | | |
|------|--|--|
| 1944 | <p>Primer ensayo filosófico: “La lógica matemática de Russell”. En él expone una FILOSOFIA REALISTA O “PLATONICA” de la lógica: Hay similitud entre la intuición matemática y la percepción sensible; las clases y conceptos son realidades independientes de nuestras creaciones y no son una “manera de hablar”; la matemática ha perdido su “absoluta certeza”. Este nuevo planteamiento exigirá, sin duda, una nueva noción de intelección, realidad y verdad.</p> | <p>Publica: <i>Naturaleza, Historia, Dios</i></p> <p>Es significativo que Zubiri marque en esta fecha el Inicio de la ETAPA METAFISICA o FILOSOFIA DE LA REALIDAD; y todavía lo son más sus palabras a la luz del contexto intelectual de Gödel: “En ella me he visto forzado a dar una idea distinta de lo que es la intelección, de lo que es la realidad y de lo que es la verdad. Son los capítulos centrales del libro <i>Inteligencia sentiente</i>” (NHD 16-17, 1980).</p> |
| 1946 | <p>Gödel pasa de ser miembro ordinario a miembro permanente del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton.</p> <p>El día 17 de diciembre, da una conferencia sobre problemas de las matemáticas en el Congreso de matemáticos en la Universidad de Princeton, con motivo de la celebración del bicentenario de su Fundación. Sugirió la idea de estudiar los conceptos de demostrabilidad absoluta y definibilidad absoluta.</p> | <p>Zubiri viaja con su esposa y colaboradora, Carmen Castro, a Princeton. Ahí está el padre de C. Castro, Américo Castro, como profesor desde 1940—igual que Gödel—. Son relevantes las palabras de Carmen Castro respecto del tema que nos ocupa:</p> <p>Sí le gustaba el estilo universitario de Princeton, única Universidad americana que conoció, y donde también gustó él” (Ibid, p. 85).</p> <p>Xavier encontró en Princeton a muchos profesores europeos conocidos, que habían recabado para sí aquella Universidad, y el célebre “Instituto” que reunía sabios. Conoció a otros famosos de quienes bien conocía la obra. En aquella Universidad, el 2 de octubre de 1946, Xavier dio una conferencia en francés, sobre “Le réel et les mathématiques: un problème de philosophie”, en la “Class of 1879 Hall”, que era la Biblioteca del Departamento de Filosofía, ante filósofos, matemáticos y físicos de nombre famoso”. (C. Castro, 1986, p. 83)</p> <p>Lamentablemente no se conserva la intervención de Zubiri, pero es presumible su referencia al Teorema de Gödel y que éste, dado su interés por la realidad de la matemática, fuese uno de los matemáticos famosos presentes, o al menos tuviera pronto conocimiento de ella.</p> |
| 1947 | <p>“¿Qué es el problema del continuo de Cantor?”. Expone la realidad de los conjuntos.</p> | |

| | | |
|------|--|---|
| 1948 | Recibe la nacionalidad americana. | |
| 1949 | “Una observación sobre la relación entre la teoría de la relatividad y la filosofía idealista”. | |
| 1951 | <p>Recibe el premio Einstein.</p> <p>El 26 de diciembre en la Brown University Providence (Rhode Island), invitado por la American Mathematical Society, imparte la magistral conferencia: <i>Some Basic Theorems on the Foundations of Mathematics and Their Philosophical Implications</i> (Gibbs Lecture). En ella explicita su REALISMO MATEMÁTICO, que curiosamente está más próximo al zubiriano—por esas fechas tampoco expuesto todavía con el rigor de la Trilogía sobre la intelección- que al “platónico”. Defiende que la Matemática no es sólo libre creación; hay algo más que la sensación real y “dado” por la intuición, que restringe la libertad para formar nuestros conceptos matemáticos. Su objeto es real. Su método no es la mera deducción lógica, ni su verdad la demostrabilidad. Su conocimiento es falible e incompleto, como las ciencias empíricas.</p> <p>Filosofía de la mente: Ésta no puede reducirse al cerebro.</p> <p>Oposición al materialismo filosófico.</p> | |
| 1952 | La Universidad de Harvard le concede el título de Doctor honorario en Ciencias y le distingue como “el descubridor de la verdad matemática más significativa de este siglo”. | |
| 1953 | <p>Acepta la invitación de Schilpp para escribir un ensayo sobre la filosofía de Carnap. Trabaja varios años sobre ésta, según distintas versiones, pero no llega a publicarlo (se hace en 1994). Frente a Carnap y el Positivismo Lógico, Gödel defiende que la Matemática no puede ser sintaxis del lenguaje, sino ciencia de objetos reales.</p> <p>Es profesor titular del Instituto de Estudios Avanzados hasta su muerte.</p> | <p>Curso oral <i>El problema del hombre</i> (1953-4). Recurre al Teorema de Gödel (SH 649) para apoyar que el objeto matemático es “realidad objetual, que trasciende del ámbito con que yo me lo represento” y para su crítica de la anterioridad del mundo ideal sobre el real y de la noción de intencionalidad de Husserl (no es primariamente la versión de la conciencia a la realidad, sino viceversa, de ésta a la conciencia).</p> |

| | | |
|------|--|--|
| 1955 | tudios Avanzados hasta su muerte. Es elegido miembro de la Academia Nacional de Ciencias. | |
| 1958 | *Ensayo sobre Bernays, "Sobre una extensión de una matemática finitaria que no se ha empleado todavía". Señala <i>la falta de un concepto preciso de "evidencia intuitiva" y "evidencia abstracta"</i> . (Zubiri distinguirá evidencia en la aprehensión primordial de realidad y evidencia en logos y razón; toda evidencia está medida). Gödel señala la conveniencia, para probar la consistencia de la aritmética clásica, de que el constructivismo prescindiera de la exigencia finitaria de la construcción espacio-temporal. (Este es el sentido que parece tener en Zubiri). | |
| 1959 | Gödel lee a Husserl. | |
| 1961 | Es elegido miembro de la Sociedad Filosófica Americana. | |
| 1962 | Gödel se sumerge en un libro filosófico de especial interés para él, pero no menciona su título. Gödel publicó el "Postscriptum al ensayo de Spector". Trata el papel de la <i>constructividad</i> en la Matemática. | <i>Sobre la Esencia</i> . El Teorema de Gödel juega un papel esencial (p. 66). Es apoyo para defender la entidad positiva de los objetos matemáticos (frente a las objetividades intencionales); para el abandono de la anterioridad del concepto objetivo respecto de la cosa real; y para entender la "posibilidad" desde la realidad y no como conjunto de notas no-contradictorias. Zubiri conceptúa la esencia en función de la "constructividad" intrínseca (cf. SE, 355-6) |
| 1963 | | <i>Cinco lecciones de Filosofía</i> |
| 1964 | Gödel añade un suplemento y posdata a su artículo sobre Cantor con motivo de su segunda edición en la antología de P. Benacerraf y H. Putnam: <i>Philosophy of Mathematics. Selected Readings</i> . Muestra una <i>similitud entre la percepción de los objetos sensibles y la intuición matemática</i> , pues hay axiomas matemáticos que <i>nos fuerzan a aceptarlos como verdaderos</i> . Esta intuición no ofrece los objetos matemá- | |

| | | |
|------|--|---|
| | ticos, sino algo real a partir de lo cual se forman. Esta “realidad dada” no es la sensación. | |
| 1969 | | 1969-70, curso <i>Los problemas fundamentales de la metafísica occidental</i> . Se apoya en el Teorema de Gödel (1994, 160) para refutar la tesis “logicista” de Leibniz de la prioridad de lo ‘posible’ sobre lo existente, de la ‘idea’ sobre lo real y de la ‘esencia’ sobre la existencia. |
| 1970 | | <i>Sobre el tiempo</i> (2 lecciones) |
| 1971 | | Fundación del <i>Seminario Xavier Zubiri</i> |
| 1973 | | <i>El Espacio</i> (4 lecciones) |
| 1975 | El presidente Ford le concede la Medalla Nacional de Ciencias. | “La concreción de la persona humana”, expuesto en <i>Sobre el hombre</i> . Afirma que no hay actividad intelectual “y” actividad cerebral, sino única actividad intelectivo-cerebral. |
| 1978 | Fallece el 14 de enero en Princeton. El Instituto de Estudios Avanzados organiza un encuentro en su memoria el 3 de Marzo, presidido por A. Weil. | |
| 1979 | La <i>Association for Symbolic Logic</i> dedica un Congreso a Gödel. | La República Federal Alemana le condecora con la medalla “Das Grosse Verdienst Kreuz”. |
| 1980 | | <i>Inteligencia sentiente</i> . Ofrece una nueva noción de inteligencia, realidad y verdad. Sentir e inteligir son momentos de un sólo acto de impresión de realidad: la inteligencia sentiente. Real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión son “en propio”, “de suyo”. Y verdad es realidad presente en intelección, en cuanto presente. |
| 1981 | Adele muere y lega el Nachlass de Gödel al I.A.S. 1ª ed. de las Obras Completas de Gödel. Intr. y trad. de Mosterin. | |
| 1982 | | <i>Inteligencia y logos</i> . Zubiri ofrece un realismo constructivo matemático apoyado en el Teorema de Gödel; sobre todo, en “La realidad de lo matemático” (pp. 133-146). Significa la anterioridad de lo real sobre lo verdadero en la Matemática, y en la intelección en general (p. 145-6); y la aproximación aspectual de la verdad matemática a |

| | | |
|------|---|---|
| | | la realidad (pp. 327-8). |
| 1983 | | <p>Premio Nacional Santiago Ramón y Cajal.</p> <p>1982-3 “Génesis de la realidad humana” (último trabajo completo que escribió Zubiri). Se recoge en <i>Sobre el hombre</i> (capítulo octavo). Defiende el “materismo”, frente al materialismo: la materia da de sí su propia elevación a estructuras superiores. La intelección es cerebral y el cerebro inteligente.</p> <p><i>Inteligencia y razón</i>. Menciona el T. de Gödel (p. 253) para defender la Matemática como ciencia de realidad y la prioridad de la aprehensión de realidad sobre la estructura lógica en el método matemático.</p> <p>Fallece el 21 de septiembre en Madrid.</p> |
| 1985 | El día 1 de abril los trabajos de Gödel quedan disponibles en la Biblioteca Firestone de la Universidad de Princeton. | |
| 1986 | Publicación del I vol. de los <i>Collected Works</i> de Gödel, con los textos originales. | <i>Sobre el hombre</i> (T. de Gödel en p. 649) |
| 1987 | Sociedad Gödel en Austria | |
| 1989 | | <i>Estructura dinámica de la realidad</i> |
| 1992 | | <i>Sobre el sentimiento y la volición</i> |
| 1993 | | <i>El problema filosófico de las religiones</i> . |
| 1994 | Reconstrucción y publicación de los inéditos de Kurt Gödel: la “Conferencia Gibbs” y Sobre Carnap. | <i>Problemas fundamentales de la metafísica occidental</i> . (Teorema de Gödel, p 160) |
| 1996 | | <i>Espacio. Tiempo. Materia</i> (T. de Gödel, p. 63-4. Concluye: “lo irreal no es simplemente una irrealidad carencial, sino que tiene algo positivo que está ante mis ojos”. Lo matemático es algo eminentemente real). |

2. Presupuestos filosóficos útiles para conceptualizar el realismo matemático

La concepción de la Matemática dominante alrededor de 1930 es la defendida por R. Carnap,* H. Hahn y M. Schlick. Consiste en una “combinación de nominalismo y convencionalismo”, con certeza *apriorística* y compatible con el empirismo estricto. Prescinde de la intuición y de cualquier objeto o hecho matemático, reduciéndola a sintaxis del lenguaje.† Gödel se opone a ella apoyado en sus resultados‡ en “Is mathematics syntax of language?”.

* Gödel recoge en una nota de S. L, II, p. 210, el pasaje de Carnap, *Erk.* 5 (1935), p. 36; *Act. Sci. Ind.* 291, p. 37. Dice: “Al unir las ciencias formales a las empíricas no se introduce ningún nuevo dominio de objetos, a pesar de la creencia en contra de algunos filósofos, que opinan que los objetos “reales” de las ciencias empíricas deben compararse con los objetos “formales”, “intelectuales” o “ideales” de las ciencias formales. Las ciencias formales no versan sobre objeto alguno; consisten en sistemas de enunciados auxiliares sin objeto ni contenido”. Posteriormente, Carnap no mantiene esta distinción entre “ciencias formales” y “ciencias empíricas” (cfr. S.L, II, p. 205).

† Gödel señala que Carnap desarrolla esta concepción de la matemática en *The Logical Syntax of Language*. También la Escuela de Hilbert puede interpretarse como elaboración parcial de la misma, “porque los axiomas y reglas de inferencia de los sistemas formales pueden interpretarse como reglas sintácticas que establecen lo siguiente: 1. Todas las fórmulas que tengan cierta estructura son verdaderas; 2. Las fórmulas obtenidas de fórmulas verdaderas mediante operaciones formales son también verdaderas. Además, la consistencia se convertirá en el problema clave de la concepción sintáctica” (S.L, II, p. 211).

‡ En 1953, Schilpp invitó a Gödel a colaborar en un libro sobre Carnap con un ensayo sobre “Carnap y la ontología de las matemáticas”. A pesar de que hizo seis versiones del mismo, bajo el título “¿Es la matemática sintaxis del lenguaje?”, comunicó en 1959 a

Considera que su apariencia *a priori* razonable se debe a que “los resultados negativos sobre su viabilidad, en el sentido más sencillo y filosóficamente más interesante, no se han discutido nunca suficientemente”.⁴

Por su parte, nuestro matemático defiende que “para probar la consistencia de la matemática se necesita una intuición igualmente potente (aunque de un tipo diferente) con objeto de reconocer la verdad de los axiomas matemáticos”.⁵ Mantiene que los juicios de la Matemática son analíticos, pero no significa que sean tautológicos o “vacíos” de contenido, porque de cualquier forma que ésta (o parte de ella) se construya, siempre se necesitan ciertos términos no definidos y ciertos axiomas sobre ellos.⁶ Sin embargo, a pesar del carácter objetivo de la verdad matemática, su contenido y hecho no es ‘fáctico’, sino ‘conceptual’. Señala que “Lo que Carnap llama ‘contenido’ es realmente ‘contenido fáctico’”.⁷

Gödel ve claramente que para resolver la dificultad que envuelve la tarea de clarificar la naturaleza realista de la Matemática será de gran utilidad la elaboración filosófica sobre:

1. “la cuestión de la realidad objetiva de los conceptos y sus relaciones”,⁸
2. “el verdadero sentido de la oposición entre cosas y conceptos, o entre verdad fáctica y conceptual”, pues “no se comprende aún completamente en la filosofía contemporánea”.⁹

También ha debido verlo así Zubiri, pues en su obra tienen ambas cuestiones un lugar capital. Presentamos su tratamiento como desarrollo del planteamiento de Gödel.

2.1 Teoría realista del concepto y del juicio

Tanto Gödel como Zubiri defienden el realismo del concepto y del juicio, como soporte filosófico útil para la comprensión del realismo matemático. Ambos rechazan

Schilpp su decisión de no entregarlo.

la teoría apriorística y subjetiva sobre los conceptos en general y matemáticos en particular y defienden su realidad objetiva.

El planteamiento zubiriano es original. Para él la cosa aprehendida en aprehensión primordial tiene un “qué” compactamente unido a un “esto” de sus notas y un “cómo” de su configuración. El movimiento que desrealiza el “qué” y lo reduce a mero concepto es libre y creador, pero orientado desde la cosa real aprehendida. No se trata, pues, de ‘concepto de realidad’ sino de ‘realidad en concepto’, de “realidad terminada en libre qué”.¹⁰ Los conceptos matemáticos son “intelección constructiva” a partir de las notas abstractas o “prescindidas” de las cosas. “El ‘qué-concepto’ es la realidad en construcción”.¹¹

Tanto para Gödel como para Zubiri la existencia de proposiciones matemáticas verdaderas indecibles refuta que los juicios matemáticos sean *tautologías* vacías de contenido, pues no hay un procedimiento mecánico para decidir su verdad o falsedad. La noción de *analiticidad* no es equivalente a tautología. Para Gödel no tiene el sentido subjetivista de ‘verdadero en virtud de nuestras definiciones’, sino el objetivista de ‘verdadero en virtud de la naturaleza de los conceptos concurrentes’ frente a ‘verdadero en virtud de las propiedades y el comportamiento de las cosas’ (noción de sintético). Añade: “Este concepto de analítico está tan lejos de significar ‘vacío de contenido’ que es perfectamente posible que una proposición analítica sea indecible (o decible sólo de forma probable). Pues nuestro conocimiento del mundo de los conceptos puede ser tan limitado e incompleto como el que tenemos del mundo de las cosas”.¹²

También el joven Zubiri en su obra *Teoría Fenomenológica del Juicio* señala que *todo juicio es analítico*, pero no tautológico. En su *etapa realista* afirma que la distinción “analítico” y “sintético” no es adecuada desde inteligencia sentiente, porque la intelección es *noérgica* y no *noética*, esto es, en ella se nos da la realidad con una fuerza de imposición. La realidad misma *está* presente en la aprehensión primor-

dial determinando la intelección ulterior del logos sentiente y de la razón sentiente.

Zubiri aporta también una interesante noción realista de juicio, útil para comprender la naturaleza de la Matemática. Para él, juicio no es relación de conceptos (A y B), sino *realización* de un concepto (B) en la *realidad realizada por postulación constructiva* (A). Juzgar no es, pues, atribuir un concepto a otro, sino *realizar* o aplicar una simple aprehensión (percepto, ficto o concepto) en “la” realidad de la cosa ya aprehendida como real en aprehensión primordial.¹³

El problema que subyace al juicio es la relación entre *intuición y concepto*. Su diferencia consiste en su *modo de actualización de la realidad*: *intuición* es aprehensión primordial de realidad y *concepto* actualización diferencial o mediada de realidad. Mientras que para Kant el conocimiento es *unidad sintética* de intuición y concepto, para Zubiri es *unidad de despliegue* de realidad. Entre ambos hay *unidad de intelección y de formalidad de realidad*. Dice Zubiri: “el concepto no es una mera referencia al objeto, sino a la realidad aprehendida en intuición, retraída y desplegada en forma de ‘sería’”.¹⁴ La impresión de realidad se da en la aprehensión primordial—forma suprema de inteligir—; pero su insuficiente contenido lleva a su despliegue en aprehensión diferencial.¹⁵ “El concepto es intuición exacta: la intuición es exigencia de concepto, esto es, de despliegue”.¹⁶ La intuición más rica no constituye la mínima exactitud que necesita la intelección de una cosa “entre” otras. “Por tanto la intelección ha de ser rica pero también exacta”.¹⁷

La aplicación de esta concepción sobre el juicio en general al matemático en particular muestra que éste es irreductible al juicio lógico, porque sus términos ‘A’ y ‘B’ no son homogéneos, sino esencialmente diferentes: ‘A’ es una realidad postulada, y ‘B’ es algo irreal que se realiza en el primero. Zubiri considera que *la lógica de la afirmación* de la realización de ‘B’ en ‘A’ funda la *lógica formal*. Y no al contrario.¹⁸ El juicio matemático no es necesi-

dad con que un predicado lleva a un sujeto, o viceversa, sino con que una cosa real concreta actualizada medialmente en mi intelección determina mi afirmación de ella.

Ejemplificamos la concepción zubiriana del juicio sobre el particular “7 más 5 igual a 12”. La aprehensión primordial de “7 más 5” exige desde sí misma la realización en ella de la simple aprehensión “12”. Se trata de una *intelección mediada o ex-igida desde “7+5”*. Por tanto, *la actualización de la realidad “7+5” es fuerza exigencial de realización de la simple aprehensión 12*. Ésta no está contenida en la actualización de $7+5$, (sería *tautología*), tampoco es mero *añadido* que determine lo que es $7+5$ (sería juicio *sintético*). *Ex* significa *hacer salir “desde dentro”*. Es clara la oposición de *ex-igencia* y de *síntesis (“añadir desde fuera”)*. “12” está *dado* en “7+5” no como nota real, sino *como ex-igencia*, de ahí que sea término de *e-videncia*, en tanto que discriminación de exigencias. El contenido campal de lo real no es *a priori*, sino logrado en la actualidad diferencial de lo real. Tampoco *a posteriori* porque el sujeto cognoscente sólo en la medida en que es “arrastrado” por la *fuerza exigencial* de lo real actualizado aporta sus simples aprehensiones, que, por otra parte, la propia realidad selecciona. La subjetividad del “aporte” tiene como contrapunto la “selección” exigencial tanto de las simples aprehensiones que quedan excluidas como de las que quedan incluidas en la intelección. “La realización de estas últimas está exigencialmente determinada por la cosa real: es una determinación exigencial intelectual, que acontece en selección”.¹⁹

2.2 Verdadero sentido de la oposición entre cosas y conceptos, verdad fáctica y conceptual

Gödel considera que la distinción entre cosas y conceptos, verdad fáctica y conceptual no tiene el sentido dado por el Positivismo Lógico, esto es, verdad convencional y verdad empírica.

Ve claramente que en ambos casos nos hallamos ante “hechos sólidos” que están enteramente fuera del alcance de nuestras decisiones arbitrarias”; y que “la relación de los objetos de la ciencia con nuestra experiencia es básicamente la misma en las ‘ciencias empíricas’ y las ‘ciencias formales’”.²⁰ Las razones que da son varias: La solución de ciertos problemas exige nuevos axiomas justificados por la intuición o experiencia.²¹ “El proceso de derivación formal en una teoría constituye él mismo un tipo de observación”.²² El teorema matemático general tiene por objeto experiencias matemáticas que nos relacionan con sus casos particulares.²³ Es posible la aplicación del método inductivo a la matemática. Los axiomas matemáticos son refutables, “derivando alguna ecuación numérica errónea (lo cual, en lógica bivalente, equivale a derivar una inconsistencia)”.²⁴ Gödel, sin embargo, no identifica las verdades matemáticas y las de las ciencias naturales. Para él existe una oposición fundamental.²⁵ Aunque, no alcanza a expresarla rigurosamente, como veremos en Zubiri.

Al igual que Gödel, Zubiri rechaza la distinción entre la verdad matemática y la de las ciencias naturales en términos de verdad formal y empírica. *Toda verdad racional es de experiencia*. El Teorema de Gödel muestra que el método matemático es vía en la realidad postulada, orientada según el rigor lógico. Constata cómo la inducción matemática es método pero no razonamiento, porque no se ha logrado formular el principio de inducción. Para él, “lo matemático es término de una probación física de realidad, es término de experiencia”.²⁶ Ésta es *com-probación* en la Matemática y *experimentación* en las cien-

cias naturales. *Toda verdad racional es aproximación* a la realidad de su objeto. La verdad matemática de *aspectualidad*—la intelección adecuada de cada cosa se deja fuera de lo definido y postulado propiedades a las que no alcanza el movimiento intelectual- y la de cosas físicas de *inexactitud*—la intelección adecuada de cada cosa tiene una gradualidad-. *Toda verdad dual es exacta, evidente, rigurosa y cierta*. La *ex-actitud* es cualidad de estar exigido por la cosa real. La evidencia es exacta por estar determinada por la *exigencia constrictiva* de la realidad. El *rigor* es ‘constricción exigencial’. Lo lógico un procedimiento para constreñir la exigencia. Certeza es el modo de afirmar y de estar actualizadas las notas de lo real en orden a las simples aprehensiones con efectividad unívocamente determinada.

Zubiri aporta, desde la distinción entre contenido y realidad de la inteligencia sentiente, un sentido original de la diferencia entre cosas y conceptos, verdad fáctica y conceptual. Como hemos visto en su teoría del concepto, él no se refiere a cosas y conceptos, sino a realidades “*en y por sí mismas*” y a realidades “*en y por postulación*” o realidades “*en concepto*”. Su momento de realidad es idéntico. Su diferencia está en el contenido: dado, en el primer caso, y construido “según conceptos”, en el segundo. Tampoco se refiere a verdad fáctica y conceptual. Considera erróneo el sentido de la oposición leibniziana entre verdad de hecho y verdad de razón.²⁷ Toda verdad es ‘de realidad’, ya sea sentida como *campal* (verdad campal) o como *mundanal y cósmica* (verdad racional). La realidad campal nos impele desde sí misma, en su modo de ‘hacia’, a lo mundanal; y lo mundanal está inteligido en lo real campal, pero como encuentro y cumplimiento de un esbozo. Y este encuentro es la verdad racional.²⁸ Además, ni realidad ni sentir implican contingencia. La necesidad de las verdades matemáticas pende de realidad *dada* en y por postulados. “Los postulados están, en efecto, libremente elegidos. Me bastaría con cambiar los postulados y la verdad matemática sería

otra”.²⁹

3. La Matemática según Gödel y Zubiri: construcción en la realidad dada

Tanto Gödel como Zubiri consideran, frente al Positivismo Lógico, que la existencia de proposiciones matemáticas absolutamente indecidibles muestra que la Matemática no es sólo creación del matemático, pues tiene más propiedades que las puestas por él.* Implica *algún* tipo de realismo. Precisaremos que se trata de un *realismo constructivo*, incipiente en Gödel y riguroso en Zubiri.

Gödel esboza las tres alternativas realistas disponibles en su momento: *aristotelismo* (los objetos matemáticos pueden localizarse en la naturaleza), *psicologismo* (en la mente humana) y *platonismo* (en ninguna de las dos). Rechaza el psicologismo porque se negaría el conocimiento matemático; y el realismo aristotélico por su dificultad para explicar los conceptos matemáticos como partes o cualidades abstractas de las cosas que tienen origen en los sentidos. Le queda, pues, el realismo platónico³⁰ en tanto que “la concepción de que la matemática describe una realidad no sensible, que existe independientemente tanto de los actos como de las disposiciones de la mente humana, y que es sólo percibida por ella, aunque probablemente de forma incompleta”.³¹ Como Platón, defiende que “los objetos y teoremas de la matemática son tan objetivos e independientes de nuestra libre elección y de nuestros actos creativos como lo es el mundo físico”.³² Pero esta afirmación hay

* Dice Gödel: “podría objetarse que las proposiciones indecidibles se deben a ignorancia, por la falta de conciencia clara de lo creado o por la dificultad en la práctica de los cálculos. Si así fuera, con el desarrollo matemático se irían resolviendo. Sin embargo, “los desarrollos modernos en fundamentación de la matemática han logrado un insuperable grado de exactitud, aunque ello no ha servido de ninguna ayuda a la solución de los problemas matemáticos” Gödel, C.G, p. 159.

que leerla junto a su matización de que al menos “*algo* en ellos, existe objetiva e independientemente de nuestros actos mentales y decisiones”.³³ Se trata, pues, de *algún modo* de platonismo, en el sentido de algún realismo distinto del que afirma la existencia de los objetos matemáticos en la naturaleza o en la mente.

Zubiri es uno de los autores que mejor ha advertido que el realismo matemático es la implicación filosófica más importante del Teorema de Incompletitud.³⁴ De éste se sigue “*la anterioridad de lo real sobre lo verdadero en la matemática*”.³⁵ Los postulados no son meros enunciados lógicos sino caracteres del “contenido” de la “realidad” de lo postulado; enuncian la “verdad real” de lo postulado.³⁶ “Lo construido en “la” realidad es, por estar realizado, algo más que lo postulado al realizarlo”.³⁷ No es cosa real en y por sí misma como esta piedra, pero no es sólo lo que lo “real sería”, sino lo que postulada y construidamente “es real”. El objeto matemático es realidad construida “según conceptos” dentro del momento “físico” de la formalidad de realidad sentida. Puede tener propiedades “suyas”, “propias”, dadas y no concebidas.

El realismo *constructivo* zubiriano está fundado en la *distinción entre realidad y contenido* de la inteligencia sentiente. Ésta alumbra la unidad indisoluble de *imposición de realidad “y” libre construcción*. La Matemática, en tanto que acto de inteligencia sentiente, es “a una” *pro indiviso* sentida y creada, impuesta y libre, real y postulada. Si bien Gödel se refiere a estos dos componentes en la realidad matemática, sin embargo aparece como un “nudo” insoluble desde el marco conceptual del platonismo y de la tradición filosófica, que separa *inteligencia “y” sentir* (incluso como unidad sintética en Kant).

3.1 Impresión de “algo más” real en la Matemática: aproximación de Gödel a Zubiri

Para defender nuestra tesis de que el realismo matemático de Gödel es más próximo al de Zubiri que al platónico te-

nemos que hacer objeto especial de nuestro análisis su concepción sobre la *intuición* matemática. Ésta es distinta de la platónica, al menos en dos sentidos: es un modo de *impresión* y no proporciona al objeto entero sino *algo* a partir de lo cual *formamos* los objetos matemáticos. Así vamos a ver que se acerca a lo que Zubiri denomina *aprehensión primordial de realidad*.

Gödel constata a partir de su obtención de proposiciones matemáticas verdaderas indecidibles que, “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*”.³⁸ Esta fuerza de imposición es clave para sostener el realismo matemático. Ahora bien no se trata de un puro descubrimiento de algo totalmente dado, pues como dice el autor: “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”.³⁹ Hacemos notar que esta expresión “algo más que *es* inmediatamente dado” es frecuente en Zubiri y para los dos autores piedra de toque del realismo matemático. Este algo “más” que subyace a la construcción matemática es un aspecto inmediatamente dado *de la realidad objetiva*, aunque distinto de la sensación. Dada la coincidencia de esta concepción y la zubiriana, transcribimos sus palabras:

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”.⁴⁰

Para clarificar cómo nos es dado este “algo más” real distinto de las sensaciones, Gödel parece dejar a un lado el término de *intuición* y preferir el de *impresión*—que es, como pone de relieve Zubiri, constitutivo del sentir-. Distingue dos tipos de impresiones: las *sensoriales*, que tienen por objeto lo particular, y las *abstractas*, lo general. Tanto lo particular como lo general es “percibido” y no creado por nosotros. En el caso de lo particular parece claro y en el de lo general su argumento se funda en la distinción entre finitud-infinitud. Todo lo que el hombre (ser finito) produce es finito y el concepto general se refiere a infinidad de particularidades, entonces éste no puede ser producto suyo, sino dado. Para Zubiri la realidad de lo matemático es dada en impresión porque su infinitud no responde a la finitud de lo puesto por el hombre.

Gödel llega a conjeturar* que la razón es el “órgano físico”—lo que le aleja de los idealismos- de las impresiones abstractas.⁴¹ La razón percibe, pues, “lo general” como los sentidos “lo particular”.⁴² Su analogía se manifiesta en el carácter “aproximado” de ambos conocimientos. La serie de axiomas matemáticos es prácticamente ilimitada, y cada uno de ellos expresa algún hecho matemático nuevo e independiente, por tanto, su conocimiento es tan limitado e incompleto como el de las cosas.⁴³ “La ‘inagotabilidad’ de la matemática hace aún más estrecha la semejanza entre la razón y los sentidos, porque muestra que también de este ‘sentido’ existe un número prácticamente ilimitado de percepciones independientes”.⁴⁴ Es probable que dificultades aparentemente insuperables que otros problemas matemáticos han ido presentado durante muchos años se deban al hecho de que aún no han encontrado los axiomas necesari-

rios. “Claro está que bajo estas circunstancias la matemática puede perder buena parte de su ‘absoluta certeza’; pero esto ya ha ocurrido hasta cierto punto por influjo de la moderna crítica de fundamentos”.⁴⁵

Pero ¿cómo “percibe” la razón las *impresiones abstractas*? Gödel muestra un denodado esfuerzo por clarificar en cuanto a la facultad la *relación entre “razón” y “sentidos”*; y en cuanto al objeto la relación entre impresión “abstracta” e impresión “sensorial”. Apunta una cierta unidad, pero sin llegar a la formulación zubiriana de *inteligencia sentiente*—con sus modalizaciones: *aprehensión primordial de realidad*, *logos sentiente* y *logos sentiente-ni de impresión de realidad*—con sus dos momentos de contenido y de formalidad del “de suyo”. Él, ante la dificultad que surge al tratar de comprender las impresiones abstractas *separadas y contrapuestas* a las sensoriales, sugiere audazmente que dicha dificultad se remedia “considerándolas en comparación con o a la vez que las impresiones sensoriales”.⁴⁶ Esta observación es de capital importancia para la aproximación del realismo matemático de Gödel al de Zubiri, elaborado desde su perspectiva de *inteligencia sentiente*.

Hay que reconocer que estas ideas de Gödel son enormemente sugestivas, aunque necesitadas, como él reconoce, de alguna precisión. Ésta es la que nos parece que aporta la Filosofía realista de Zubiri, según vamos a exponer.

Zubiri, como Gödel, piensa que sólo sintiendo “algo real dado” puede construirse la matemática, y viceversa, “sin sentir lo matemático, no se puede construir la matemática”.⁴⁷ A diferencia de Gödel, precisa que sentir no es intuición sino *aprehensión primordial*. El objeto matemático no es intuido, sino *aprehendido en aprehensión primordial*.⁴⁸ Ésta y la intuición coinciden en tanto que modos directos, inmediatos y unitarios de presentarse algo real a la intelección. Sin embargo, la *aprehensión primordial* tiene connotación “táctil” y de “asimilación” más que “visual” y “distante”. Su carácter es *físico* o *noérgico*.

*Gödel confiesa que la precariedad de la formulación de su hipótesis es similar a la concepción de Demócrito respecto a la teoría atómica actual.

co—es “a una” *físico* “estar” “en” la cosa y estar “quedando” la cosa en la intelección—. La intuición es dimensión intencional o noética de la aprehensión primordial de realidad.⁴⁹ Ahora bien, este vocablo en Gödel no es mera dimensión intencional, pues señala su carácter de ‘impresión’ y de ‘fuerza de imposición’ de algo real. Por ello, quizás sea más riguroso entenderlo en su obra como aprehensión primordial de realidad.

Lo constitutivo de la aprehensión primordial de lo matemático es la *impresión*, ya puesta de relieve por Gödel. Lo meritorio de Zubiri consiste en su riguroso y pormenorizado análisis de la misma desde la inteligencia sentiente. Considera que la impresión tiene tres momentos: a) *afección* intelectual de la formalidad de realidad “en” la que se construye por postulación el contenido del objeto matemático. No es afección *estimúlica*, sino afección *real*, de lo “*en propio*”.⁵⁰ No supone *estímulo físico* ni *materialidad* que impresione algún sentido, sino *formalidad de realidad* que adviene a mi intelección por la aprehensión primordial de realidad. b) La alteridad con un contenido y una formalidad de realidad. La formalidad o independencia como *quedan* los objetos matemáticos no es *transcendente* (como sería el Mundo de las Ideas de Platón), sino *transcendental* porque se constituyen en la impresión de realidad dada en aprehensión primordial de realidad. c) La *fuerza de imposición* de algo real que constriñe la libertad creadora del matemático (momento puesto de relieve de modo convincente por Gödel). Esta “fuerza de imposición” tiene tres formas distintas, según las modalizaciones de la inteligencia sentiente: Fuerza *irrefragable* de realidad (en aprehensión primordial), fuerza *exigencial* de lo real (en el logos sentiente) y fuerza *coercitiva* de lo real (en la razón). En efecto, los objetos matemáticos imponen propiedades “suyas” al matemático, así como exigencias de lo que serían en realidad (su realización constituirá las evidencias) y unos límites coercitivos de qué sea la realidad profunda. La inteligencia construye postulada-

mente los objetos matemáticos en “la” realidad sintiendo propiedades que “*se le imponen, le llevan, le arrastran*”. Se elige libremente unos axiomas, pero, una vez construidos postuladamente, aparece otro real que se impone.

La potencialidad de la filosofía de Zubiri para interpretar el Teorema de Gödel y precisar la filosofía de la matemática gödeliana se muestra de modo singular en su explicación del tipo de impresión de lo matemático y su relación con la impresión sensible—cuestiones esbozadas por Gödel. Zubiri, como Gödel, considera que la impresión de lo matemático no es sensación, pero tampoco impresión *abstracta*, como la denomina él, sino impresión *inespecífica* o *transcendental*. Para ambos, “Este momento nos está dado allí donde lo real mismo nos está dado: en la impresión de realidad”.⁵¹ Lo que le ha faltado a Gödel es distinguir, desde inteligencia sentiente, *contenido* y *realidad*. En efecto, la impresión sensible tiene dos momentos: impresión del *contenido* cualitativo e impresión de su *realidad*. Este momento es, como también dice Gödel, “algo más” que la sensación, porque, según Zubiri, “transcendente” el contenido concreto y abre desde sí mismo un ámbito de realidad, es el momento campal de lo real sentido. Éste puede autonomizarse dejando a la inteligencia en la impresión transcendental de realidad, que le posibilita la libre construcción del contenido matemático. Esta unidad entre el momento de realidad y el de creación en Gödel no aparecía claro. Esta concepción zubiriana podría decirse que es “alguna forma de platonismo” en el sentido que apuntaba Gödel. En efecto, para Zubiri tan real es el objeto matemático como un objeto físico; incluso la realidad de ambos es la misma: la realidad del objeto matemático es 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”.⁵² El objeto físico es realidad *en y por sí misma* mientras que el matemático es realidad *por postulación*.

Zubiri considera que los ‘contenidos’

matemáticos no son perceptibles por los sentidos, pero tampoco consisten, como dice Gödel, “en relaciones entre conceptos y otros objetos ideales”.⁵³ Su noción de inteligencia sentiente le permite matizar que la aprehensión primordial de las cosas reales “en y por sí mismas” y las reales “en y por postulación” es idéntica en la formalidad de realidad; su diferencia está en el contenido. En las primeras dado y en las segundas postulado. Lo inteligido en el logos no es sentido al igual que lo sensible respecto del contenido de lo inteligido; esta similitud concierne al modo como este contenido queda en la aprehensión.⁵⁴ La intelección matemática es sentiente porque los objetos matemáticos se inteligen *inscritos en la* formalidad de realidad *dada en impresión*; y su construcción no es mera conceptualización sino *realización* o “libre proyección” del contenido objetivo creado “según conceptos” en el ámbito transcendental de la formalidad de realidad dada en la aprehensión primordial de realidad de cualquier ‘cosa’ sensible, autonomizado de su contenido concreto. Sólo una inteligencia sentiente puede no sentir el contenido matemático y realizarlo libremente de modo sentiente.⁵⁵

3.2 Construcción matemática en Gödel y su radicalización en Zubiri

Para ninguno de nuestros autores la libertad de que goza el matemático en la creación de sus objetos es absoluta, sino que está constreñida por sus propios objetos cuyas propiedades le imponen una restricción. Y, como dice Gödel, “aquello que la restringe debe evidentemente existir con independencia de la creación”.⁵⁶ Dicho de otro modo, la creación matemática no es *ex nihilo*, sino a partir de algo real que “no podemos crear o cambiar, sino sólo percibir o describir”.⁵⁷ Así la Matemática no sería sólo creación ni tampoco sólo descubrimiento, sino creación en “algo real dado”, esto es, *construcción*.

Gödel no desarrolla la concepción de la Matemática como “construcción”, esto es, “a una” creación e imposición de realidad;

pero lo sugiere al proponer que la construcción matemática pudiera ser como la de una máquina. Ésta no es “*ex nihilo*”, sino a partir de un material dado. “Si la situación fuera similar en la matemática, entonces ese material o base de nuestras construcciones sería algo objetivo, lo que por tanto exigiría la adopción de alguna concepción realista, incluso si algunos otros ingredientes de la matemática fueran de nuestra propia creación”.⁵⁸ Y a continuación explica, desde el punto de vista de las facultades cognoscitivas, cómo se puede crear la matemática de un modo objetivo o realista. Si en nuestras creaciones utilizáramos algún instrumento que radicara en nosotros distinto de nuestro yo, los hechos matemáticos expresarían (por lo menos en parte) las propiedades de ese instrumento, el cual gozaría entonces de existencia objetiva. Considera que “siempre que construimos algún concepto, lo construimos a partir de otros conceptos. De ahí que los conceptos primitivos y los hechos acerca de ellos sean objetivos, al menos en este sentido de que sólo los percibimos, pero no los fabricamos”.⁵⁹ Propone la amplitud de la noción de “constructividad” para que todos los conceptos matemáticos sean constructivos.⁶⁰

Zubiri explicita la radicalización de su noción de “construcción” respecto de la de Gödel. De ella pende que el objeto formal de la construcción sea para Gödel el *concepto objetivo* mientras que para Zubiri la *realidad “en concepto”*. Esta distinción responde al cambio de paradigma de inteligencia concipiente a sentiente. Gödel, al referirse a conjuntos *construibles**, entien-

* En 1938 Gödel construyó *modelo de “conjuntos constructibles”* para probar la consistencia de la teoría de conjuntos tanto restringida como la típica y no típica. Dentro del campo de los conjuntos constructibles, el axioma de elección y la hipótesis del continuo pueden ser demostrados. En la teoría ordinaria (no necesariamente constructible) de conjuntos no se han demostrado ninguno de los dos. Cualquiera podría ser aceptado sin generar contradicción a menos que los

de por *construir* un conjunto sobre la base de los axiomas de Zermelo-Fraenkel el generarlo a través de la aplicación iterada de ciertas operaciones axiomáticamente definidas. De este modo, según observa Zubiri, construye el *concepto objetivo*. Pero “la Matemática no trata de ‘conceptos objetivos’ sino de ‘cosas que son así’”.⁶¹ La construcción “consiste en *realizar* ante mi inteligencia un concepto ya construido objetivamente (tanto si es construible como si no lo es)”.⁶² Los contenidos de los conceptos matemáticos—obtenidos por construcción sensible, intuición, definición, ejecución, etc.—expresan lo que lo real “sería”, es decir, se inscriben en “la” realidad en cuanto terminaría en un contenido determinado. Ahora bien, la matemática no trata de cosas que “serían” (irreales), sino de cosas que “son” (reales); no de “conceptos objetivos” sino de “cosas que son así”. Lo irreal se realiza por *postulación constructiva*. De este modo, los objetos matemáticos son cosas irreales pero *realizadas constructivamente*. Construir es crear, proyectar libremente en “la” realidad física un contenido según conceptos.

Sin esta construcción y postulación radical y primaria serían imposibles tanto los axiomas de Zermelo-Fraenkel y los conjuntos de Gödel y Cohen como el intuicionismo de Brouwer. La construcción matemática es siempre por tanto un acto de inteligencia sentiente”.⁶³

La postulación es *construcción* que dota a la realidad profunda de contenido creado (notas y estructura). Es el acto de *máxima libertad*, no de la formalidad de realidad o del “de suyo” sino de lo que es “suyo”.⁶⁴ Por ella, lo irreal, sin dejar de serlo, cobra realidad postulada. Las afirmaciones de la matemática recaen sobre un *irreal realizado por postulación constructiva*.⁶⁵ La realización es *modo de actualidad*, no de producción de realidad. No “pro-

duce” nuevas realidades, sino nueva actualidad en inteligencia sentiente de “la” realidad sentida. Lo racional de la creación de los conceptos consiste en la *unidad propia de lo conceptual*: la *estructuralidad* o *unidad fundamental*. Al *realizar*⁶⁶ la unidad coherencial intelectual, ésta cobra el carácter de unidad coherencial primaria de lo real*.

Desde la inteligencia sentiente, o desde la distinción entre contenido y realidad, ya podemos clarificar el estatuto ontológico del objeto matemático: es, según Zubiri, “a una” realidad y construcción y “a una” realidad y libertad. De ahí que se refiera al objeto matemático como *realidad postulada*, *realidad en construcción*, *realidad en concepto* y *realidad en libertad*. Sólo si se parte de la identidad entre contenido “dado” y realidad, es posible negar el carácter de realidad a lo postulado. Por ello, Zubiri distingue entre realidades “en y por sí mismas” (ej. este rayo de luz) y realidades “en y por postulación” (ej. un número complejo). El objeto matemático es real *por postulación constructiva en “la” realidad*. Al igual que Gödel, considera que los objetos matemáticos no son cosas físicas (fisicalismo) ni cosas mentales (mentalismo), sino cosas libres[†] o *irreal realizado*. A su modo tienen realidad física, son “de suyo” libremente esto o lo otro. “La construcción, pues, no es libertad de realidad, sino realidad en libertad”.⁶⁷ “Cosa libre, consiste en que la realidad, al ser “de suyo”, sea libremente esto o lo otro. La construcción, pues, no es libertad de realidad, sino rea-

* La máxima unidad la constituye el sistema constructo, en que cada nota sólo tiene realidad como nota-*de* las demás.

† Zubiri habla de *cosas mentales*, mas en su concepción, en sentido propio, no hay nada mental puesto que las simples aprehensiones (perceptos, fictos y conceptos) de lo que la realidad “sería” no son simples ideas sino que son el contenido de “la” realidad, por consiguiente hay que hablar de realidad *en percepto*, de realidad *en ficto* y de realidad *en concepto*.

axiomas “seguros” de la teoría de conjuntos restringida fuesen ya contradictorios.

lidad en libertad”.⁶⁸

La fecundidad de la construcción matemática en su aplicación a la realidad física se explica bien porque el matemático construye en “la” realidad física, la misma que sirve de referencia al físico, al químico, al novelista, al metafísico, al teólogo, etc. Se construyen los contenidos talitativos matemáticos, pero no “la” realidad; ésta es dada sentientemente en la aprehensión primordial de realidad.

Ni el descubrimiento ni la creación son términos adecuados para expresar el acceso a las realidades postuladas matemáticas. Su verificación es encuentro y cumplimiento. “Pero no según una “y” copulativa, sino de un modo radical en cada uno de esos dos momentos”.⁶⁹ La verdad matemática es término de la intelección *en búsqueda*, está *lograda en lo dado*. Lo real postulado, en tanto que es ‘más’ que lo postulado, *da* que pensar (*búsqueda*) y *da* razón de sí (*encuentro*).⁷⁰ La verdad matemática es lógica históricamente (cumpliendo), y es histórica lógicamente (encontrando). “Logicidad e historicidad son los dos aspectos no solamente indivisibles, sino mutuamente codeterminantes de la unidad de la verdad racional”.⁷¹

Desde el realismo constructivo, tan erróneo es situar los objetos matemáticos (y cualquier cosa libremente construida) “*en un mundo platónico independiente de la mente humana*” (en tanto que construcción), como “*en el pensamiento del matemático*” (en tanto que realidad). El objeto matemático es, por tanto, independiente no *de* la mente humana, sino *en* la mente humana. Zubiri acota un “reino” peculiar para las cosas libres, *un mundo transcendental*, no transcendente (no es nada separado de lo real concreto). El realismo de la matemática en tanto que constructivo se aparta del postulado matematicista de Galileo en la física moderna y el espejismo originado por fecundidad del *matematicismo*, a saber, que la estructura matemática construida sea reflejo del cosmos. Por el contrario, la idea del *universo matemático* es libre postulación, “la cual precisamente por ser libre deja seguramente en la oscuridad aspectos insospechados de la naturaleza”.⁷² La apropiación de la matemática como posibilidad de entender la naturaleza ha sido fecunda, pero pudiera haber obturado la apropiación de otras posibilidades que nos abrieran otros aspectos de la naturaleza quizás muy esenciales.

Bibliografía

- CASTRO DE ZUBIRI, C. (1986), *X. Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Amigos de la Cultura científica, Ensayos, 3.
- DAWSON, J. W. (1984) “Cataloging the Gödel “Nachlass”. *Philosophia Naturalis* 21, pp.538-545.
- DAWSON, J. W. (1984) “The reception of Gödel’s incompleteness theorems”, PSA 1984, vol. 2. También en Shancker (1988).
- DE LORENZO, J. (1979) “Lógica y matemática en K. Gödel”. *Estudios Filosóficos*, vol. 28, núm. 79, pp. 391-453.
- DIAZ MUÑOZ, G. (1995) *Zubiri y la matemática: un nuevo constructivismo*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid; y *The Xavier Zubiri Foundation of North America*, Washington, Dc.
- DIAZ MUÑOZ, G. (1996) “Esbozo de la Filosofía zubiriana de la Matemática” en *Actas del VII Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia y en The Xavier Zubiri Foundation of North America*, Washington, DC.
- DIAZ MUÑOZ, G. (1999) “Zubiri, Lakatos y la crisis gödeliana del fundamento matemático” *The Xavier Zubiri Review*, vol. 3, Washington, DC.
- DUMMETT, M. (1963), “The philosophical significance of Gödel’s theorem”. *Ratio* 5, pp.140-155

- FEFERMAN, S. (1984), "Kurt Gödel: conviction and caution" *Philosophia Naturalis* 21, pp. 546-562. (También en Shanker 1988).
- FERRAZ FAYOS, Antonio, (1992) "El espacio en la metafísica de Zubiri", en *Cosmología: Física, Filosofía, Religión*. Patronato Nacional de Cultura /Amigos de la Cultura Científica, Pozuelo de Alarcón, pp. 77-90.
- GÖDEL, K. (1947) "What is Cantor's continuum problem?". *Amer. Math. Monthly* 54, pp. 515-525. Reimp. en CWII, junto a la edición ampliada de 1964, (trad. cast. 1981).
- GÖDEL, K. (1951) "Some basic theorems on the foundations of mathematics and their philosophical implications" (la "conferencia Gibbs", C.G., en la Brown University Providence, Rhode Island, invitado por la American Mathematical Society, el 26 de diciembre). Reconstrucción y trad. por F. Rodríguez Consuegra. ed. Mondadori, Barcelona, 1994.
- GÖDEL, K. (1953-8) "Is mathematics syntax of language?", S.L., versión II (1953-4) y versión VI (1955-1956). Reconstrucción y trad. del inédito por F. Rodríguez Consuegra, en *Kurt Gödel. Ensayos inéditos*. ed. Mondadori, Barcelona, 1994.
- GÖDEL, K. (1980) "Sobre proposiciones formalmente indecidibles de los *Principia Mathematica* y sistemas afines, I", *Cuadernos Teorema*.
- GÖDEL, K. (1981) *Obras completas*, O.C., J. Mosterín (ed.). Madrid, Alianza. Citado por la segunda edición ampliada de 1989.
- GÖDEL, K. (1986), *Collected Works, vol I, Publications 1929-1936* (CWI), S. Feferman et al. (eds.), Nueva York, Oxford University Press.
- GÖDEL, K. (1944), "Russell's mathematical logic". En Schilpp 1944, pp. 123-154 y en CWII
- GONSETH, F. (1936), *Les Mathématiques et la réalité*. Essai sur la méthode axiomatique. Librairie Félix Alcan.
- GRATTAN-GUINNESS, I. (1979) "In memoriam Kurt Gödel: his 1931 correspondence with Zermelo on his incompleteness theorem". *His. Math.*, 6, pp. 294-304.
- HEIJENOORT, J, van (1967), *From Frege to Gödel*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- HOFSTADTER, D. R. (1979), *Gödel, Escher, and Bach: an eternal golden braid*. Nueva York, Basic Books. (Hay trad. cast. Tusquets, Barcelona).
- KNEALE, WILLIAM Y MARTHA (1962), *The Development of Logic*. Oxford: Oxford Univ. Press. Trad. cast. Madrid, Tecnos, 1972
- KÖHLER, E. (1991) "Gödel und der Wiener Kreis". En *Kruntorad* 1991.
- KÖHLER, E. (1993), "Gödels platonismus". En *Schimanovich et al.* 1993
- KÖRNER, Stephan, (1960) *Introducción a la filosofía matemática*. Trad. de Carlos Gerhard, México, S. XXI, 1967.
- KÖRNER, Stephan, (1965) "On the relevance of post-Gödelian mathematics to philosophy". *Proc. of the Intern. oll. in the Phil. of Sci.* (Londres). Amsterdam: North-Holland.
- KÖRNER, Stephan, (1985) "La matemática gödeliana y sus implicaciones filosóficas" en *Mathesis*, Vol. I, nº 2, pp. 11-36.
- LAZCANO, R., (1993), *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*. Prólogo de C. Castro de Zubiri. Ed. Revista Agustinianna, Madrid.
- MADDY, Penelope (1992²), *Realism in Mathematics*, Oxford Univ. Press, New York.
- NAGEL, E. Y NEWMAN, J. R (1958) *Gödel's Proof*, Nueva York: New York University Press. Trad. cast. en Tecnos, Madrid, 1979.
- RODRIGUEZ CONSUEGRA, F., (1992) "Gödel's first works, 1929-1936: mathematics without philosophy?". *Modern Logic*, 3.
- SHANKER, S. G., ed. (1988), *Gödel's theorem in focus*, Londres, Croom Helm.
- WANG, Hao (1987), *Reflections on Kurt Gödel*, Cambridge, Mass. The MIT Press. trad. cast. *Reflexiones sobre*

- Kurt Gödel. Versión esp. de Pilar Castillo. Alianza U., Madrid, 1991.
- WANG, Hao (1991), "To and from philosophy-Discussions with Gödel and Wittgenstein" *Synthese* 88, pp. 229-277.
- ZUBIRI, X. (1923), *Tesis Fenomenológica del Juicio*, TFJ, Madrid.
- ZUBIRI, X. (1980), *Inteligencia Sentiente*, IS, Alianza Editorial, Madrid.
- ZUBIRI, X. (1982), *Inteligencia y Logos*, IL, Alianza Editorial, Madrid.
- ZUBIRI, X. (1983), *Inteligencia y razón*, IR, Alianza Editorial, Madrid.
- ZUBIRI, X. (1985), *Sobre la Esencia*, SE, Alianza Editorial, Madrid.
- ZUBIRI, X. (1986), *Sobre el hombre*, SH, Alianza Editorial, Madrid.

Notas

- ¹ "Sobre las proposiciones formalmente indecidibles de los *Principia Mathematica* y sistemas conexos", *Monatshefte für Mathematik und Physik*, (1931), 38, pp. 173-198.
- ² Gödel C.G, p. 156. Las siglas y la referencia completa de las obras aparecen en la bibliografía final.
- ³ Carta que Gödel dirige a Mr. Grandjean en 1975, pero que no envió. Cf. H. Wang (1987), p. 57.
- ⁴ Gödel, S.L, II, p. 211.
- ⁵ Gödel, S.L, VI, p. 232.
- ⁶ Cf. Gödel, S.L, II, p. 200.
- ⁷ Gödel, S. L, V, p. 238.
- ⁸ Carta de Gödel a Schilpp de 1959, donde explica las razones que le llevan a no cumplir su propósito de publicar el artículo sobre Carnap. Citado por F. Rodríguez Consuegra (1994), p. 138.
- ⁹ Gödel, S.L, II, nota 49, p. 207.
- ¹⁰ IL, p. 101.
- ¹¹ IL, p. 104.
- ¹² Gödel, C.G, p. 166.
- ¹³ Cf. IL, p. 149.
- ¹⁴ IL, p. 251.
- ¹⁵ Cf. IL, p. 247.
- ¹⁶ IL, p. 251.
- ¹⁷ IL, p. 245.
- ¹⁸ Cf. IL, p. 164-5.
- ¹⁹ IL, p. 218.
- ²⁰ Gödel, S.L, II, pp. 205-6.
- ²¹ Cf. Gödel, S.L, VI, p. 231.
- ²² Gödel, S.L, V, p. 239.
- ²³ Cf. Ibid. pp. 239-40.
- ²⁴ Gödel, S.L, II, p. 206.
- ²⁵ Cf. Gödel, S.L, II, p. 207.
- ²⁶ IR, p. 254.
- ²⁷ Cf. IR, p. 279.
- ²⁸ IR, p. 283.
- ²⁹ IR, p. 281.
- ³⁰ Véase Penelope Maddy, (1992), cap. "Gödelian Platonism", pp. 75-80.
- ³¹ Gödel, C.G, p. 169.
- ³² Gödel, C.G, p. 173.
- ³³ Gödel, C.G, p. 156.
- ³⁴ Ver la afirmación del teorema de Gödel en SE 355-6, SH 649, ETM 63, PFM 160, IL 327, IR 253. La interpretación zubiriana se origina no en la línea de la afirmación, sino en la de *lo afirmado*, no en la línea del contenido sino en la *formalidad*, en definitiva, no en la línea de inteligencia concipiente sino en la de *inteligencia sentiente*.
- ³⁵ IL, p. 146.
- ³⁶ Cf. IL, p. 129.
- ³⁷ IL, p. 138.
- ³⁸ Gödel, *Supplement to the Second Edition [de "¿Qué es el problema del continuo de Cantor?"]* (1963), O.C, p. 427 (subrayado nuestro).
- ³⁹ Gödel, O.C, p. 427.
- ⁴⁰ Gödel, O.C, p. 427, cfr. p. 428.
- ⁴¹ Cf. H. Wang, o.c, p. 261.
- ⁴² Cf. Gödel, S.L, II, p. 204.
- ⁴³ Cf. Gödel, C.G, p. 166.
- ⁴⁴ Gödel, S.L, II, p. 225.
- ⁴⁵ Gödel, O.C, p. 316.

⁴⁶ H. Wang, o.c, p. 261.

⁴⁷ IL, p. 145.

⁴⁸ Cf. IL, p. 142.

⁴⁹ Cf. IL, p. 242.

⁵⁰ Cf. IS, p. 60-61.

⁵¹ IL, p. 265.

⁵² IL, p. 134.

⁵³ Gödel SL, I. p. 202-3.

⁵⁴ IL, p. 51.

⁵⁵ Cfr. IL, p. 145.

⁵⁶ Gödel, C.G, p. 159.

⁵⁷ Cf. Gödel, C.G, p. 165.

⁵⁸ Gödel, C.G, p. 157.

⁵⁹ Cf. Gödel, S.L, II, p. 225.

⁶⁰ Gödel, S.L, II, p. 216.

⁶¹ IL, pp. 141-2.

⁶² IL, p. 137.

⁶³ IL, p. 143.

⁶⁴ Cf. IR, p. 130.

⁶⁵ Cf. IL, p. 131.

⁶⁶ Cf. IR, p. 114.

⁶⁷ IL, p. 128.

⁶⁸ IL, p. 128.

⁶⁹ IR, p. 305.

⁷⁰ Cf. IR, p. 74-5.

⁷¹ IR, p. 305.

⁷² IR, p. 132.

El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri

Ricardo A. Espinoza Lolas
Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile

“... la unidad coherencial intelectual de lo real en profundidad es la unidad intelectual en un logos nominal constructo, esto es, en un logos nominal que afirma las rotas en estado constructo”.¹

Introducción

Es de vital importancia hacerse cargo del problema del *logos nominal constructo* para acceder, en su totalidad, al problema de la realidad en el pensamiento de Zubiri. ¿Cómo entender la respuesta de Zubiri al tema de la realidad sin estudiar el tema del logos nominal constructo? ¿Qué es el logos? ¿Qué es el logos nominal constructo? ¿Qué es lo nominal de este logos? ¿Qué es lo constructo de este logos? ¿Por qué no otros logoi para afirmar radicalmente la realidad? ¿Qué sucede con el logos predicativo? ¿Qué con el logos fenomenológico? Son muchas las preguntas ante la problemática del logos y la realidad. Al preguntarnos por el logos ¿no es volver a *logificar* la inteligencia? Creemos que no. Más que nunca en la actualidad se tiene que pensar la *Trilogía* zubiriana de la intelección en unidad *constructa*. No podemos dejar de lado la unidad de este libro por una lectura parcial centrada en un aspecto del primer tomo. Esto es, el tema de la aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial da lo que tiene que dar a la luz de las otras partes de este libro. No olvidemos que es un solo libro que se divide en tres partes. Y no un libro con dos apéndices. Zubiri nos señala e indica lo que da de sí la aprehensión primordial cuando se sumerge en los modos ulteriores de la intelección. Sería comple-

tamente quimérico y poco ventajoso para su estudio no percatarse de esto. Zubiri lo dice así: “...la intelección campal no viene después de la aprehensión primordial sino que está *determinada* por ésta. Y esta determinación tiene dos aspectos. Por un lado, el momento según el cual la aprehensión primordial no es tan sólo *anterior* al logos sino que es *incoativamente*, bien que sólo incoativamente, logos. Pero hay otro aspecto. Lo determinado, el logos, envuelve entonces la aprehensión primordial misma como algo en la que ésta se *despliega*. No hay sólo anterioridad sino que hay incoacción y despliegue. Lo propio debe decirse de la razón: el logos, y por tanto la aprehensión primordial, determinan la intelección racional la cual está entonces incoativamente determinada por dichas dos intelecciones como un despliegue de ellas”.²

Es obvio que una interpretación analítica de la obra tiende a eliminar la unidad.* Por tanto, es un mal método leer analíticamente esta obra; sería una forma

* En la interpretación analítica se tiende a linealizar el texto. Esto es, se utiliza un método determinista, mecánico que busca comprender el “sujeto”, el supuesto que esté tras los accidentes del texto. En el análisis siempre está presente un rasgo determinista que tiene que entender todo desde esa “sustancia”. En el caso de Zubiri y su *Trilogía* se busca comprender toda semejante obra desde la aprehensión primordial de realidad. Esta se nos transforma en la sustancia que funda los accidentes: logos, razón y entendimiento. Y esto no es solamente insostenible como método de interpretación, sino que va en contra del pensamiento mismo de Zubiri.

errónea entender la *Trilogía* si olvidamos lo constructo de su unidad.* La *Trilogía* es una unidad de *notas* tanto formal como materialmente. Habla de las *notas* de la intelección de manera *nota*. La *nota* aprehensión primordial se vehicula en las *notas* logos y razón (también se tendría que pensar en el entendimiento). Y esto se da en el ámbito de la *nota* intelección que es una *nota* junto a las *notas* sentimiento y la voluntad. *Notas* que se entienden dentro del marco de referencia de la *nota* hombre que es parte de la *nota* Cosmos. El cual está en unidad con el mundo como *nota*, etc. Y, finalmente, llegamos a que la realidad es mera *nota*. ¿Cómo se podría estudiar efectivamente la aprehensión primordial sino es en su despliegue constructo? ¿Cómo se puede estudiar la realidad sino es en su dinamismo constructo? La aprehensión primordial de realidad consiste en ser un despliegue constructo. ¿Por qué se despliega constructamente la aprehensión primordial? ¿Por qué lo hace la realidad? ¿Por qué la realidad es constructa para Zubiri? ¿Cómo se articula intelección y realidad? ¿Por qué son congéneres?³ ¿Se debe entender intelección y realidad como *notas*? ¿Qué son las *notas*? Al parecer la realidad (al igual que la intelección) se da en plenitud como constructa y no puede no hacerlo. ¿Será la clave para entender este problema el vocablo *nota*?

El grave problema que se encuentra en la base de la discusión es saber si la realidad se da o no en su totalidad como constructa o depende en última instancia de las lenguas que están siendo utilizadas en el vivir del hombre, las que posibilitarían

an unos accesos mejores que otros en la captación de la realidad. Zubiri no se cansa de decirnos que *ya* estamos inexorablemente en la realidad: "... la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad".⁴ No podría no serlo. Y en esto no hay problema; la dificultad surge cuando nos damos cuenta que se puede estar en la realidad distintamente. Y lo decimos solamente pensando en el caso humano. Si la aprehensión primordial de realidad se despliega constructamente, en logos y razón, es allí donde dará los frutos pertinentes. Y estos frutos están tocados por las lenguas en las que se ha manifestado la aprehensión primordial. Este es un grave problema de interpretación que conlleva como problema a la realidad misma. El mismo Zubiri se siente incómodo no solamente en el tema de las lenguas, sino en su propia lengua. "Las lenguas no se han hecho para perder el tiempo en filosofía, como yo hago, y es siempre difícil encontrar palabras que signifiquen exactamente lo que se quiere *expresar* [el subrayado es nuestro]".⁵ ¿Por qué las palabras dificultan el decir filosófico, el decir de Zubiri? ¿Por qué las lenguas no expresan la filosofía acabadamente? ¿Las lenguas se hacen? ¿Para qué? ¿Su fin no es la filosofía?

Zubiri a lo largo de su vida se vio en la dificultad de decir adecuadamente lo que quería decir (esto es muy importante en filosofía y ciencia), pero esta adecuación es *ad infinitum*. Nunca se sintió a gusto en su propia lengua. En varios pasajes de su obra alude al problema del describir que tiene el lenguaje, problema importantísimo para Zubiri. Tras el inocente describir, nuestro pensador sabe que se oculta un modo de estructurar la realidad. Veamos un ejemplo: "Para describir este campo [Zubiri está hablando del logos] el lenguaje no posee en general más que términos tomados de la aprehensión visual [¿a qué se debe este problema?], con lo cual parecería que el campo fuera tan sólo un campo visual. Pero esto es una simple *limitación del lenguaje* [el subrayado es nuestro]".⁶ Zubiri se siente constantemente

* Es notable que no se haya estudiado el método de interpretación del mismo Zubiri. Creemos que su hermenéutica es sintética. Su mirada es cíclica y campal. Es una mirada que articula los distintos momentos de estudio entre sí. Su mirada es constructa e interpreta siempre desde *notas* físicas, reales la armonía del texto. Y Zubiri no solamente interpreta así todas las filosofías sino la suya también. Y junto con esto su pensar se explicita de modo constructo.

incómodo en el decir de su lenguaje. Decir anclado en una lengua románica indoeuropea. Pero ¿qué sucede con el indoeuropeo? ¿Por qué esta estructura lingüística no puede dar con las *notas* de manera *nota*? Todo el problema de acuñar conceptos que den un sentido radical a la realidad, está sujeto a la lengua a la que se está adscrito: "... todo logos deja siempre abierto el problema de su adecuación primaria para concebir lo real".⁷ Adecuación que será la base ulterior para pensar el problema de la realidad. Pero Zubiri ya sabe que la realidad se *notifica* a través de *notas*. ¿Cómo lo sabe? ¿Ya se le ha dado una cierta estructura base? ¿Es una estructura independiente de las lenguas? Pero si es independiente ¿por qué siempre se piensa desde la lengua históricamente dada? Esta gran dificultad lleva a Zubiri a intentar* realizar un rodeo en su propia lengua, para que ésta le permita dar con lo que quiere: las *notas*. Las lenguas románicas, que son indoeuropeas, son lenguas de cosas y de relaciones entre cosas; no son lenguas de *notas*. Las *notas* son físicas, reales, se articulan entre sí y se imponen, pero no como cosas que se relacionan entre sí. ¿Cómo expresar en español algo que no se deja ni se puede en tal lengua? ¿Por qué se produce este problema?

En este breve estudio analizaremos el decir filosófico para dar cuenta de la realidad de modo pleno. Para esto es necesario saber lo que comprende Zubiri por realidad. En esto nos daremos cuenta que la lengua en la que se expresa el filósofo y la lengua en la que quiere expresarse no coinciden siempre. Incluso pensamos que su alejamiento radical de la fenomenología y de la ontología se debe en buena medida a que estas formas de afirmar la realidad no convencen a Zubiri. Para él debe haber un logos afincado en ciertas lenguas que pueda sacar esquivadas de inteligibilidad a la realidad de modo más acabado. Y esto

será en definitiva el *logos nominal constructo*.

Origen del problema del decir filosófico

Pero, vamos por parte. ¿Qué entiende Zubiri por realidad? Semejante pregunta no es del todo fácil de contestar. Algunos piensan que el decir de Zubiri es monolítico, rígido, acabado, simple, diáfano, pero esta apreciación es insostenible y falsa. Cuando el filósofo nos habla de realidad, no nos dice en qué consiste, solamente nos plantea una pregunta. Realidad es casi la transcripción del término griego οὐς.α? Realidad nunca ha sido la respuesta de Zubiri, sino el vector que articula todo su pensamiento. Pareciera que el filósofo va acuñando distintas determinaciones de la realidad a lo largo de su vida. Cada una de ellas actualiza distintos matices, distintas perspectivas del objeto de estudio. Son distintas *notas* en las que se expresa la realidad. Podríamos pensar que realidad es sustantividad o actualidad o esencia o suficiencia para ser o *de suyo* o Dios o respectividad etc., pero sería inoficioso intentar buscar *la* palabra que dé unidad a su pensamiento abismal. Su pensamiento piensa constructivamente la realidad y, por tanto, *la* palabra siempre, por lo importante que sea, es una mirada, un gesto, un camino que nos lanza a la totalidad de su decir. Es el mismo mirar constructo de este pensador lo que imposibilita su total comprensión, incluso para él mismo. Pensemos en un texto que es de los últimos escrito por Zubiri: "Todo lo real está constituido por ciertas *notas*... Entiendo por realidad de algo el que estas *notas* pertenezcan a la cosa 'de suyo'... Las cosas reales tienen multitud de *notas*, y esta multitud forma una unidad... Toda *nota* es en la cosa una 'nota-de'. ¿De qué? De todas las demás... Estas *notas* de una cosa real son de dos tipos..."[†] Si nos damos

* Decimos *intentó* porque creemos que no lo pudo realizar en plenitud.

† En este texto hemos querido, intencionalmente, destacar solamente lo que a veces no se lee: el rasgo de *notas* que constituye la realidad. X. Zubiri, *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, págs. 18-20.

cuenta, es fácil intentar dar en forma rápida una respuesta al problema que plantea el término realidad. Según la intención del lector, se podrá leer que Zubiri entiende realidad por *de suyo* o sustantividad o esencia o actualidad o respectividad etc. Pero si nos detenemos en el pensar articulador del filósofo, nos fijaremos que él piensa desde *notas*. Son ellas y nada más que ellas las que se presentan ante la mirada de Zubiri. En el pensamiento del filósofo no se ha realizado, del todo, una crítica a la noción de *notas*. Él siente *notas* cuando siente la realidad y debido a esto estudia la realidad como *notas*. Pero ¿qué son las *notas*?

Entonces ¿cómo entender lo que es *nota*? *Nota* "...es un vocablo más sencillo que el de propiedad, y tiene la doble ventaja de designar unitariamente dos momentos de la cosa. Por un lado la nota pertenece a la cosa; por otro, nos notifica lo que la cosa es según esta nota. Así el calor es una nota de la cosa y al mismo tiempo nos notifica lo que según esta nota es la cosa".* ¿Por qué sucede al leer a Zubiri que cuando uno espera que diga en qué consiste lo que tiene que decir nos encontramos con una descripción que no nos satisface del todo? Lo que sucede es que la descripción zubiriana no es fenomenológica. Es otro tipo de descripción.† ¿De qué tipo? Ya lo indicaremos. Incluso con Zubiri siempre nos quedamos perplejos por lo apretado y conciso de su descripción y por el hecho que cuando describe no puede no nombrar lo que está describiendo. La *nota* pertenece a la cosa y nos *notifica* lo que la cosa es según esta *nota*. ¿Lo único nuevo es el vocablo *pertenecer*? ¿Qué significa *perte-*

necer la *nota* a la cosa? ¿La cosa puede ser entendida como algo en la cual el describir se suscribe no pudiendo evitarla? ¿No se puede dejar de lado la mirada sustancial heredada de los griegos? o ¿es un problema de la lengua con que se está intentando decir, acuñar la realidad? Una vez más es la lengua la que está en el supuesto del decir del pensador. Y una vez más ella es la que facilita o dificulta la comprensión del pensamiento. Lo cual es obvio e inevitable, pero esto se soslaya cuando lo estudiamos, lo pasamos por alto.‡ Zubiri tiene que expresar en una lengua indoeuropea *algo* que no se da bien en ella. Por esto siempre su decir (y el decir heredero del indoeuropeo) está tocado de un carácter esencial al indoeuropeo: la sustancialidad. De allí su intento durante toda su vida de distinguir siempre sustancialidad de su vocablo sustantividad. El primero es pensado desde el indoeuropeo y nos da un rasgo típico de la realidad: ser sujeto de atribución: "Conceptuar a la cosa como un sujeto de sus accidentes inherentes, no pasa de ser una *teoría* [el subrayado es nuestro]. A mi modo de ver inaceptable";§ en cambio, el segundo es pensado desde las lenguas semíticas y nos da el rasgo que Zubiri encuentra más radical de la realidad: ser constructa. Pero aunque se intenta pensar desde una lengua que piense lo constructo (por ejemplo, el semita) se piensa en definitiva desde el indoeuropeo en que se vive; es la lengua madre en la que se está instalado históricamente. De ahí que Zubiri esté hasta el final de su vida distinguiendo entre sustancia y sustantividad.¶ La sustantividad es construc-

* Id., pág. 18. Téngase presente el ejemplo del calor para explicar en qué consiste la *nota*. Es un ejemplo paradigmático que constantemente está presente en el pensamiento de Zubiri. Y en nuestro escrito también volverá a aparecer.

† Pasa algo similar cuando Hegel intenta decir en qué consiste el rasgo de momento del absoluto o cuando Heidegger pretende dar con un vocablo que exprese al ser sin ser óntico.

‡ Y lo pasamos de alto no solamente cuando interpretamos un escrito, sino, lo que es más radical, que no vemos nuestro propio modo de pensar está inscrito en una lengua y, por tanto, en un modo de estructurar la realidad.

§ Véase que Zubiri trata la distinción de sustancia y sustantividad hasta la primera parte de *El hombre y Dios*, parte que trabajó en el primer semestre del último año de su vida (1983). Esta distinción siempre la hizo en discusión con Aristóteles, que representa la

cima filosófica del pensamiento indoeuropeo, pero en el fondo discutía consigo mismo: “La sustantividad no es la sustancialidad aristotélica. Para Aristóteles, la sustancia es sujeto de propiedades ante todo esenciales. Pero aquí las cosas reales no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. Para Aristóteles lo que aquí llamo ‘notas’ son ‘accidentes’, esto es, realidades insustantivas. Pero en lo que nunca pensó Aristóteles es en que puede haber sustancias insustantivas [no podía pensarlo porque no era semita]. Y las hay, por ejemplo, las innumerables *sustancias* [el subrayado es nuestro] que componen mi organismo. En el organismo no hay más que una sustantividad, propia del organismo como sistema. Y todas sus sustancias, por ejemplo la glucosa, tienen en sí y por sí mismas lo que se ha llamado su propia sustancialidad. Sin embargo, esta misma glucosa ingerida en mi organismo ha conservado su sustancialidad... pero ha perdido su sustantividad para convertirse en mera ‘nota-de’ mi sistema orgánico. Es en él una sustancia insustantiva. Precisamente por esto no llamo a las notas ‘propiedades’ sino ‘notas’. No son propiedades inherentes a un sujeto sino notas coherentes entre sí en la unidad del sistema”: *El hombre y Dios*, op. cit., pág. 21. En este texto que bastante claro el uso distintivo entre *notas* y propiedades. Las *notas* son pensadas para la sustantividad, el constructo; en cambio, las propiedades son pensadas para la sustancia, el sujeto. Las primeras son tratadas desde el semita; las segundas son desde el indoeuropeo. Zubiri siempre tuvo presente este problema aunque se acentuó en su etapa de *Sobre la esencia*. Posterior a este libro, ya en la década de los 70, Zubiri fue atenuando esta distinción, pero siempre la recuerda. Y tiene que hacerlo para no olvidar que se expresa en una lengua del tronco indoeuropeo, lengua que tiende a sustancializar. Lengua en que las *notas* pierden lo más propio de sí transformándose en meros accidentes de un sujeto misterioso, oculto y falso. Ejemplos de este sujeto *fantasmal* en la historia del pensamiento son enormes y sus consecuencias han sido muy graves. Tenemos: materia prima, alma, yo, conciencia, inconsciente, espacio absoluto, éter, tiempo, ser, etc. La crítica de Zubiri es muy similar a la crítica radical de Nietzsche al pensamiento occidental. Véase, *El Crepúsculo de los ídolos*,

ta pero está pensada desde la estructura indoeuropea de la sustancia. Esta distinción constante la hace Zubiri para sí mismo. No puede no pensar en español (indoeuropeo) lo que *en sí* se da en forma muy clara en semita; es decir, no puede no tener presente el rasgo sustancialista cuando está pensando lo constructo de la realidad.

El indoeuropeo se expresa radicalmente en el *logos predicativo*,* un logos

Alianza Editorial, Madrid, 1991.

* Respecto al *logos predicativo* Zubiri se extiende en distintos lugares de su obra. Pero vale para nuestro estudio destacar dos. En primer lugar, *Sobre la esencia*, libro que inaugura su etapa madura y filosóficamente metafísica, es un escrito en que está constantemente discutiendo con el logos predicativo, es decir, con la tradición filosófica. Distintos modos filosóficos que se han expresado a lo largo de la historia como: el realismo, idealismo, fenomenología y ontología están levantados desde un logos predicativo. Este libro es muy interesante y no puede ser infravalorado, como se hace en la actualidad, porque en él Zubiri muestra su laboratorio conceptual. Es un libro muy vivo en lo filosófico; es una brillante clase magistral de cómo se piensa en filosofía. Zubiri nos muestra la necesidad imperiosa que movió su vida intelectual; necesidad que lo llevó a dejar la fenomenología y ontología, y esto lo hace a la hora de mostrarnos cómo surge el logos nominal constructo, como alternativa al logos predicativo. Este logos se instaaura como “el” acceso filosófico real y pleno a la realidad (en la que se está vitalmente). Y en segundo lugar, *Inteligencia Sentiente*, esta *Trilogía* de la intelección es la obra de la madurez y acabamiento de la etapa metafísica. En esta obra Zubiri se levanta sobre sí mismo y, en cierto sentido, deja de ser metafísico. Lleva a la metafísica a su consumación y plenitud. Lo que produce es que su pensamiento se torna postmoderno (a lo mejor sin proponérselo de modo explícito). El texto ya no es un laboratorio de pensamiento, no tiene lo vivo y dramático de su libro *Sobre la esencia*, pero es un libro que abre un horizonte nuevo. El horizonte de la actualidad constructa. Y es desde ella donde se levanta el decir final del pensador. En este escrito el problema del logos predicativo es sinónimo del magno problema que articula la obra: la

magno problema que articula la obra: la *logificación de la intelección y entificación de la realidad*. Frente a este paradigma que Zubiri analiza radicalmente se ofrece la “actualidad constructa”. Para esto, como se ha señalado, su obra está sentida, escrita, pensada, comprendida constructivamente y, además, se hace de modo explícito cargo del logos nominal y del logos predicativo en el segundo volumen de la *Trilogía: Inteligencia y Logos*. Es un análisis distinto al de *Sobre la esencia*, pero mantiene su espíritu siendo más formal y constructo. En este análisis Zubiri distingue tres tipos de logoi: juicio posicional, juicio proposicional y juicio predicativo. Los dos primeros son los radicales y los que le interesan a Zubiri. El posicional es la afirmación exclamativa que acuña de inmediato la realidad. El proposicional es la frase nominal que estudiamos en este ensayo. Ambos juicios están en la cuna de la civilización y todavía permanecen vigentes. Son juicios que se daban con primacía en lenguas de origen no indoeuropeas. Pero también se los encuentra en el indoeuropeo arcaico. Hay un texto magistral en *Inteligencia y Logos* que muestra la postura filosófica final de Zubiri frente al problema de la filosofía tradicional, filosofía del logos predicativo, esto es, filosofía de la logificación de la intelección y entificación de la realidad: “La filosofía clásica ha identificado el ser sustantivo con la realidad misma: sería el *esse reale*. Es lo que he llamado *entificación de la realidad*. Por otra parte ha identificado lo que aquí llamamos ser de lo afirmado con el ser de la predicación, con el ‘es’ copulativo. Es lo que he llamado *logificación de la intelección*. Esto... es falso. El ser de lo sustantivo no es la realidad sustantiva, sino el ser de la sustantividad real; el ser es ‘de’ [este “de” también debe ser entendido de manera constructa, así se puede entender en forma definitiva cómo entiende Zubiri la articulación entre realidad “y” ser] lo real, pero no es lo real mismo. Por tanto, sustantividad real y ser de lo sustantivo no se identifican. Por otra parte, el ser de lo afirmado no es formalmente idéntico al ‘es’ copulativo, porque no toda afirmación es predicativa [logos nominal o frase nominal o juicio proposicional]. Pero partiendo de estas dos identificaciones, es decir, partiendo de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección, que han corrido a lo largo de la historia de la filosofía, algunas grandes fi-

que describe una inherencia entre propiedades accidentales a un sujeto tras ellas (así nació la filosofía y se mantiene hasta actualidad), ésta inherencia se expresa por medio del verbo ‘ser’: “La filosofía clásica se apoyó en un logos perfectamente determinado: el logos predicativo. Sobre él está montada toda la ‘lógica’ como órgano primario para aprehender lo real. El logos predicativo envuelve un sujeto y unas determinaciones predicativas, predicadas de aquél mediante el verbo ser”.⁹ Es obvio que: “Toda realidad puede ser hecha término de un *lògoj* predicativo, pero eso no significa que esté físicamente ‘compuesta’ de un atributo y de un sujeto”.¹⁰ Lo más importante de este texto es el término *físicamente*. El logos predicativo en su describir nunca alcanza las *notas* físicas, éstas se les esconden tras la predicación y aparece el *espejismo* de la sustancia

losofías han conceptualizado que la unidad de las dos formas de ser a su vez una unidad de identidad. Es la identidad de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección. Es la tercera y más radical identificación en estas filosofías: a la identidad del ser de lo sustantivo con la realidad, y a la identidad del ser de lo afirmado con el ser copulativo, las filosofías en cuestión añaden la identidad de estas dos identidades. Sería la identidad entre ser de lo sustantivo y el ser de lo copulativo. Esta identidad formal completa constituiría la unidad del ‘ser’. Tanto el ser sustantivo como el ser copulativo son seres idénticamente. ‘Ser’ constituiría entonces el dominio de la identidad. Y éste ha sido una conceptualización de enormes consecuencias, porque al conceptualizar idénticamente el ser de lo sustantivo y la realidad sustantiva por un lado, y por otro al conceptualizar idénticamente el ser de lo afirmado y el ser copulativo, la identidad de ambas formas de ser resulta decisiva para la conceptualización de la intelección misma y para la realidad. Ciertamente esta identidad no es necesaria, pero convergemos en que es muy difícil de evitar [debido al rasgo indoeuropeo de nuestro pensar en la que se está instalado] dentro del cauce de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección”; *Inteligencia y Logos*, op. cit., págs. 378-379.

y del verbo 'es'. Y este logos se incrusta incluso en la fenomenología de descriptiva de Husserl, de allí la insuficiencia de ésta a la hora de abordar ese rasgo *noto* de la realidad:

...en aquellas realidades en que la sustantividad recubre exactamente el área de la sustancialidad, es *posible apprehender* dichas realidades en términos de pura sustantividad. Tomemos las cosas puramente materiales —a las que suele llamarse físicas por antonomasia—. *Evidentemente al expresarlas en el lenguaje* [el subrayado es nuestro], hago siempre de ellas sujetos de atribución. Pero creer que son forzosamente nada más que sustancias, esto, es sujetos reales de inhesión física de accidentes, es un *espejismo* [el subrayado es nuestro] producido por la descripción predicativa. El logos predicativo tiene siempre, en efecto, un sujeto y un predicado perfectamente determinados en su función de tales. Así, decimos que un cuerpo —llamémosle impropriamente masa— produce una fuerza sobre otro cuerpo o sufre la acción de una fuerza. Esta *descripción* [el subrayado es nuestro] y lo utilizamos para destacar que Zubiri no está hablando solamente de la filosofía tradicional, sino también de la fenomenología] tiende a incrustar en nuestras mentes la idea de que el cuerpo-masa es justo una 'cosa', una sustancia, cuya índole física es ser sujeto de una fuerza, esto es, ser sujeto de inhesión del accidente 'fuerza'. Pero, decía, esto no pasa de ser un espejismo... Si pudiéramos, *expresar* [el subrayado es nuestro], en efecto, este mismo fenómeno dinámico en términos de pura sustantividad, no llegaríamos jamás a aquella indiscriminada identificación del sujeto de atribución con el sujeto de inhesión o sustancia, sino que expresaríamos el fenómeno en términos puramente estructurales [para esto se necesita una lengua semita], esto es, considerado

ese fenómeno como la variación de una estructura de sustantividad y no como una acción o pasión de un sujeto sustancial.¹¹

Esta idea de Zubiri traspasa su metafísica*. ¿Cómo pensar eso que en sí mismo no se deja pensar en el logos predicativo, en el logos fenomenológico? Hay un logos que no es predicativo. "El logos esencial no es forzosamente un logos definiente... La forma primaria de aprehensión afirmativa de lo real es la forma nominal. Y esto... porque el simple nombre desempeña a veces la función de designar afirmativamente la realidad de algo, sin la intervención del verbo ser... Es un logos antepredicativo, el 'logos nominal'. Por tanto, no puede identificarse el logos con el logos predicativo".¹² La única forma de lograr esto es por medio del logos nominal constructo.

* Es interesante señalar que Nietzsche realiza una crítica semejante a la esencia misma de la metafísica en toda su obra. Constantemente la acusa de falsear la realidad y la falsea por ser mera lógica, la cual está levantada desde la gramática. Todos los conceptos más importantes de la metafísica son, en definitiva, 'sustancias', en el sentido zubiriano del término. Las sustancias para Nietzsche son meros conceptos sin ninguna realidad. Estos conceptos *momifican* la vida y hacen que ésta pierda su unidad. "Ellos [los metafísicos] creen otorgar un *honor* a una a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, - cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran,- se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones,- incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es..."; *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., pág. 45. Creemos que el pensamiento de Zubiri permitiría una apropiada interpretación del abismal pensamiento de Nietzsche.

Del logos fenomenológico al logos nominal constructo

Pensar la realidad desde las *notas* fue lo que permitió al pensador salir de la fenomenología. Esta no era del todo radical. La descripción noemática es en su esencia predicativa, no da del todo con el rasgo de *nota* de la realidad. Este carácter se oculta en la descripción al reducir el objeto del describir a una esencia eidética vacía de contenidos, esencia, en definitiva, sustancial. Y son los mismos contenidos precisamente las *notas*. La descripción fenomenológica realiza una descripción eludiendo lo fundamental: las *notas*. Es por esto, que la descripción al describir tiende a predicar y en esto no se *notifica* el rasgo de *notas* que articula a la realidad. Zubiri sentía que tenía que haber otro modo de dar con la realidad, otro modo de arrancarle una esquirla más plena. El siempre estuvo muy cercano a la línea fenomenológica. Como método, intenta describir, analizar, las estructuras (no noemas) que comparecen ante al logos. Pero pronto se dio cuenta de lo insuficiente en el análisis. El logos fenomenológico dio paso al logos nominal constructo. Este se estudia por el filósofo en forma detallada en sus dos grandes obras: *Sobre la esencia* y la *Trilogía* de la *Inteligencia sentiente*. Y se estudia con el nombre de juicio proposicional o frase nominal. Pero aunque se estudie en ciertos pasajes, el logos nominal constructo, como se ha dicho, atraviesa desde dentro toda la obra.

Creemos que la etapa eminentemente metafísica aludida por Zubiri en el Prólogo *Dos etapas de Naturaleza, Historia, Dios**

* Véase, X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit. En este prólogo, el único texto que Zubiri habla de sí mismo, se puede apreciar con claridad cuál ha sido la biografía intelectual que ha movido los hilos del pensamiento del español. Y las críticas a la fenomenología de Husserl como a la ontología de Heidegger se pueden ver como ajustes de cuenta que el mismo Zubiri realiza consigo. Y también se puede entender vía negativa qué fue lo que cautivó de la fenomenología y la ontología a

indica el giro de la posición de su pensamiento como acceso filosófico efectivo y verdadero a la realidad. Nuestro pensador se pregunta:

...¿es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya, dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta [¿Por qué?]: el ser se funda en la realidad [¿Cómo lo sabe?]. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la metafísica estudia no es la objetividad [Husserl y su fenomenología] ni el ser [Heidegger y su ontología], sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una etapa rigurosa metafísica.¹³

¿Qué fue lo que llevó al cambio a Zubiri? ¿Qué sucedió con él desde 1930 cuando estaba en Alemania a 1944 cuando ya está en España? ¿Dónde estaba Zubiri a mediados de la década de los 30? Estaba en Italia y Francia. ¿Qué estaba haciendo ahí? Ahí nuestro pensador tuvo conocimiento del *logos nominal constructo*. Zubiri cuando estuvo en Italia y Francia desde finales del año 1935 a 1938 quedó completamente cautivado por sus estudios de lenguas semíticas. Zubiri en este período aprehende de grandes maestros lenguas como: sumerio, acadio, hitita, avesta, arameo, etc. (ya sabía griego, latín y hebreo).[†] En este período Zubiri conoció a

este pensador. La deuda del pensamiento zubiriano a la fenomenología y ontología es total. Por eso su intento radical de tomar distancia de ellos.

[†] Para conocer esta etapa decisiva del pensamiento de Zubiri (tan o más decisiva que su estancia en Alemania) tenemos el libro de Doña Carmen Castro de Zubiri: *Biografía de Xavier Zubiri*, EDINFORD, Málaga, 1992. A través de este escrito podemos ir construyendo la pasión intelectual que movió a nuestro pensador por esta época. Y nos damos cuenta que estaba decidido a aprehender todas estas

hombres tan importantes como: P. Anton Deimel,* Massignon, Meillet, Benveniste, Dhorme, Laporte, De Menasce, Labat, etc. A través de ellos, su pensamiento quedó completamente influenciado y desde estos nuevos conocimientos se le actualizó el 'estado constructo' como ese rasgo radical que a la fenomenología se le escapa pero que a la ciencia,† a la teología‡ y a la lingüística los constituye.

lenguas tan difíciles. ¿Por qué? Estaba buscando un nuevo método, que no fuera ni la fenomenología ni la ontología, que le permitiera acceder filosóficamente a la realidad de modo pleno. Su búsqueda encontró respuesta en el logos nominal constructo y aquí ya estaba dada en forma incoada su etapa metafísica que desplegaría más adelante.

* Doña Carmen Castro señala lo siguiente: "Xavier frecuentaba, desde su llegada a Roma a finales del 35, la Biblioteca Vaticana. Lo hallé por así decirlo acomodado en ella. Y allí conocí a los orientalistas que necesitaba. El más importante era el vaticano scholar, P. Anton Deimel, S. J. Un alemán sumeriólogo, famosísimo por su sentido lexicográfico, que era profesor en el Instituto Bíblico... El inolvidable P. Deimel era tan paternal como sabio, y tan sabio como excelente pedagogo. Se comprometió a enseñarle a X [Zubiri] lo que él deseaba aprender, si superaba la primera prueba: en un fin de semana prolongado, debía aprenderse su futuro alumno una ristra de signos cuneiforme, con su transcripción, naturalmente, que permitía leerlos, y entender cómo estaban construidas las frases habida cuenta del vocabulario y teniendo a su vera una traducción disponible... [Zubiri como es obvio pasó la prueba]"; *Biografía de Xavier Zubiri*, op. cit., pág. 96.

† Zubiri ya había visto que en la ciencia se estaba dando una nueva forma de comprender la realidad. Esta forma se oponía al logos predicativo en todas sus variantes. Sus contactos con los más importantes científicos de la época: Einstein, Planck, Schrödinger, De Broglie, Heisenberg, etc. le permitió atisbar un logos que era similar al constructo, este logos es el *logos funcional*. En donde todos los elementos que se describen de la realidad están por encima de una predicación; solamente se articulan funcionalmente a través de una ley: "La descripción de aquel fenóme-

Por medio de la fenomenología se describe, pero lo que se describe ahora no es lo que se da, ni se muestra, sino lo que se impone. Este es un nuevo logos. ¿Qué es lo propio de este logos? ¿Cuál es su ventaja respecto a otras modalidades de logos? Pero vamos por parte. Zubiri pasó de un

no [natural y dinámico] según la física matemática es justo una descripción no-predicativa. Newton nos dirá que la fuerza es igual a la masa multiplicada por la aceleración. En esta expresión predicativa de la ley de Newton hay evidentemente un sujeto y un predicado. Pero observemos que...esas tres realidades (masa, fuerza, aceleración) son tres realidades irreductibles en sí mismas y que, por tanto, carece de sentido 'multiplicarlas'. Lo que la ley de Newton enuncia es que los números que miden esas tres realidades son los que se multiplican y están en la relación citada. Ahora bien, esto significa que incluso como realidades están *estructuralmente* [el subrayado es nuestro] vinculadas por una relación puramente funcional. Y esto ya no implica ni tan siquiera un sujeto de atribución. Me basta describir el fenómeno 'escribiendo' $f = m \, dv/dt$, y se verá inmediatamente que ninguno de los tres términos tiene prerrogativa especial sobre los otros dos; cualquiera podría ser tomado como sujeto de atribución de los otros dos. *In re* es una mera estructura funcional, es decir, la expresión de un vínculo de sustantividad y no de sustancialidad. Esto mismo acontece con las leyes físicas"; *Sobre la esencia*, op. cit., págs. 162-163. Creemos que este rasgo de la ley es lo que le gustaba a Zubiri y de allí su apego a la ciencia. La encuentra más cercana a los hechos que la filosofía hasta ahora vigente en su época.

‡ Es importante señalar que la *Trilogía* sobre la dimensión teológica del hombre en la obra de Zubiri, está totalmente traspasada por el "estado constructo". Zubiri no solamente estaba distanciado de la teología de corte latina, sino que se fue desprendiendo de la estructura formal de la teología griega anclada en el indoeuropeo sustancialista. En este alejamiento de la teología griega en su forma, es como se tiene que entender la importancia del constructo: "hombre 'y' Dios" que articula la experiencia teológica. Su bella obra sobre el Cristianismo que cierra su trilogía está pensada en clave constructa.

logos fenomenológico de corte husserliano en donde se describen *notas-noemas* a un logos existencial de tinte heideggeriano en donde se describen *notas-sentido* y finalmente pudo dar con el logos nominal constructo en donde se describen *notas-constructas*. Del logos fenomenológico al ontológico y de ahí al constructo es el periplo filosófico que va acuñando Zubiri en su obra. Desde el logos nominal constructo, como hemos dicho reiteradamente, se describe su gran y última obra de la madurez *Inteligencia sentiente*.

Zubiri encuentra insuficiente la fenomenología para abordar metafísicamente la realidad y no se cansa de exponerlo a lo largo de su obra:

Husserl no va directamente a las cosas, porque lo que quiere en primera línea es evidencias apodícticas, absolutas, esto es, un saber, que por su propia índole en cuanto forma de saber, garantizara esas evidencias y fuera, por tanto, un saber absoluto en y por sí mismo, a diferencia de todo saber empírico. La diferencia radical de que Husserl parte en toda su filosofía, es la contraposición entre saber absoluto y saber empírico; no es la diferencia de dos modos de ser—'lo' absoluto y 'lo' relativo—, de dos modos de saber. Subsume, pues, el concepto de esencia bajo el concepto de absoluto, y a su vez, hace de lo absoluto un modo de saber. Con lo cual en lugar de buscar lo absoluto de las cosas, lo que hace es acotar dentro de éstas aquella zona a la que alcanza ese saber, absoluto por sí mismo. En su virtud, Husserl ha lanzado el problema de la esencia por vía del saber, es decir, por la vía del acto de conciencia en que la aprehendo. Pero con ello la esencia de las cosas queda irremediablemente perdida de antemano y jamás podrá volver a recuperarse. La filosofía de Husserl, la Fenomenología, *jamás nos dice qué es algo* [el subrayado es nuestro], sino cuál es el modo de conciencia en que es dado. Con sus

célebres esencias, Husserl no nos dirá nunca qué es la esencia sino tan sólo qué es lo que se nos da en el modo absoluto de conciencia; y este 'qué' es al que llamará sin más esencia.¹⁴

Es interesante señalar que esta crítica que hace Zubiri a Husserl es muy parecida a la que hace Heidegger en *Mi camino en la Fenomenología*,¹⁵ texto de 1963. Sin embargo, Zubiri ve ya en el mismo pensamiento de Heidegger la impronta de la fenomenología y, por ende, siempre está presente un cierto idealismo que no alcanza la realidad de las cosas, volviéndose al aprehensor humano:

...toda la filosofía de Heidegger es un comentario a esta idea de que el hombre es el comprehensor del ser. No es de extrañar. Heidegger ha partido de la Fenomenología, y pese a las hondas, radicales, transformaciones que en ella introduce, sin embargo, permanece en el ámbito fenomenológico. Para la Fenomenología, lo primario y fundante es siempre y sólo la conciencia, como ente en el cual y sólo en el cual se dan las cosas en lo que ellas verdaderamente son. Heidegger supera la idea de conciencia mediante la idea de comprensión, y supera la idea del 'darse' de las cosas mediante la idea del *fa.nesqai*, del aparecer en el sentido de mostrarse. Este mostrarse es mostrarse como 'siendo'. 'Ser' es entonces la posibilidad de que las cosas se muestren y de que el hombre las comprenda. Con lo cual lo radical del hombre se torna en comprensión del ser.¹⁶

¿Se podría aplicar esta crítica al mismo Zubiri? ¿Permanece Zubiri en el ámbito fenomenológico pese a las *hondas y radicales transformaciones* que introduce? En cierta forma permanece. El logos metafísico de Zubiri también describe (se atiende a lo dado, sin construir teorías). Pero, en otra forma no permanece porque su describir pretende ser nominal y constructo, o sea, noérgico. Se describen *notas físicas* de

la realidad. Zubiri encuentra insuficiente el método fenomenológico por que no alcanza ese rasgo constructo de la realidad, rasgo que se da en la aprehensión, pero que la fenomenología lo desecha por dar la espalda a la cosa y mirar al saber. “Husserl se mueve siempre en un plano concienal. Por eso, toda su filosofía tiene un solo tema: ‘conciencia y ser’, y un solo problema: el saber absoluto en una ‘visión’. Pero conciencia y ser se fundan en intelección y realidad”.¹⁷ Y más adelante se señala al asociar la fenomenología con la intuición: “La intuición no es sino dimensión noética de la aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial de realidad es pues en sí misma mucho más que intuición: es una aprehensión *noérgica*. No es un ver sino que es un aprehender en impresión de realidad”.¹⁸

El problema radical de expresar la realidad como constructo de ‘notas’

Nuestro pensador acude constantemente a ejemplos aparentemente sencillos que iluminen su decir constructo y lo diferencien del indoeuropeo. ¿Por qué cuando Zubiri da ese tipo de ejemplos nos cuesta entender lo que quiere decir con ellos? Zubiri nos había dicho que el calor (este ejemplo es recurrente) es una *nota* que pertenece a la *cosa* y que nos *notifica* su calor. De esto lo único que sabemos es que, al parecer, *nota* es algo así como el *calor* que tiene una *cosa*, el cual nos *notifica* lo que la *cosa* es según esa *nota-calor*. El ejemplo es lo más simple posible, pero ¿lo entendemos? ¿No nos pasa con Zubiri algo extraño? Al leerlo quedamos asombrados por su decir. Sabemos que nos ha dicho lo que pretendía decir, pero lo dicho se oculta en la manera de decirlo. Y de inmediato nos surge la necesidad de *re-leer* ese decir que se ve tan simple para poder dar con la clave que ilumine todo el pasaje. Y en esto buscamos *esa* palabra unidad que *defina* que *describa* que *muestre* el todo y como pocas veces la encontramos o nos sentimos defraudados del

decir de este filósofo o nos apresuramos a dar con *esa* palabra mágica que le dé sentido al texto (a veces hasta la inventamos). Y llegamos a interpretar: Zubiri entiende por realidad *tal o cual cosa* por las razones siguientes. Y lo que sucede es que nos hacemos cargo de las distintas razones que soportan a *esa* palabra clave y olvidamos el decir mismo de Zubiri. Lo que nos sucede con nuestra interpretación* es que ella está siendo pensada una vez más desde el rasgo sustancialista del indoeuropeo. Zubiri lo señala así: “... que duda cabe que el imperio de las lenguas indoeuropeas va imponiendo una cierta uniformidad a los hombres”.¹⁹ Ese imperio va buscando la unidad detrás del accidente.†

* La Hermenéutica nunca ha dejado de pensar en términos sustancialista la realidad de los textos. De allí que los pensadores postmodernos como Derrida traten por todos los medios *deconstruir* el discurso racional (logocentrismo). Lo que intentan es pensar desde otro paradigma que no sea el sustancialista que se engendra en el indoeuropeo a través del pensamiento griego. Estos pensadores podrían encontrar en Zubiri una buena fundamentación de su proyecto filosófico.

† Esto fue lo que permitió, en cierta medida, el advenimiento del monoteísmo. Un monoteísmo indoeuropeo que se plasmó en la teología griega y luego en la latina con distintos caracteres. Pero el monoteísmo es más que un rasgo sustancialista de unidad. Esto lo vio muy bien Zubiri en su vida; de allí la necesidad de pensar una nueva teología más cercana a la semítica. Su teología es constructa. Por esto él piensa a Dios y al hombre como momentos, como *notas* de un constructo. Su bella obra *El hombre y Dios* tiene que ser pensada desde la “y” que articula las *notas*: hombre-Dios. Por ejemplo, un tema que atraviesa el pensamiento zubiriano es el problema de la *pericwrsij* de la Trinidad que constituye a lo divino mismo. Si se piensa la respuesta de Zubiri en forma superficial se puede llegar a decir que nuestro pensador está dando una solución desde la teología griega (y en contra, en cierto modo, de la teología latina), pero si se analiza con cuidado nos daremos cuenta que lo que se dice está pensado desde contenidos griegos, los cuales se articulan desde el

Generalmente en Occidente se busca la *palabra-sustancia* que explique las *palabras-accidentes*. Y en esta hermenéutica traicionamos en su esencia al pensamiento de Zubiri: “Radical y formalmente, lo real no es *sustancialidad*, sino *sustantividad*. Entre otras cosas, nuestra filosofía necesita una metafísica de la sustantividad”.²⁰ Para expresar una metafísica de la sustantividad es necesario pensar desde otra estructura lingüística.

Pero sigamos con la *nota* y con otro ejemplo. Cuando Zubiri analiza la estructura formal del sentir en la *Trilogía*, lo hace desde la impresión* (o ¿de la *nota-impresión*?). En ella *ve* tres momentos constitutivos:

1º La impresión es ante todo *afección* del sentiente por lo sentido. Los colores, los sonidos, la temperatura interna del animal, etc. [estas cualidades son ejemplos de *notas*], afectan al sentiente... 2º Impresión es la presentación de algo otro en afección. Es alteridad en afección. A esto ‘otro’ es a lo que he llamado y continuaré llamando *nota*. Aquí *nota* no designa una especie de signo indicador como significó etimológicamente en latín el sustantivo *nota*, sino que es un participio, lo que está ‘noto’ (*gnoto*) por oposición a lo que está ignoto, con tal de que se elimine toda alusión al conocer (esto sería más bien lo *cognitum*), como el saber (que dio origen a noción y noticia). Hay que atender tan sólo a ser

meramente *noto*. Así, para un topo no hay una *nota cromática*; pero para los animales con sentido visual el color es algo *noto*... 3º Es la *fuerza de imposición* con que la *nota* presente en la afección se impone al sentiente. Es justo lo que suscita el proceso mismo del sentir. En general se trata más de un conjunto de *notas* que de una *nota* aislada.²¹

¿Cómo es posible entender semejante texto tan importante sin entender lo que es la *nota*? ¿Se puede saber qué es la impresión eludiendo lo que significa *nota*? Y una vez más, el pensador nos da un ejemplo para *explicar* el decir, es un simple ejemplo, el de un topo. Pero ¿explica algo?. El ejemplo no explica nada. Antes fue el calor, ahora es un topo. Antes la *nota* era *algo* que *pertenece* a la cosa, ahora es *algo* que *no pertenece* a la cosa. En este texto se entiende que *nota* es *algo otro*. Es lo que está ‘noto’ (la *nota* se explica, una vez más, a través de sí misma, es lo *noto*). *Nota* es lo meramente ‘noto’ que también afecta y se impone con fuerza. De esto tenemos que la impresión se resuelve en tres elementos constitutivos y esenciales, dicho elementos son *notas* que la constituyen. Y cada una de estas *notas* se articula con las otras en su rasgo ‘noto’. Si nos detenemos en lo señalado, veremos que ya estamos en presencia del constructo (completamente diferente al rasgo de descripción en inherencia accidental a un sujeto oculto) y nunca hemos salido de él. La *nota* se explica a sí misma, se *notifica* constructivamente. La *nota* es lo ‘noto’ en cuanto afectante, en cuanto otro y en cuanto se impone. Esto es la impresión desde una mirada de *notas*. ¿Sabemos entonces qué es la impresión? ¿Sabemos qué es la *nota*? Por lo menos sabemos más que antes, pero sabemos ¿en qué consiste radicalmente la *nota* sin el vocablo *nota*? Al parecer estamos ante una encrucijada. Algo sabemos del carácter de *nota* de la realidad, pero lo sabemos en términos de la *nota* misma. Ella se expresa a luz de sí misma. *Nota* es ser momento, carácter, rasgo, pertenencia,

constructo semítico. Los momentos de la Trinidad son *notas* constructas. Véase, *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, págs. 486-487 y *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, págs. 140-142.

* Todos los temas importantes en el tratamiento filosófico de Zubiri son pensados como *notas*. De aquí que sea tan importante esclarecer lo que significa dicho término. Pero lo tenemos que esclarecer no desde una interpretación sustancialista, sino de una constructa. En este ejemplo, la impresión se siente y se estudia como *nota*.

contenido, alteridad, imposición, etc. *Nota* es ser *notas*.^{*} Son *notas* entre sí.[†] En esto radica la dificultad del pensamiento de Zubiri. La realidad se nos muestra en *notas* que se expresan como *notas* en un decir *notificante*. Tal problema para expresarse ¿empobrece su pensamiento? De ningún modo. Al contrario su pensamiento está completamente embargado del rasgo *noto* de la realidad; es este rasgo el que constantemente se *notifica* a sí mismo una y otra vez. Lo *noto* se *notifica* y esto se da, se despliega a través de *notas*. Lo *noto* se muestra, se manifiesta, se *notifica*, se hace *noto* en las *notas*. Lo *noto* no puede *notificarse* sino de manera *nota*. Eso es lo que

muestra el decir de Zubiri. El decir de Zubiri *notifica* lo *notificante* de la *nota*. Y este decir se dice desde un *logos nominal constructo*.

Con lo dicho *ya* podemos entender, en algún aspecto, lo que es *nota*. Entonces *nota* es

...un vocablo en toda su máxima generalidad. Usualmente se suele tomar como sinónimo de propiedad, pero dando a este vocablo un sentido restringido, a saber: algo que ‘tiene’ la cosa ya previamente constituida en cuanto tal... Aquí, en cambio, al hablar de ‘notas’ me refiero no sólo a estas ‘propiedades’ de la cosa, sino a todos los momentos que posee, incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse ‘parte’ de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las ‘facultades’ de su psiquismo, etc.²²

¿Cómo es posible que la realidad muestre lo más propio de sí de un modo tan vago? ¿Por qué la realidad se *notifica* como *notas* que la constituyen de modo *notícamente* amplio y general? ¿El decir vago de Zubiri muestra lo radical de la filosofía? La filosofía solamente pretende sacar unas esquirlas de inteligibilidad a la realidad.²³ Este rasgo modesto que nos *notifica* la realidad de sí misma es su carácter constructo.[‡]

Los fragmentos del pensamiento zubiriano son acuñaciones dentro de una mirada constructa. *De suyo*, sustantividad, actualidad, esencia, respectividad, etc. son esquirlas que están inscritas en la mirada *notificante*. ¿Por qué Zubiri siente la realidad de modo *notificante*? La realidad se siente como *notas* y nada más que *notas*. Estas *notifican* su carácter de ser *meras notas* y el pensador plasma en sus escritos

‡ No olvidemos que al hablar de *nota* y de constructo se dice casi lo mismo. Y se dice tratando de jugarle una pasada al indoeuropeo. En español se acuña algo que en su esencia no se dice en español. Algo que debería decirse más propiamente en lenguas semíticas.

* El problema de pensar la *nota* es que ella se muestra en constructo, es decir, se manifiesta como *notas*. Al parecer solamente puede ser un concepto vacío pensar a una *nota* aislada. Siempre el término *nota* en su esencia mienta *notas* entre sí. *Nota* es una cierta articulación de *notas*. De allí que Zubiri a través de un guión (-) expresa la esencia misma de la *nota*. La *nota-de* significa enlace, ligadura de *notas*. Con el guión lo que pretende Zubiri es eliminar de raíz cualquier rasgo indoeuropeo del concepto de *nota*. Lo indicado siempre debe estar presente en un estudio del pensamiento de Zubiri. Olvidarlo o no atenderlo es no pensar lo que piensa su pensamiento.

† Zubiri siempre nos dice: “Cada nota es ‘nota-de’; ¿y de quién son todas las notas? Las unas respecto de las otras; es decir, son notas-de la unidad del sistema”; *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, op. cit., pág. 382. Zubiri añade un “de” a *nota* porque en español es imposible mostrar el rasgo constructo de la realidad en el término mismo. El latín tenía flexión nominal, o sea, el genitivo para indicar la pertenencia del objeto al sujeto. El ejemplo típico de Zubiri es: “*domus Petri*”; literalmente “casa de -Pedro”. Morfológicamente el “de” afecta a Pedro, pero lo que quiere mostrar Zubiri es un “de” afectando a casa. Y esto solamente se logra con el estado constructo de los semitas. Nuestro pensador necesita una “casa-de” Pedro. De allí construir la expresión formal de “nota-de” le significa forzando su lengua *expresar* algo que se dice en forma natural en lenguas semíticas.

de modo *noto* lo *notificado* por las *notas* de la realidad.* Si observa con atención lo señalado nos damos cuenta que todos los temas tratados por Zubiri en su obra, están estudiados de la misma manera. Los grandes problemas a los que se enfrenta el pensamiento zubiriano son constructos de *notas*; por ejemplo, el hombre, la verdad, la historia, el tiempo, el espacio, la voluntad, Dios, etc. Tanto por la forma como el contenido nuestro pensador no puede desprenderse de lo *noto*. Aunque este rasgo a veces no se vea o se oculte a la mirada poco atenta, podemos decir con total seguridad que su pensamiento abismal nunca deja de girar en torno a las *notas*. Zubiri siente, escribe, habla, piensa, comprende la realidad como *notas*. Por esto aunque parece que el tema de la *nota* no sea muy importante en su gran obra sobre la intelección, es el problema que articula dicha obra. De aquí que el supuesto del logos nominal constructo perfore y sustente el pensamiento de nuestro filósofo a lo largo de su vida.

El carácter físico de las notas como base de un logos nominal constructo

El logos semítico† describe lo que se le impone. Y lo que se impone es constructivamente físico, es decir, en este tipo de logos se describen *notas* físicas articuladas entre sí, en *estado constructo*. Zubiri lo dice así: “Lo que con mayor claridad expresa este carácter unitario de la nota y del ‘de’ es tal vez la forma gramatical en

que se expresa muchas veces el genitivo en algunas lenguas semíticas”.²⁴ Hay muchos textos en que Zubiri se refiere al *estado constructo*.[‡] Nosotros preferiremos uno muy especial que muestra el vínculo entre *estado constructo*, realidad y lengua semítica (y la deficiencia de las lenguas indoeuropeas):

A mi modo de ver, las cosas están formalmente constituidas por propiedades, notas, cualidades (poco importa el vocablo que se emplee) coherentes entre sí: cada una en cuanto propiedad es propiedad de todas las demás, es ‘propiedad-de’ [entiéndase ‘nota-de’]. Es lo que con un vocablo tomado de la gramática de las lenguas semíticas, llamo ‘estado constructo’. En el estado constructo los vocablos entre sí, y por tanto lo por ellos designado, constituyen formalmente una unidad propia. Y esta unidad del estado constructo es lo que yo llamo sistema. Si digo en cualquier lengua in-

* Aunque parezca redundante lo que se dice es la única forma en la que se puede decir. Y esto se debe al intento constante de evitar en el mismo lenguaje indoeuropeo lo indoeuropeo de éste. Es por esto lo reiterativo, en apariencia, del pensamiento de Zubiri.

† En esto se tiene que realizar una precisión. El sumerio no es semítico. Es una lengua por sí misma que influyó a los semitas, por ejemplo, a los acadios. Y el hitita es indoeuropeo, pero en una versión muy arcaica e influenciado por los semitas. Solamente en las lenguas semitas aparece el “estado constructo”.

‡ Véase el excelente texto: “En nuestras lenguas indoeuropeas, para expresar esta ‘relación’ [‘nota-de’] se pone en genitivo, mediante una flexión nominal, el sujeto ‘de’ quien es la cosa. Por ejemplo, para decir ‘casa de Pedro’ se dirá *domus Petri*, que literalmente es ‘casa de-Pedro’; el ‘de’ afecta morfológicamente a Pedro y no a casa. Pero en algunas lenguas semíticas, a veces quien se pone en genitivo (digámoslo así) es la casa, pues, lo que se quiere expresar formalmente es sólo la *pertenencia* de ella a Pedro [aquí encontramos la *pertenencia* de la *nota* a la cosa en términos de constructo y que antes no sabíamos explicar, por ejemplo, el calor a la cosa]; y así se dirá ‘casa-de Pedro’. Es lo que se llama ‘estado constructo’ del nombre (casa), a diferencia del ‘estado absoluto’ en que queda Pedro. La casa no es casa ‘sin más’ sino que es formalmente ‘casa-de’ Pedro, mientras que éste es sólo el término inafectado y absoluto de esta singular ‘relación’. Juntos forman un todo unitario; por esto en el estado constructo, como es bien sabido, los dos términos forman una unidad semántica, morfológica y hasta prosódica, indisoluble”; *Sobre la esencia*, op. cit., págs. 289-290.

doeuropeas 'hijo de Pedro', tengo dos nombres y dos realidades, hijo y Pedro, el uno dependiente del otro. Pero en estado constructo no tengo, por así decirlo, sino un solo nombre y una sola cosa, construida en dos momentos suyos: algo así a como si dijera 'hijo-de-Pedro'. Bien sé que a uno de estos momentos se le llama estado absoluto, pero este término es absoluto porque es la base sobre la que está construido el todo.²⁵

Este texto de Zubiri es brillante. Nos deja instalado en la necesidad de comprender el logos nominal constructo para que podamos realmente entender lo que entiende por realidad. La cual se piensa desde las *notas*.

Zubiri nunca se cansa de decir que se escribe y se piensa desde la lengua dada históricamente: "Como las lenguas están ya constituidas, lo esencial es no confundir esta necesidad histórica y estructural de nuestro lenguaje con la conceptualización de la afirmación misma".²⁶ O sea, no por esto se tiene que confundir una necesidad histórica con la realidad misma (al parecer esto es el problema de Heidegger y de la filosofía desde su constitución como tal por los griegos). Pero de esto nos surgen muchas preguntas ¿Cómo es posible darse cuenta que lo que se piensa, se levanta desde una determinada lengua? Y si el pensador se da cuenta de esta esencial conexión ¿cómo es posible que piense que su afirmación es una más entre otras? Y si ocurre esto ¿cómo es posible que sepa cuál es la afirmación más propia de la realidad si él piensa desde una determinada lengua? ¿Es necesario saber muchas lenguas para saber cuál es la que mejor afirma? ¿Qué es lo que garantiza que esta lengua afirma mejor que otra la realidad? ¿Se necesita que la realidad *ya* esté dada en un cierto sentido para que sea el canon de una afirmación más ajustada a los hechos? Y si está dada ¿no se despliega *ya* en una lengua lo que de inmediato nos deja en una posición determinada de pensamiento? Y así volvemos al comienzo y no

podemos salir del círculo.

Las *notas* se sienten impresionantemente. Ellas nos afectan como algo otro que se impone. Lo propio de la *nota* es imponerse físicamente. Y aquí radica la total diferencia con el pensamiento de Husserl y el Heidegger. La *nota* se *notifica* de modo *físico* (no son meras *notas* noemáticas ni de sentido). Por esto Zubiri ya en *Sobre la esencia*²⁷ ya en la *Trilogía* comienza realizando una determinación del vocablo griego *físico*. En ambos textos se dice casi lo mismo, pero lo que se dice es vital para el desarrollo de las ideas y marca la diferencia con sus etapas anteriores filosóficas. Es el rasgo *físico* el que constituye al *noema* y al *sentido*.

Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptual sino real. Se opone por esto a lo meramente intencional, esto es a lo que consiste tan sólo en ser término del darse cuenta. El darse cuenta es 'darse cuenta', y este momento del 'de' es justamente la intencionalidad. El 'estar' en que consiste físicamente el acto intelectual es un 'estar' en que yo estoy 'con' la cosa y 'en' la cosa (no 'de' la cosa), y en que la cosa está 'quedando' en la intelección. La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico 'estar'. La unidad de este acto de 'estar' en tanto que acto es lo que constituye la *aprehensión*.²⁸

Ese *estar* 'con' y 'en' la cosa en lo que consiste aprehender la realidad, es lo *físico de la nota*. Las *notas* se *notifican* como un *estar* (físico) en la aprehensión *con* y *en* la cosa. El *estar con* y *en* es como las *notas* se articulan entre sí. Y por esto que ni la conciencia ni la comprensión sino la inteligencia sentiente es lo único que da cuenta de modo efectivo de la realidad.

En el texto de *Sobre la esencia* respecto a lo *físico* queda más clara la relación entre inteligencia y realidad a través de las *notas* como *físicas*:

... el acto mismo de inteligir es algo fi-

sico. Aquí, pues, lo 'físico' se contrapone a lo 'intencional [una vez más la crítica a Husserl]. Y de aquí 'físico' vino a ser sinónimo de 'real', en el sentido estricto de este vocablo...El peso y el color de un manzano son físicamente distintos; son, en efecto, dos notas reales, cada una por su lado, y que contribuyen a 'integrar' la realidad de aquel... Físico y real, *en sentido estricto*, son sinónimos.²⁹

Zubiri siente, entiende, aprehende lo real como físico y esto es así por su mirada a través de *notas*. Son ellas nuevamente lo fundamental en el pensamiento del español. Y esto se produjo por su total embargo en las lenguas semitas. Gracias al estudio de estas lenguas Zubiri pudo ir precisando su etapa metafísica distanciándose de la ontología heideggeriana.

Las *notas* no se describen por igual en cualquier lengua. Para Zubiri en toda estructura lingüística transparece en algún modo una estructura conceptual y lo tenía muy presente:

... el lenguaje... significa 'expresando' [el subrayado es nuestro]. Y entre toda expresión, sea o no lingüística, y la mente misma hay una unidad, honda y radical: la *forma mentis*. Esta unidad, es decir, esta mente así 'conformada', es lo que precisa y formalmente llamamos 'mentalidad: mentalidad es *forma mentis*. Por esto es por lo que el decir, el *lŕgein*, no es sólo un decir 'algo', sino que es decirlo de 'alguna manera', esto es, con ciertos módulos propios de una determinada mentalidad... Nos basta con afirmar que la estructura del lenguaje deja traslucir siempre, en algún modo, unas ciertas estructuras conceptuales propias de la mentalidad.³⁰

Zubiri sabe que tiene que nombrar las *notas* en su carácter *notificante* como tal, pero la lengua en la que piensa no le permite decirlo en forma plena. De allí su total incomodidad en el lenguaje. La mentalidad en la que piensa Zubiri le impide

pensar lo que quiere pensar: las *notas* físicas de la realidad. Veamos este ejemplo que siempre sale en la obra de Zubiri: 'El calor es caliente'. Y estudiémoslo desde el horizonte heideggeriano; así veremos la diferencia con el español. Aquí, para nuestro pensador, 'es' no significa 'ser' en sentido entitativo; tanto menos cuanto que la realidad no consiste jamás en ser. Lo que sucede es que Heidegger no puede prescindir del lenguaje ya creado para pensar. Y entonces es inevitable a veces recurrir al 'es' para significar lo que en propio pertenece a algo.³¹

Decir "el calor 'es' caliente" significa para Zubiri otra cosa que lo que dice la sentencia para Heidegger. Como la sentencia dice lo que dice en estructura indoeuropea aparece un 'es' extrínseco a la realidad con carácter de intrínseco a ella misma. Y por esto confunde. El 'es' se *expresa* en indoeuropeo y oculta la realidad. El rasgo 'es' se siente con carácter sustancial que funda al accidente calor. En el 'es' se lee un 'se da' (*es gibt*) calor que calienta (esto es la filosofía griega anclada en Parménides que llega hasta Heidegger). En el ámbito que abre el 'ser' se da, acontece, se presencia, lo que está ahí en ese ámbito abierto: la presencia del calor (por esto el calor se torna en lo presente, en lo ente). Y está ahí en la presencia abierta por ese 'se da' (que no es presencia, sino *Ereignis*, *Gelassenheit*, *Sein*, etc.) de modo esencialmente caliente. Es decir, toda la filosofía de Heidegger (incluso del Heidegger final de *Zeit und Sein*)* no es nada más que volver a pensar lo que los griegos pensaron en el origen.† Desde Parménides se pensó,

* Véase, la conferencia íntegra de M. Heidegger, *Tiempo y ser*, op. cit. Esta interpretación de la sentencia, está tomada del lineamiento señalado por Heidegger en esta conferencia y representa el estado final (o presumible) de su pensamiento. La conferencia es de 1963.

† La concepción de los griegos estaba anclada en el problema del ser. Y el ser se interpreta desde una concepción del tiempo no radical del todo. Zubiri quiere mostrar a lo largo de su obra el rasgo radical de la realidad y nece-

sita mostrar su diferencia con la ontología del ser que abre un horizonte al tiempo. Zubiri una vez más, piensa desde el logos constructo y ve que en las lenguas utilizadas para *expresar* la realidad se esconde el problema del *olvido de la realidad*: por la *luminosidad del ser*. La *luz del ser* oculta la *luminaria de la realidad* que da *luz*. Y se oculta tanto en el rasgo sustancialista como en el verbal de la lengua griega indoeuropea. Zubiri necesita mostrar que el rasgo temporal que nutre al verbo es consecutivo, derivado, ulterior, oblicuo a la realidad. Es solamente su *expresión*. Y de allí que cueste tanto en español mostrar la realidad, porque cuando se le intenta se termina *expresando al ser* y no se muestra lo constructo de la realidad. Por esto la incomodidad absoluta ante el lenguaje de nuestro pensador: “Como la acción es un momento de la realidad, el tiempo como modo de la acción sería *eo ipso* un modo de realidad... esto es imposible, y para aclarar las ideas recurramos, a título de ilustración, a la lingüística. Las lenguas tienen en general lo que se llaman verbos, a diferencia de nombres. Los verbos designan acción... Desde muy antiguo, se pensó que el verbo designaba la acción con connotación temporal. Así lo decían Platón y Aristóteles, y es trivial que el paradigma verbal se distribuye en tiempos: presente, pretérito, perfecto, futuro, etc.... Ahora bien, esto es una ilusión, de suyo la acción verbal no envuelve formalmente una connotación temporal. Y esto es lo esencial para nuestro problema. En las lenguas indoeuropeas todo verbo tiene lo que los lingüistas han llamado *aspectos*. La acción verbal, en efecto, puede tener diversos modos: ser puntual (como *encontrar*), cursiva (*comer, nadar*), iterativa (*dormitar*), perfectiva, incoativa, aorística, etc., etc. Estos aspectos son, justo, modos, de realidad y, sin embargo, carecen de suyo de connotación temporal. Para expresar el tiempo, o bien se recurre a preposiciones o bien a la índole propia de la acción. Una acción, como la de encontrar, en que su propia índole es un presente instantáneo; otras, como la de salir, se presentan en su aspecto perfectivo para expresar un estado ya logrado, etc. las lenguas indoeuropeas tienen gran riqueza de aspectos, pero se han ido perdiendo. El eslavo los conserva aún, así como el védico y el iranio; el griego sólo conserva el aoristo; el latín carece de aspectos. Las lenguas semíticas (por

en una estructura indoeuropea, el ser como lo que da: presencia, sentido, posición, nada, etc. Y esto es insostenible para Zubiri. El ‘es’ que se afirma en las lenguas indoeuropeas ha engañado al pensamiento; no porque sea falso, que no lo es, sino que es derivado del rasgo físico de las *notas* de la realidad, *notas* que se articulan

lo menos las que yo conozco, y entre ellas no está el árabe) no tienen sino dos formas verbales: una la que denota acción terminada (perfecto), otra que denota la acción no terminada (imperfecto). Son aspectos que carecen de suyo de connotación temporal. De aquí las dificultades con que todo principiante tropieza al traducir a nuestras lenguas un texto, por ejemplo, hebreo [este es el problema que tiene Zubiri, tiene que traducir en indoeuropeo algo propio del semítico]. ¿En qué tiempo lo expresa? Una acción imperfecta sirve bien para connotar algo que está ocurriendo, por tanto, un presente, pero también lo que va a ocurrir, un futuro. En cambio, la acción perfectiva sirve para connotar el pasado, etc. La sintaxis sirve para precisar estas connotaciones; por ejemplo, la inversión de connotación temporal, etc. Por consiguiente, *b* privativo del verbo, aquello, que el verbo de suyo connota, es pura y simplemente la acción como modo de realidad. Y justo es entonces cuando no tiene connotación temporal. La connotación temporal se impone al verbo mediante un sistema de *sinencias* y otros recursos morfológicos. Pero es siempre algo derivado”, *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial; Madrid, 1996, págs. 299-300. Sus innumerables traducciones de textos cuneiformes junto a su gran dominio de sumerio, acadio, hebreo, arameo, etc. en la exégesis bíblica le permitieron a Zubiri dar con el fondo radical de eso que quería determinar. Si nos damos cuenta es algo estructural, accional, por encima del *ser y del tiempo*. De ahí su distanciamiento radical con la fenomenología de Husserl y la ontología de Heidegger.

* Zubiri a lo largo de su obra está diciendo que el problema del ‘es’, es un pseudo problema. Puesto que el ‘es’ no se puede eliminar de las sentencias por pertenecer estructuralmente a las lenguas indoeuropeas. Pero en otras lenguas, como las semíticas, no hay ‘es’. La célebre frase nominal se construye sin referencia alguna al ‘es’.

constructamente. Pues, ¿Qué sucede con otras lenguas?: “¿Qué sucede con las lenguas que carecen de verbo ser o con aquellas lenguas que, aún teniéndolo, hacen escasísimo uso de él, como sucede en las antiguas lenguas semíticas?”³² Este ‘es’ que se afirma atraviesa el pensamiento occidental. Nuestro pensador lo dice así:

La *teoría* [el subrayado es nuestro] de la afirmación se ha fundado exclusivamente sobre las lenguas indoeuropeas, y dentro de ellas sobre el logos helénico, el célebre *lógos apophantikós* de Aristóteles. Y esto ha podido conducir a una falsa generalización, a pensar que el ‘es’ es el momento formalmente constitutivo de toda afirmación. Claro está, como nos expresamos en lenguas que proceden del tronco indoeuropeo, no nos es posible eliminar de nuestras frases el verbo ‘es’, y tenemos que hablar forzosamente de que tal o cual casa ‘es’ real, etc.; de la misma manera que la propia filosofía griega desde Parménides hasta Aristóteles, ha tenido que emplear frases en las que se dice ‘el ser es inmóvil, etc.’. Aquí aparece dos veces el ‘es’, una como aquello de que se afirman unos predicados, y otra como la cópula misma que los afirma. Estos dos sentidos no tienen nada que ver entre sí. Lo cual pone de manifiesto la enorme limitación de la frase indoeuropea en este tipo de problemas.³³

El logos nominal constructo en la obra zubiriana

La gran idea de Zubiri para dar cuenta de la realidad se ve en la frase nominal (logos nominal lo llama en *Sobre la esencia*) o juicio proposicional (así lo llama en *Inteligencia y Logos*):

Ningún lingüista admitiría hoy que la frase nominal lleva elípticamente una cópula sobrentendida. La lingüística

piensa, y con razón, que la frase nominal es un tipo originario e irreductible de frase a-verbal. Hay dos tipos de frases: la frase verbal y la frase averbal; y ambas son dos maneras de afirmación esencialmente irreductibles. No hay en la segunda una elipsis verbal. La cosa es tanto más clara cuanto que las frases con elipsis verbal son frecuentísimas, por ejemplo en sánscrito clásico. Pero junto a ellas hay frases estrictamente nominales sin elipsis verbal; por ejemplo en el Veda y en el Avesta la frase nominal raras veces es elíptica. Y esto es esencial por dos razones. Primero, por lo que acabo de decir: la frase nominal es en sí misma y por sí misma una frase averbal. Carece, pues, de ser copulativo. No es por tanto predicación larvada...Pues bien, la frase nominal, carece de cópula, y sin embargo, es un juicio en el sentido más riguroso del vocablo. Y esto nos descubre la segunda razón por la que la teoría del juicio larvado es insostenible. La frase nominal, en efecto, no sólo carece de cópula sino que precisamente por ello mismo, según vimos, afirma la realidad con mucha más fuerza que si empleara el verbo ‘es’.³⁴

Es por esto, que solamente desde el estudio del juicio proposicional o frase nominal podemos vislumbrar lo que pensaba Zubiri cuando intenta dar con lo propio de la realidad. Él en pocos pasajes estudia este tipo de logos propiamente tal, pero su obra está pensado desde él. Y la dificultad nace en que este tipo de logos se da con mayor éxito en lenguas semíticas y no indoeuropeas. Y el español de Zubiri es una lengua romance indoeuropea, luego el problema que tiene nuestro pensador es crucial. No le permite a lo largo de su vida dar acabadamente una respuesta a la interrogante de la realidad.

La determinación *logos nominal constructo* aparece en el primer gran libro de Zubiri (el libro de la etapa metafísica), esto

es, en *Sobre la esencia*.^{*} Y aparece para expresar el tipo de logos que le permite dar con el rasgo metafísico propio de la realidad.

... las 'cosas'... se expresan en todas las lenguas por 'nombres'. Pero tomadas en sus conexiones mutuas, se expresan nominalmente de distintas maneras. Se expresan en primer lugar, mediante una 'flexión' nominal. Y esta estructura morfológica deja trasparecer la conceptualización de un determinadísimo aspecto de la realidad. La flexión, en efecto, afecta intrínsecamente a cada nombre; esto es, en el nombre declinado se expresa la conexión de una cosa con otra no como mera 'conexión', sino como 'modificación' de realidad absoluta, y, por tanto, se expresa la cosa como una realidad subjetual dotada de intrínsecas modificaciones... Otras veces se expresan las conexiones mediante 'preposiciones' que se añaden al nombre.

* Es interesante señalar que con *Sobre la esencia* comienza Zubiri su etapa metafísica, la cual está inscrita en el *logos nominal constructo*. Para la etapa ontológica tenemos su obra *Naturaleza, Historia, Dios*, la cual está trazada desde el *logos analítico ontológico* de inspiración heideggeriana. Y finalmente para ver la etapa fenomenológica se puede cotejar su libro: *Primeros escritos: 1921-1928*, Alianza Editorial, Madrid, 2000; el cual está bosquejado desde el *logos descriptivo fenomenológico* de orientación husserliana. Es posible pensar que en el último Zubiri se estaba gestando un nuevo *logos*, pero no lo desarrolló del todo. Este sería un *logos constructo actualizante*, el cual nos deja en una nueva forma de afirmar la realidad. Respecto a este *logos* ni él mismo Zubiri lo tenía del todo prefijado. De allí la ambigüedad de sus escritos finales. Por una parte la realidad es afirmada desde las *notas* como constructa (este es el *logos nominal constructo*) y por otra parte la realidad está afirmada como una unidad ligante auto creativa en las *notas* mismas (este es el *logos constructo actualizante*). En este *logos* las *notas* quedan absorbidas en una unidad que las articula como totalidad.

Esto es, se conceptúan las conexiones no como modificaciones intrínsecas, sino justamente al revés, como tales conexiones de cosas. Las cosas son, por tanto, primariamente, independientes entre sí, y a esa realidad se le añade después una red de 'relaciones' más o menos extrínsecas, que las vinculan. Aquí, la conexión es 'relación'... Las lenguas indoeuropeas emplean sólo la flexión nominal y el régimen preposicional. Otras lenguas, por ejemplo, las románicas, emplean tan sólo las preposiciones.³⁵

Este es el problema que ve Zubiri con las lenguas románicas como el español en la que está sumergido. La realidad nos queda como un fondo subjetual que es soporte de modificaciones. Así nació la filosofía en Grecia. Y, además, el latín y sus variaciones han realizado un giro radical a la concepción griega. Las cosas se nos transforman en cosas rígidas independientes del resto, son mónadas. Las modificaciones de lo subjetual (griego) dan paso a las relaciones entre cosas (latín). Y así las *notas* nos quedan completamente desarticuladas y desconectadas entre sí. El problema de Zubiri es fundamental porque desde el español tiene que acuñar un logos que le permita decir lo que quiere. Para realizar esto él tiene ante sí sus conocimientos de lenguas semíticas. Son ellas las que le posibilitaron otro modo de indicar la realidad. El modo constructo. Pero lo constructo en Zubiri siempre está tocado por lo indoeuropeo y románico, lo cual es inevitable. De aquí la dificultad de leer su obra:

Pero hay veces en que el lenguaje expresa las cosas conexas mediante nombres morfológicamente contruïdos unos sobre otros, de suerte que la conexión se expresa mediante la unidad prosódica, fonética y semántica de dos o varios nombres. Es el 'estado constructo'. Por esto los nombres en estado constructo ocupan un lugar perfectamente definido en la frase, sin poder separarse del nombre en estado

absoluto. En este tercer recurso morfológico transparece conceptuado un nuevo y original aspecto de la realidad. Tanto en la flexión nominal como en el régimen preposicional se carga el acento sobre cada cosa en y por sí misma, o bien modificándola intrínsecamente, o bien relacionándola extrínsecamente. Pues bien: en el estado constructo se conceptúa lo real como un sistema unitario de cosas, las cuales están, por tanto, construidas las unas según las otras, formando un todo entre sí. Aquí lo primero no son las cosas, sino su unidad de sistema. La conexión no es entonces ni flexión ni relación, sino sistema intrínseco... las lenguas semíticas, unas emplean tanto la flexión como las preposiciones y el estado constructo, mientras que otras han perdido la flexión nominal y emplean sólo los dos últimos recursos. Pero lo que aquí nos importa ahora no es la morfología nominal, sino la conceptuación de la realidad que en ella transparece. El estado constructo, como recurso morfológico oriundo de una de una mentalidad propia, nos ha descubierto la conceptuación de una estructura de la realidad, según la cual la realidad misma es entonces *primo et per se* unidad de sistema. Con lo cual la expresión 'estado constructo' ya no designa aquí un mero recurso morfológico, sino una estructura real y física... He aquí, pues, el órgano conceptual adecuado que buscábamos para nuestro problema: el logos nominal constructo.³⁶

Sí este es el órgano que descubrió Zubiri en la década del 30, y que le permitió su etapa metafísica y lo alejó para siempre del modelo clásico de hacer filosofía que traspasa nuestra historia desde Parménides hasta Heidegger.

¿Qué sucedió con el logos nominal constructo en la obra posterior de Zubiri? Fue totalmente asumido como método. A tal nivel que parece desaparecer por completo. En las obras restantes ya no lo indi-

ca más. Solamente encontramos de pasada en *Inteligencia y Razón*, su última obra, una referencia al *logos nominal constructo* como el órgano propio de la filosofía para afirmar plenamente la realidad. En este texto, que encabeza nuestro escrito, Zubiri retoma lo dicho en *Sobre la esencia* y le da un nuevo y radical sentido. Desde su último libro interpreta su etapa metafísica.* Al parecer nuestro pensador da por sentado en su obra posterior a 1962 que la realidad se afirma de modo más acabada por medio de este logos. Pero esto es muy importante saberlo a la hora de interpretar a Zubiri. Su etapa metafísica se mueve siempre desde un logos nominal constructo y esto es muy interesante de señalar para el estudio de su obra fundamental la *Trilogía* sobre la inteligencia. Cuando Zubiri señala que a lo largo de los centenares de páginas sólo hay una descripción de la realidad, que puede ser muy complicada, pero en el fondo es una simple descripción, se está refiriendo a la descripción constructa no a una descripción fenomenológica. Una descripción que sigue fiel a la expuesta en *Sobre la esencia*, pero que se ha perfeccionado en la descripción misma de la realidad. Ahora se da una descripción más adecuada que la realizada en aquel libro pero sigue siendo descripción constructa. En *Sobre la esencia* lo

* Véase, el brillante texto llamado: *4 Carácter propio de la búsqueda intelectual. d)* (este apartado no tiene título, pero podría llamarse *El carácter concreto racional de la creación libre del contenido*) de *Inteligencia y Razón*, op. cit., págs. 112-117. El texto es notable. La profundidad del decir de Zubiri cobra aquí un sentido total. En breves páginas muestra lo esencial de su pensamiento y *re-interpret*a toda su obra. Desde la filosofía de la intelección se hace cargo de su metafísica. En este texto su *Sobre la esencia* cobra nueva vida y se actualiza. El pasaje es tal densidad que es necesario un artículo propio que lo interprete, pero está diseñado desde el *logos nominal constructo*. Esto nos permite decir con mucha seguridad que Zubiri hasta el final de su vida pensó la realidad desde una mirada de *notas*. Ya en sí mismas, ya en su unidad.

constructo de la descripción se tornaba rígido. La realidad como unidad de *notas* que da estructura al todo sistemático tenía un carácter de rigidez; en cambio, en la *Trilogía* la descripción cobra un carácter dinámico, el todo de *notas* se constituye en *actualidad*.

Lo constructo en *Sobre la esencia* se describe desde el rasgo de *nota* que lo articula; en cambio, en la *Trilogía* lo constructo se describe desde el rasgo de la propia articulación que las *notas* adquieren entre sí; este rasgo es la actualidad. Esto se debe al proyecto filosófico que Zubiri en *Sobre la esencia* intenta dar con el carácter de lo real *qua* real en la impresión de realidad y en la *Trilogía* lo que indaga es el carácter de lo real *qua* sentido en la intelección. Lo real no en cuanto real sino en cuanto inteligido. Y por ende lo que interesa resaltar es el carácter actual de lo real al ser inteligido más que el carácter de real *qua* real en la intelección de lo real. En este matiz de diferencia se vislumbra en Zubiri una sutileza radical en la descripción nominal constructa. Las *notas* que se entendían como estructura, sustantividad ahora cobra una perspectiva distinta. Las *notas* se tornan en unidad en “estar”, en actualidad. ¿Por qué se produjo este cambio? ¿Podemos hablar de una cuarta etapa en el pensamiento de Zubiri? ¿Cuál sería esta etapa? ¿Estuvo presente para él mismo esta etapa? Es posible que Zubiri pensara que seguía en la etapa metafísica y no se percató del todo. Por tanto, es muy importante analizar al logos nominal constructo como nuestro pensador lo entendía cuando lo empleaba como método filosófico al final de su vida. Y es en *Inteligencia y Logos* segundo volumen del tríptico de la *Inteligencia sentiente* en donde Zubiri muestra su mismo describir. Por esto es menester detenernos en el análisis que hace de él. En este veremos lo que él pretende al describir en cientos de páginas la intelección humana. Y en ello veremos que su idea misma de realidad ha quedado recubierta por su propio proyecto filosófico. Como ya lo habíamos indicado al final

de su vida el proyecto metafísico da paso a un nuevo horizonte. El logos nominal constructo se torna en un *logos constructo actualizante*.

El logos nominal constructo como juicio proposicional en unidad complexiva

El logos nominal constructo se analiza en la *Trilogía* bajo las formas que tiene el logos de afirmar la realidad. “Llamo... formas de juicio a la diversidad de juicios según la función que en ellos de que se juzga, esto es, las diversas formas según las cuales la cosa ya aprehendida es término de la intelección afirmativa. La función predicativa es tan solo una de ellas. Pero hay otras: hay juicios en que la cosa juzgada está propuesta a la afirmación, pero no como sujeto de ella [este es el logos constructo]: son juicios proposicionales pero ante-predicativos. Pero hay también juicios en que la cosa juzgada no está ni propuesta sino meramente puesta ante el juicio. En estos juicios la afirmación no es sólo ante-predicativa, sino también ante-proposicional; son juicios meramente posicionales [esto es nuevo en el pensamiento de Zubiri]. Cada una de estas formas se apoya en la anterior: la afirmación proposicional se apoya en la afirmación posicional, y a su vez la afirmación predicativa se apoya en la afirmación proposicional”.³⁷ La realidad se afirma entonces predicativamente, proposicionalmente y posicionalmente. El logos proposicional* o frase nominativa era lo que Zubiri llamaba antes logos nominal constructo. Si nos damos cuenta, el logos predicativo ha sido desplazado del trono que había ocupado por tanto tiempo. Y ha sido colocado como momento ulterior de la afirmación de la realidad, que a su vez está anclado en los dos modos ante-predicativos. Respecto

* El juicio proposicional se estudia de modo explícito en *Inteligencia y Logos*, op. cit., págs 154-158. Aunque son muy pocas páginas para tratar este asunto tan importante, son páginas vitales.

tanto al logos posicional* como al predicativo† no nos haremos cargo en este estudio, nos desviaría demasiado en nuestra investigación. Con lo señalado por el problema de la predicación nos basta.

Para entender lo que sea, al final de la obra intelectual de Zubiri, el logos nominal constructo a la luz del estudio del juicio proposicional, es necesario nunca perder de vista la unidad constructa de la *Trilogía*. La obra que consta de tres volúmenes

* Zubiri estudia este tipo de logos en *Inteligencia y Logos*, op. cit., págs. 152-154. Lo importante es mostrar que este logos no es solamente ante-predicativo como el logos proposicional, sino que también es ante-proposicional. Es un logos más radical que el constructo. Zubiri sabe que en el logos constructo se juega, en definitiva, una cierta propuesta sobre la realidad. Una propuesta que intenta dar unidad a las *notas*. Y como tal está mucho más mediatizado este logos que el logos posicional, que como indica el término es una posición de la realidad misma para ser afirmada. La realidad no está “propuesta”, sino meramente “puesta”. “En esta ‘posición’ se ‘pone’ lo real aprehendido entero como realización. Por esto es por lo que lo llamo juicio posicional. El momento afirmativo de este juicio no se expresa con un nombre nuevo sino con *un solo nombre* sustantivo en connotación afirmativa. Y esta connotación se expresa en la entonación, por ejemplo, exclamativa”; *Inteligencia y Logos*, op. Cit., pág. 154. Este juicio generalmente se muestra en exclamaciones. Por ejemplo: la afirmación: “¡GOL!” que expresa un aficionado de fútbol cuando está viendo un partido.

† Este juicio Zubiri lo trata de manera implícita durante todo el libro. Este es el juicio que expresa a toda la filosofía. A veces parece que cuando nuestro pensador habla de la “filosofía tradicional” no quiere decir solamente realismo e idealismo, sino la filosofía hasta Heidegger mismo incluyendo la hermenéutica. Sin embargo, Zubiri realiza un detenido y fino análisis del juicio predicativo y lo *re-orienta* desde su concepción de la realidad. El juicio predicativo fundado en lo constructo de la realidad es lo que nos propone Zubiri. Esto lo estudia en *Inteligencia y Logos*, op. cit., págs. 158-168.

tiene distintos niveles de redacción y de orientación. Pero se mantiene su unidad constructa. Tal unidad no es rígida y acabada como en *Sobre la esencia*. Es una unidad de constructa de actualidad. ¿Qué quiere decir esto? Algo no muy simple. La obra es una obra viva, que va dando de sí en la medida que Zubiri la escribe y en la medida que se lee y se piensa. No es una obra conclusa. La obra se *está presentando desde sí*; es decir, desde la realidad misma una y otra vez. No se puede leer un volumen como si fuera “el” volumen más importante en desmedro de los otros (o leer una idea de la obra por encima de las otras; por ejemplo, la aprehensión primordial por encima del logos y de la razón). Esta sería una vez más la mirada sustancialista ajena por completo al pensamiento de Zubiri. La obra se lee una y otra vez desde distintas miradas que la constituyen. Estas miradas son las *notas* constructas que articulan el todo del decir zubiriano. Y tales *notas* se están presentando entre sí; es decir, se actualizan. ¿Qué es la actualidad?‡ Semejante pregunta no puede ser contestada con una interpretación sustancialista. Ningún vocablo zubiriano de su eminente filosofía se deja atrapar en miradas no constructas. Ninguno de los grandes conceptos constructos de Zubiri: respectividad, actualidad, sustantividad, esencia, Dios, etc. pueden ser reducidos a interpretaciones lineales y deterministas que busquen dar con *algo* que esté por debajo del concepto mismo constructo. Pero, ¿qué es la actualidad?

El pensamiento de la etapa metafísica de Zubiri, se mueve en tres niveles distintos. Comenzó en una *ratio essendi*, pasó a una *ratio cognoscendi* y terminó en una *ratio actualitatis*. ¿Por qué? Una interpretación histórica del término creemos que es útil, pero nos puede perder. Son tantos los matices que el término actualidad tiene, por ser un término constructo, que es

‡ Respecto a la actualidad es necesario tener siempre presente: *Inteligencia sentiente*, Capítulo V: *La índole esencial de la intelección sentiente*, op. cit., págs. 133-169.

muy fácil extraviarse en la investigación histórica que por sí misma es sustancialista; esto es, busca *algo* tras el fenómeno a estudiar que lo determine linealmente. Crea grandes *espejismos* y fantasmas. Por eso, aunque ya se ha señalado lo que es la actualidad, pero de modo implícito, lo haremos explícito desde ciertos pasajes de su obra final. “Recurriendo al concepto de actualidad que venimos explayando a lo largo de la obra, recordemos que actualidad no significa ‘presencia’ sino ‘estar’ presente en cuanto estar: de lo real ‘estando’ presente en y por sí mismo como real”.³⁸ Zubiri lo dice explícitamente, éste es el concepto de actualidad que ha ocupado en toda su obra. Actualidad es *estar presente en cuanto estar*. Una vez más tenemos el rasgo de *nota* para entender el concepto de actualidad. La actualidad es una *nota-actualidad*; *nota* que se ratifica a sí misma como un *estando* de lo real *qua* real al ser sentido. Este *estando* de lo real que se impone como *notas* entre sí, *notas* que se articulan en el *mero estando* de la intelección, es un *estando constructo* de la intelección y lo real. La intelección y lo real se *co-presentan* desde este *estando*. Eso es la actualidad y nada más. Es la *nota* en su carácter de mera *notificación*. De allí que Zubiri al comienzo de *Inteligencia y Logos* realice una modificación importante de lo que había expuesto en *Inteligencia y Realidad*. Esta modificación versa sobre la idea misma de formalidad de alteridad que articula la idea central de la intelección sentiente y de todo el pensamiento de Zubiri. Y este cambio se hace de pasada y sin que se diga nada explícito de ello. ¿Por qué? Porque Zubiri está *actualizando* su pensamiento hasta el final de su obra. Y por esto ésta no se puede leer en forma lineal y sustancialista. Nuestro pensador no se hace cargo de explicar este cambio, porque él mismo va en el cambio del pensar. Su propia mirada constructa le exige el cambio y para él es lo más evidente. Pero para ante una mirada no atenta no es nada de evidente tal cambio. Pues llamar a la formalidad de *alteridad* formalidad de *actualidad* es el cambio radical en el pen-

samiento final de Zubiri:

Apreensión sentiente consiste en apreensión en impresión. La impresión no es sólo una afección del apreensor, sino que en esta afección la impresión nos presenta algo otro que el apreensor y que su afección. Esto otro tiene tres momentos constitutivos: un *contenido*, un *modo de ser de otro* (lo que he llamado formalidad de alteridad), y una *fuerza de imposición*. Para nuestro problema lo esencial se halla en el momento de formalidad. Lo apreendido queda en la apreensión según su formalidad: es lo que he llamado *actualidad*. Actualidad no es presencia, sino un *estar* en presencia. Es por tanto un momento físico.³⁹

Si nos damos cuenta Zubiri pretende estar haciendo un resumen de lo expuesto en *Inteligencia y Realidad*, pero de resumen no tiene nada. Aquí se produce ya una actualización de lo que había pensado. Las *notas* de la *impresión* ya no se entienden como antes. Ya no hay tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición, sino que son dos momentos que organizan el decir de distinta manera y lo modulan en su esencia. Se explica con más unidad que con la rigidez de antes. En la afección se da algo otro, esto otro tiene tres momentos: contenido, alteridad y fuerza de imposición. Y es la actualidad lo que articula la formalidad misma y todo el pensamiento de Zubiri. No nos podemos extender más en este asunto, pero que quede claro lo importante a la hora de entender el pensamiento constructo de Zubiri.

Desde un constructo de actualidad está pensada la obra, es por esto que los tres libros no dicen todo lo que tiene que decir en el lugar debido para una interpretación sustancialista. No es válido pensar que *Inteligencia y Realidad* es el libro sobre la apreensión primordial de realidad. En él se trata la inteligencia sentiente en cuanto tal. Allí nos encontramos con distintas *notas* que articulan a dicha inteligencia: apreensión, impresión, actualidad, ver-

dad, etc. Y solamente al final de la obra aparece de modo explícito la aprehensión primordial.⁴⁰ Todo lo que se ha señalado antes es para el grueso de la obra. En el segundo volumen *Inteligencia y Logos* nos encontramos que es un estudio que versa solamente del logos, pero si leemos con detenimiento, nos aparece la aprehensión primordial de realidad. Es en este libro donde se manifiesta con radicalidad lo que estaba incoado como mero primordio en el primer volumen. De manera explícita los dos primeros capítulos del libro son el lugar de la aprehensión primordial, junto con el apartado cuarto del capítulo VI, llamado *Aprehensión primordial y evidencia*.⁴¹ Y finalmente, en *Inteligencia y Razón* no solamente se discute el tema propio de la razón, sino que constantemente se está retomando todo lo dicho anteriormente de manera distinta. Y en los dos últimos capítulos de la obra que forman la *Conclusión general: La unidad de la intelección*,⁴² se puede apreciar algo muy novedoso y que nos deja perplejos. Esto es, la manifestación radical del *Entendimiento sentiente*. Zubiri le da una importancia radical al entendimiento; llega a decir que es la parte que cierra toda la obra, incluso la divide en dos grandes momentos. Uno que va de la aprehensión primordial a la razón y otro que es por sí mismo el del entendimiento. Siendo tan importante ¿por qué no se escribió el cuarto volumen de *Inteligencia sentiente: Inteligencia y Entendimiento*? A lo mejor fue porque ya no tenía más tiempo. O porque el tema es de suyo complicado. Es pensar toda la hermenéutica y postmodernidad desde la inteligencia sentiente. ¿Zubiri ya estaba agotado? ¿Es la obra de Heidegger *Sein und Zeit* la cuarta parte no escrita? Nunca lo sabremos. Pero, puede suceder que esté por hacer.

* Una vez más aparece Heidegger en la obra de Zubiri y ahora cerrando su *Trilogía*. El tema del entendimiento es el tema del *Verstehen* heideggeriano, pero de modo sentiente. Allí Zubiri corrigió como gran discípulo a su maestro. *Sein und Zeit* ("su gran libro" como lo llama Zubiri) necesitaba de estos tres vo-

Sentado lo dicho, estamos capacitados para entender lo que Zubiri nos decía al final de su vida sobre el logos constructo. Zubiri nos da varios ejemplos para que entendamos en qué consiste este tipo de juicio:

Pongamos algunos ejemplos vulgares para tener un punto de referencia. 'La corrupción del mejor, la peor' (*corruptio optimi pessima*); 'Todo lo excelente, escaso' (*omnia praeclara, rara*); 'Los hombres, todos iguales'; 'La mujer, siempre voluble' (*varium et mutabile semper femina*); 'genio y figura, hasta la sepultura'; 'para verdades, el tiempo'; 'éste, mi papel'; 'Tú, el único Santo, el único Señor'; 'Tú, Dios mío'; 'Tú, Señor'.⁴³

Es interesante señalar que todos los ejemplos de Zubiri son de este estilo. Cuando nos habla del verde, del hiero, del calor, etc., nos está hablando desde el juicio proposicional. *Notas* que se explicitan desde ellas mismas en una unidad de *Ligadura* sin la intervención de verbo alguno y sin referencia ninguna a un sujeto por debajo de ellas. Los ejemplos tomados por Zubiri reflejan su pensamiento. Nos encontramos con clásicos refranes latinos, con dichos del vulgo y con expresiones bíblicas. Independiente de lo que dicen (sea superfluo o no), lo que dicen lo dicen constructivamente. Si nos damos cuenta Zubiri quiere mostrar que también en el indoeuropeo se da el logos constructo tan propio de los semitas. E incluso nos quiere decir, que expresiones vulgares, del uso cotidiano completamente arraigadas individual, social e históricamente en el hombre de habla hispana se construyen por medio de un logos constructo. ¿Zubiri se ha dado cuenta que la supremacía del

lúmenes de *Inteligencia sentiente*, para que diera el fruto esperado. Zubiri siempre supo que Heidegger nunca escribiría la segunda parte de su libro célebre y lo sabía porque el sentir (y por ende la realidad) no estaba asumido. Véase, *Inteligencia y Razón*, op. cit., págs. 331-332

semita frente a la lengua indoeuropea en el juicio constructo no es tan radical? ¿Se puede afirmar la realidad cómodamente desde un juicio proposicional en español? Al parecer es efectivo. Pero ¿qué sucede en filosofía? En la filosofía *qua* filosofía una determinación constructa desde el español es factible si se toma los resguardos pertinentes. El problema radica en que en filosofía siempre se está pensando desde una tradición histórica y en diálogo con ella. Y desde este diálogo es casi imposible un lugar para el logos constructo (no así para la ciencia, la teología, la lingüística, etc.), puesto que la filosofía se levantó desde una concepción anclada en el logos predicativo. Finalmente, en estos ejemplos Zubiri termina con los que mientan la realidad de Dios. Y una vez más se ve que es por medio de este juicio el modo más radical de afirmar la experiencia teológica del hombre.

Zubiri nos señala que en la afirmación proposicional lo afirmado tiene dos momentos:

Uno, el momento *pro-puesto*, A. Este momento no es sólo real, sino que su realidad está ya calificada y propuesta como término de una ulterior posición. Hay además, aquello que de esta cosa real se afirma, B. En sí misma B no es algo real, sino que por lo pronto es una simple aprehensión irreal. Pero al ser la determinación del algo ya real, de A, resulta que B en cuanto lo es de A, o lo que es lo mismo, se ha puesto la realidad de A no en sí misma (pues se ha propuesto como algo ya real), sino en cuanto B. Por esto es... una posición *pro-posicional*.⁴⁴

Lo que Zubiri quiere mostrarnos es que en este tipo de afirmaciones lo que se afirma no son dos cosas, sino dos momentos, dos *notas* de una misma unidad. A se realiza como tal en B y solamente en B. Luego la realidad misma de B se establece con la posición misma de A. Si esto es así lo que se afirma en este juicio es una unidad de *notas* que se *co-determinan*, y en esto radica su realidad. Por esto, en este

tipo de juicio no hay cabida para la atribución predicativa de un accidente que inhiere a un sujeto a través de un verbo. Zubiri precisa este tipo de unidad que se da en este juicio. Y nos da tres rasgos de la unidad:

- a) B 'se funda' en A, no se atribuye B a A desde fuera, sino que B *pertenece* [el subrayado es nuestro] a A de un modo, por así decir, intrínseco... b) Este fundamento es formal: es la 'índole' misma de A, su índole constitucional, por así decirlo, lo que funda a B... c) Esta B no solamente está determinada intrínsecamente por la realidad de A, sino que la determinación misma, esto es B, tiene realidad pero 'en la realidad misma de A'.⁴⁵

Hemos encontrado el *pertenecer* del comienzo del escrito. B se funda en A, pertenece a A. Pertenecer significa *fundar*. La realidad de A da de sí a B y no puede no dar de sí, porque su realidad está determinada por tal realización en B. Es por ello que B solamente es en la realidad de A, pero entiéndase que A se *notifica* a sí misma como B. "La realidad de A envuelve, pues, *por su propia índole*, la realidad de B en A: ha aquí lo que afirma el juicio proposicional".⁴⁶ Por ejemplo, cuando Zubiri se refiere a Dios. Desde el juicio proposicional se da la siguiente estructura. Dios por ser Dios, en cuanto Dios: Santo, Señor, Padre. Es decir, Dios, o sea, Santo, Señor, Padre. La *nota-Dios* se *notifica* como *nota-santo*, como *nata-señor* y como *nota-padre*. La *nota-Dios* envuelve por sí misma de modo intrínseco, formal y estructural la *nota-santo*, la *nota-señor* y la *nota-padre*. Dios se afirma a sí mismo en la unidad Dios-santo, Dios-señor y Dios-padre. Y no puede no hacerlo. Y es esto lo que afirma de modo total el juicio proposicional.

Zubiri llama a esta unidad de ligadura que afirma este juicio: unidad de complejión. Es una unidad que afirma solamente: AB. La *nota* como *nota* en su *notificación*. La *nota* envuelve en sí su *notificación*. Y esto es lo propio del logos construc-

to. Constructo es AB. El *nota-de* clásico queda más simple en la unidad de complexión AB. “Lo que se afirma aquí no es una cosa, es decir, no se afirma ni A ni B... sino la unidad complexiva ‘AB’”.⁴⁷ La mirada de Zubiri como se ha dicho no es *cósica*, esto es lo propio del indoeuropeo del tronco latino. Su mirada es desde *notas*, esto es, desde la unidad. La cual se afirma desde sí. La unidad está desde sí misma presentándose, *notificándose*. La unidad de *notas* se actualiza de modo pleno en el logos proposicional. Es la unidad de las *notas* de la realidad la que está presente desde sí, esto es, está físicamente afirmándose en este logos. Zubiri concluye: “La afirmación proposicional es, pues, *posición complexiva*, una afirmación de lo que la cosa es complexivamente en realidad”.⁴⁸ La realidad como *unidad de notas* es unidad complexiva que se *notifica* complexivamente en el logos proposicional. Esta la idea final del pensamiento de Zubiri sobre el logos constructo y, en definitiva, sobre la realidad.

Nuestro pensador termina su análisis *re-interpretando* lo que había dicho en *Sobre la esencia*. Le interesa mostrar lo que antes había llamado frase nominal y que está a la base de su método filosófico es ahora el juicio proposicional. Este viraje de su pensamiento está siendo pensado a la luz del constructo de actualidad en la que está presente su decir filosófico:

La expresión del juicio proposicional o complexivo [es el nuevo nombre que se le da a este juicio] es la *frase nominal*... La frase nominal carece de verbo. Es una afirmación a-verbal; no tiene más que nombres [nosotros diríamos *notas*]. No se trata de una elipsis verbal sino de un modo propio y originario de frase ‘averbal’. Pero a diferencia de la afirmación posicional que sólo tiene un nombre, la frase nominal tiene cuando menos dos nombres [los constructos pueden tener infinidad de *notas*, por ejemplo, el Cosmos]. Estos dos nombres no designan un sujeto y un predicado, sino

una sola realidad complexiva. La frase nominal es proposicional, pero ante-predicativa. Por otro lado, esta frase expresa el momento afirmativo de un modo que le es propio: en la ‘pausa’ entre los dos nombres. La pausa es la expresión de la afirmación complexiva en cuanto tal. No es mera posición, pero tampoco es atribución copulativa. Esta frase nominal se usa generalmente en sentencias, en invocaciones, pero no exclusivamente en ellas.⁴⁹

En este texto Zubiri nos dice que es posible ver este juicio incluso en nuestras lenguas. Se da en invocaciones, de allí el tono de nuestro pensador al escribir. Su tono es repetitivo, de ritual, de fórmula científica, conciso, apretado, no apto para profanos, tosco, sin la elegancia del verbo atributivo, etc. Ahora entendemos nuestra dificultad para entender con claridad el pensamiento zubiriano, pensamiento que se nos esconde en una trama indoeuropea.

A modo de conclusión

Volvamos finalmente al ejemplo del calor. Y estudiémoslo con todo lo dicho ya en esta meditación. ¿Es posible que ya estemos capacitados para entender este simple ejemplo? ¿Cómo entender entonces lo que quiere decir Zubiri cuando dice en español: “El calor ‘es’ caliente”? ¿Es posible entender esta sentencia predicativa de modo ante-predicativo? ¿Es posible entender lo constructo actual en la sentencia verbal? ¿Es posible entender el ser desde la realidad? ¿Es posible entender radicalmente *Sein und Zeit* desde la *Inteligencia sentiente*?* Para nuestro pensador aquí se juega toda la diferencia de su pensamiento con sus anteriores etapas: fenomenología y

* Sería muy importante analizar el problema del ser y su articulación constructa con la realidad, pero nos llevaría por dominios nuevos y más complejos. Sin embargo, se han dado *señales* para lograr una hermenéutica constructa de la realidad que de cuenta del problema del ser.

ontología. Para comprender la sentencia, sin salirnos de Zubiri, tenemos que volver a las *notas*. Como la *nota* se expresa en sí misma de modo *noto*, es decir, se *notifica* como *nota*, entonces la *nota* se expresa reduplicándose a sí misma. La *nota* se *notifica* como *nota* es lo que nos dice Zubiri. Es la *nota* en su mero carácter de ratificación, o sea, es la verdad real de la *nota* misma la que se impone físicamente como tal. Lo que mienta el pensador, es la *nota qua nota*. Esto es su verdad,* física, real, que se impone como mera *nota*. Y se impone *estando* presente desde sí (*estando* actual). Y como dijimos que *nota* mienta *notas*, o sea, constructo, entonces en la sentencia debe entenderse la ratificación física y verdadera de la *nota* en el constructo aprehensión. La sentencia solamente cobra sentido real, físico en la aprehensión sentiente, en la intelección sentiente. Y con total rigor se tiene que decir que es

* Respecto al tema de la verdad hay muchos pasajes de la obra de Zubiri que la tratan. Incluso tenemos el libro publicado de Zubiri: *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999. Pero creemos que es en *Inteligencia sentiente* en donde se puede acceder de modo más acabado al problema de la verdad y la ratificación de ella misma. La realidad se impone como tal y en este mero carácter de imposición solamente se nos actualiza como real y ¡nada más! Ese rasgo de ser mera actualidad, de estar presente desde sí, es la ratificación de la realidad en la intelección. Zubiri sigue en esta obra actualizando todo su pensamiento. Y en el *Capítulo VII: La realidad en la intelección sentiente: la verdad real*, op. cit., págs. 229-246, no solamente explica en qué consiste la verdad real, sino que en un Apéndice se cita a sí mismo. Y cita dos textos fundamentales de su obra en donde trata el tema de la verdad, desde distintas perspectivas. Uno es un texto clásico sobre la etimología del término verdad que se encuentra en *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., págs. 38-39 y el otro, es un texto que versa sobre la ratificación y se encuentra en *Sobre la esencia*, op. cit., págs 131-132. Ambos textos están tocados por la nueva interpretación que Zubiri hace de la realidad por medio del logos nominal constructo actualizante.

en la actualidad donde el constructo se realiza físicamente.

Dicho esto, ¿qué significa la sentencia paradigmática? Intentaremos responder de manera constructa, para evitar cualquier intromisión de los rasgos sustancialista y verbal del decir afinado en dominios indoeuropeos. La sentencia “El calor ‘es’ caliente”, por ser constructa, tiene para Zubiri una polisemia muy rica y variada; significa muchas cosas a la vez: La *nota-calor* en cuanto *nota-calor* es físicamente nada más que *nota-calor*, esto es, *nota-caliente*. La *nota-calor* se notifica como *nota-calor* en cuanto *nota-caliente*. La *nota-calor* se siente como *nota-calor cuando nota-caliente*. La *nota-calor* se ratifica en la *nota-caliente*. La *nota-calor verdadera* como *nota-caliente* en la intelección sentiente. La *nota-calor verdadera* como *nota-caliente*. La *nota-calor* se actualiza como *nota-caliente*. La *nota-calor* se *está* presentando desde sí misma como *nota-caliente*. La *nota-calor* *está* presente como *nota-caliente*. La *nota-calor* *está* como *nota-caliente*. La *nota-calor* *está* *nota-caliente*. *Nota-calor* *está* *nota-caliente*. Y aquí hay dos vías de despliegue interpretativo: 1. *Está* (meramente) caliente y 2. *Nota-calor-nota-caliente*. En ambas miradas el rasgo verbal de ‘calentar’ es derivado y secundario de la *nota-calor*. El verbo solamente muestra el *notificar* mismo de la *nota* en su unidad complexiva. El verbo es el rasgo ulterior, oblicuo y expreso de la *nota-calor*. Si pudiéramos reducir más la fórmula constructa de Zubiri, se podría entender la *nota-calor* desde el guión que la articula. Ese guión (-) que liga se siente en el *in* de la impresión de realidad cuando se nos impone físicamente. Eso es la realidad para Zubiri, pero en ese (-), en ese *in*, se da oblicuamente una *expresión*. Es el rasgo *ex* de la impresión. Carácter fundamental de la realidad pero consecutivo a ella. Este *ex* es el que se manifiesta en el verbo. Y nos abre a la dimensión temporal de la expresión. En el verbo habita el ‘ser’. Y por eso el ‘es’ nunca se puede evitar, pero está anclado en la realidad de la *nota*, o si se quiere en el (-). “Por tanto el ‘ser’ es la expresión de una

primaria impresión de realidad... La oblicuidad es justo lo que designa la idea de expresión".⁵⁰ Zubiri desde su logos constructo actualizante debe dar cuenta de lo inadecuado "ya" de su decir en *Inteligencia y Realidad*. Y actualiza una vez más la aprehensión primordial y lo hace pensando de modo físico y sentiente también el ser. No se trata ni de negarlo, lo cual es imposible, ni de quitarlo de la impresión de realidad. Lo que se tiene que hacer es incardinarlo a ella. Y nuestro pensador lo hace en la impresión misma.*

Por último, ante nuestro ejemplo se dan dos visiones de lo mismo. El constructo: "El calor 'es' caliente" significa en primer lugar simplemente 'estar', pero 'estar' como el guión (-) constructo que articula a las *notas* entre sí, esto es, la Ligadura que las articula en un mutuo presentarse sustantivo. Y en segundo lugar, significa la *nota* y nada más que la *nota*. Pero como toda *nota* es constructa, ésta se ratifica constructamente en la actualidad. 'Estar' y

* Véase, el brillante texto sobre el rasgo de expresión que está presente en la impresión de realidad: "Entonces esta ulterioridad [ser] tiene en la aprehensión un preciso carácter al que no aludí en la Primera Parte del estudio, pero que aquí es importante destacar. Lo real no es simple alteridad en afección sino que es real mismo remitiéndonos, en su propia formalidad, desde esta formalidad individual a su actualidad campal y mundanal, hacia su 'ser'. Esta remisión física es una remisión 'desde' lo que en impresión nos es presente; por tanto, este 'desde' es rigurosamente un *ex*. La aprehensión primaria del ser de lo sustantivo es por esto 'expresión'; es lo que está expresado en la 'im-presión' de realidad. el carácter formal de la ulterioridad aprehendida es aprehensión primordial es expresión...". *Inteligencia y Logos*, op. cit., pág. 358. Este texto notable de Zubiri nos deja sumergido en el problema de la *expresión* de la realidad. Problema que siempre se resuelve en una lengua concreta en la que se *está* viviendo y que es dada por medio de la historia. El ser es ese momento de las *notas* que constantemente busca dar *expresión* a la realidad. Y es el ser el momento que impide que Zubiri se *exprese* de modo adecuado.

nota se recubren mutuamente como constructo. No podía ser de otra manera. Por esto no creemos que sea prudente el privilegiar una vía de interpretación a la otra cuando se estudia a Zubiri. Como filósofo que piensa constructamente, la realidad siempre le está presente en estas dos dimensiones interpretativas. *Nota* significa *nota-de*, o si se quiere, *nota-*; es este guión (-) lo que expresa el 'estar'. *Nota* es constructo. *Nota* es guión, es 'estar'. Y esto es la unidad complexiva que articula a la realidad desde sí. Pensar otra cosa sería no pensar a Zubiri.

Hemos llegado al final de esta meditación. Como tal es una *pro-posición* que intenta dar con lo esencial del pensamiento de Zubiri. Meditación que esperó ser constructa para dar con el logos constructo que afirma la realidad constructamente. "Para inteligir lo individual no sólo como determinante sino como determinante y determinado, lo que he inteligido no es sólo lo estructurado, sino la *estructuración* misma de lo real: es la unidad estructural 'formalmente' considerada".⁵¹ Desde Zubiri queda claro que lo constructo de la realidad solamente se puede dar en plenitud, en un *logos nominal constructo actualizante*.

Notas

- ¹ X. Zubiri, *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pág. 114.
- ² Id., págs. 322-323.
- ³ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pág. 12.
- ⁴ Id., pág. 15.
- ⁵ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pág. 87.
- ⁶ X. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pág. 22.
- ⁷ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pág. 346.
- ⁸ X. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, op. cit., pág. 163.
- ⁹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., pág. 347.
- ¹⁰ Id. págs. 8-9.

- ¹¹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit. págs. 161-162
- ¹² X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., pág. 353.
- ¹³ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., págs. 14-15.
- ¹⁴ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., págs. 27-28.
- ¹⁵ Heidegger, *Mi camino en la fenomenología en Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 1999, págs. 95-103.
- ¹⁶ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, págs. 452-453.
- ¹⁷ X. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, op. cit., pág. 238.
- ¹⁸ Id., pág. 242.
- ¹⁹ X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pág. 75.
- ²⁰ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, op. cit., pág. 401.
- ²¹ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., págs. 32-33. Es interesante ver que el vocablo *nota* Zubiri ya lo pensaba en 1941. Y lo piensa en términos parecidos a los de su obra madura. Véase, *Ciencia y Realidad en Naturaleza, Historia y Dios*, op. Cit., pág. 95.
- ²² X. Zubiri; *Sobre la esencia*, op. cit. pág. 104.
- ²³ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., pág. 15.
- ²⁴ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., pág. 289.
- ²⁵ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, op. Cit., págs. 401-402.
- ²⁶ X. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, op. cit., pág. 346.
- ²⁷ Véase, la famosa Nota General sobre lo físico en *Sobre la esencia*, op. cit., págs. 11-13.
- ²⁸ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., págs. 22-23.
- ²⁹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., pág. 12.
- ³⁰ Id., págs. 345-346.
- ³¹ X. Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, op. cit., pág. 56.
- ³² X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, pág. 92.
- ³³ X. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, op. cit., págs. 345-346.
- ³⁴ Id. págs. 344-345.
- ³⁵ X. Zubir, *Sobre la esencia*, op. cit., págs. 354-355.
- ³⁶ Id. pág. 355.
- ³⁷ X. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, op. cit., págs. 151-152.
- ³⁸ X. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, op. cit., págs. 350-351.
- ³⁹ Id. pág. 12.
- ⁴⁰ Esto se ve en *Inteligencia sentiente, Capítulo VIII: Modo Primario de la intelección: la aprehensión primordial de realidad*,. op. cit Y en especial en el Apartado 3: *La aprehensión primordial de realidad*; págs. 257-263.
- ⁴¹ Véase, *Inteligencia y Logos, Capítulo I: Introducción y Capítulo II: El campo de realidad* op. Cit., págs. 11-43. Y *Capítulo VI: La determinación del Logos en sí misma, Apartado 4: Aprehensión primordial y evidencia*, págs. 239-252.
- ⁴² X. Zubiri, *Inteligencia Y Razón*, op. Cit., págs. 319-352.
- ⁴³ X, Zubiri, *Inteligencia y Logos*, op. cit., pág.155.
- ⁴⁴ Id., págs. 155-156.
- ⁴⁵ Id., págs. 156-157.
- ⁴⁶ Id., pág. 157.
- ⁴⁷ Id.
- ⁴⁸ Id. pág. 157.
- ⁴⁹ Id. págs. 157-158.
- ⁵⁰ X, Zubiri, *Inteligencia y Logos*, op. cit., pág. 343.
- ⁵¹ X, Zubiri, *Inteligencia y Razón*, op. cit., págs. 333-334.

Antonio Consejero: documento vivo de la realidad humana

José Fernández Tejada
Centro Universitario Augusto Motta
Rio de Janeiro, Brasil

Introducción

Del otro lado del Atlántico también experimentamos la fuerza crítica y creadora de las propuestas zubirianas. Si las elaboraciones filosóficas deben tener fuerza universal, las de Xavier Zubiri hacen posible esa universalidad siempre abierta, porque *el hombre antes que nada es animal de realidades*. Desde tierras brasileñas, donde los españoles P.P. Anchieta y Navarro experimentaran una nueva realidad humana y ecológica, queremos meditar sobre la moral conflictiva vivida en el arrabal de Canudos, * en la provincia de Bahía entre los años 1896-1897. Euclides da Cunha (1866-1909) describió estos acontecimientos regionales en el magistral libro *Los Sertones* (escrito en 1901),¹ que inspiró el no menos magistral *La guerra del fin del mundo* (de 1981) de Mario Vargas Llosa.² Nuestra reflexión se limita al tema, *La tierra y El Hombre*, en el capítulo IV, “Antonio Consejero, documento vivo de atavismo”.

No queremos quitar importancia al tratamiento sociológico sobre la ética realizado por Max Weber (1864-1920), pero nuestro reto es más radical: es filosófico. Por eso apoyamos nuestro trabajo en las reflexiones iniciales de Antonio Paim, en *Fundamentos da Moral y Modelos Éticos*. Entre tanto, el desarrollo de nuestro trabajo está fundamentado en los análisis que el filósofo español, Xavier Zubiri (1898-1983), hace del *Hombre como Animal de*

Realidades y como Realidad Moral en los textos citados en la bibliografía. Así queremos contestar las interpretaciones mesiánicas o sociológicas sustentadas sobre Canudos, como fragmentadoras de la realidad vivida por un grupo de hombres y mujeres excluidos y desesperanzados, reunidos por Antonio Consejero (1830-1897),[†] que según M. V. Llosa, “hablaba de cosas sencillas e importantes. (...) Cosas que se entendían porque eran oscuramente sabidas desde tiempos inmemoriales y que uno aprendía con la leche que mataba. Cosas actuales, tangibles, cotidianas, inevitables...”.³

¿Por qué la moral no correspondió a las esperanzas depositadas en ella en las más diversas sociedades y modelos éticos? Sospechamos que esos modelos éticos hayan sido elaborados fuera de su centro de fundamentación. De lo contrario tendríamos que aceptar que la moral perjudica al hombre, o incluso que es justificable cualquier tipo de moral, o lo que es peor, que solamente es válida para algunos hombres y no para todos. Pero, ¿por qué en todos los pueblos, desde las cuevas hasta el ordenador, existe la preocupación existencial sobre la importancia de realizar sus acciones individuales y sociales? ¿Y por qué hoy, en medio de tantos desastres políticos, económicos, sociales y comunicativos, apelamos a la moral dentro de la realidad?

Euclides da Cunha en el texto escogi-

* [Editor's note: For background information on Canudos, visit www.portfolium.com.br/canudos.htm]

† [Editor's note: A brief biography of Antônio Conselheiro may be found at the website: www.fundaj.gov.br/docs/canud/conselhe.htm]

do nos da una pista. Su reto inicial, como lo declara en la *Nota Preliminar*, era entender el conflicto de la lucha de las autoridades civiles y religiosas contra los que seguían a un hombre simple y místico, que, según sus interpretaciones, iba contra la República y la Religión Católica. Comienza situándolo en *La Tierra*. Enraizado en esa tierra agreste y quemada por el sol, surge la figura humana de Antonio Consejero (1830-1897). Dejando de lado el contexto positivista del autor, también queremos denunciar con él dentro de nuestra indagación filosófica: fué un “crimen” la moral vivida en aquel arrabal, porque representó más bien un “reflujo” al dominio de las ideologías, ya que “nadie quería ver la realidad.” Hacemos nuestro el espanto de Mario Vargas Llosa. El desafío está lanzado.

Me gustaría hacer una pequeña observación, que también coincide con el desafío que Diego Gracia hizo un tiempo atrás de trabajar en la aplicación de las tesis de nuestro filósofo callado. Intentaremos hacer una lectura zubiriana de Antonio Consejero. Y como estamos ante un grupo que conoce con profundidad las propuestas de Zubiri, utilizaremos sus tesis sólo lo suficiente para poder orientar nuestra lectura. Por eso le daremos más importancia a su aplicación para *rescatar la fuerza del hombre de realidades y como realidad moral* que se realiza, todavía hoy, en las aparentes y menguadas posibilidades de la situación brasileña y, también, de la América-Latina. Así intentaremos utilizar largamente las riquísimas expresiones originales del texto *Los Sertones* para desarrollar nuestra lectura zubiriana. Llosa será nuestro escudero.

1. Nadie quería ver a la realidad

La indagación de la realidad

El encuentro y el enfrentamiento con las cosas hizo posible al hombre descubrir la rueda, que él utilizó en su beneficio. El espanto ante la *physis* hizo saltar el pensamiento humano para configurarse como filosofía: amante del saber de las cosas. El encuentro con la realidad transformó la

vida, todavía joven, de Mario Vargas Llosa al leer *Los Sertones* de Euclides da Cunha. La realidad peruana que le oprimía encontró un nivel y fuerza universal en tierras brasileñas. Según su declaración, el escritor peruano nunca más consiguió permanecer sordo a la realidad que le atormentaba desde niño. Su libro *La Guerra del Fin del Mundo* vino a ser la fuerza de las cosas y de los hombres resonando en todas las realidades. Después, el frío de los Andes, cuando participó en la comisión sobre la muerte de los periodistas, le causó otro estremecimiento ante la inexorable realidad humana destruida por la irracionalidad de la violencia y de los ritos mágicos, todos justificados por “buenas intenciones”. ¿Quién de nosotros no sintió, más de una vez, la necesidad de apelar a la realidad como última instancia de nuestros actos? ¿Por qué es así?

Ciertamente vivimos una experiencia desoladora en la que estamos aprisionados, como por telarañas, por explicaciones que nada explican, y por razones inconsistentes que muchas veces se nos imponen, en nombre de una “razón esclarecida”. Aún así, apelamos a la realidad. *Los Sertones* tienen una fuerza especial, pues su lenguaje fustigante y universal revela la radical tentativa de Euclides por encarar de cerca la realidad. No es por casualidad que ganó en 1994 los 15 votos de los intelectuales más importantes de Brasil, considerado como “el canon brasileño” de nuestra cultura “en todos los sectores y en todas las épocas”.⁴ En *Los Sertones* está descrita la trama trágica de nuestra realidad brasileña, que nos ha tocado vivir: la desigualdad social provocada por la explotación colonialista lusitana, por las oligarquías y, todavía hoy, por nuestra condición de país periférico, perpetuada por un colonialismo visceral. Es la trama dolorosa del propio Llosa con sus padres, donde “la verdadera razón del fracaso matrimonial no fueron los celos ni el mal genio de mi padre, sino el mal nacional por antonomasia, aquel que infesta a todas las clases y familias del país, y en todos deja un resabio que envenena la vida de los peruanos: el resentimiento y los complejos socia-

resentimiento y los complejos sociales”.⁵ Es la amarga vigencia, todavía frenética, de la “vía concipiente”.

A Euclides le importaba esclarecer cuál era aquella realidad vivida en Canudos, que tanto las fuerzas religiosas, como las políticas y republicanas no conseguían sofocar. El comportamiento de todos ellos sufría el alejamiento de la realidad. Pero Euclides enfrenta esta situación. De ahí surge la admiración indignada de Llosa en entrevista, aquí en Brasil, a Claudia de Souza, en la presentación de su libro de memorias *El Pez en el Agua*:

(...) porque en el momento en que Brasil vivió esa correlación nacional con Canudos, *nadie quería ver la realidad. Tanto los republicanos como los ‘yagunzos’, solamente avistaban los prejuicios y la ideología.* Euclides fué el primero en hacer un esfuerzo de racionalidad, y, con lucidez extraordinaria, entendió lo que había ocurrido, olvidándose de los prejuicios y recurriendo a todas las ciencias para explicar los eventos. *Lo que él desvendó no ha sido la realidad de Canudos, sino la realidad de Brasil y de toda Latinoamérica.*⁶

Ni la lectura positivista de moda en aquel tiempo ni tampoco el excelente relato de ficción consiguieron encubrir aquella realidad en el villarejo interiorano de Bahía. De la misma manera que el propio Euclides no sabrá enfrentarse con la fuerza de su realidad personal al suicidarse. Pero ¿la salida ante el enfrentamiento con la realidad solamente será únicamente el suicidio físico, intelectual o moral, tan sin sentido como las soluciones ideológicas construidas sin tener en cuenta la realidad humana?

Sin embargo, el hombre parece no desistir de su relación inexorable con la realidad para apropiarse, desde una situación concreta, las posibilidades que lo realizan personal, social e históricamente. Esto es lo que no estaba ocurriendo a los vecinos del arrabal de Canudos, molestados e impedidos por las autoridades religiosas y

civiles. Llosa hace suyo el espanto de Euclides: “todos los niños deberían leer este libro para que pudiesen ver lo que es, y sobre todo lo que no es América-Latina”. El camino “adoptado y adaptado de otras partes del mundo” tornaba imposible todo tipo de apropiación humana. Y así siguen siendo algunas variantes más de las lecturas occidentales, que convierten a nuestros habitantes en variantes de tipologías morales, sociales o positivistas, distantes y asoladoras en la construcción humana en Brasil, como en toda Latino-América. Pero nuestro propósito es intentar una lectura más radical y filosófica. Y Zubiri ilumina nuestra tarea.



Cuadro 1. Antonio Consajero (1830-1897)⁷

¿La realidad abandona al hombre?

Rio de Janeiro, entonces capital del Imperio desde 1893, es sorprendida por la noticia de una figura avasalladora, pues “antes de que diera consejos, atraía a las gentes” y hablaba hasta con los bandoleros

“con esa voz cavernosa que sabía encontrar los atajos del corazón. Les decía cosas que podían entender, verdades en las que podían creer”.⁸ Era Antonio Consejero. Su vida y sus palabras despertaban las más diversas y paradójicas reacciones existenciales. Unos le seguían, porque les comprometía en una vida de comunidad de bienes y de trabajos. La Iglesia y las fuerzas republicanas lo temían declarándole guerra abierta, pues su comportamiento y sus discursos les quitaban autoridad. Pero, ¿por qué aquel estremecimiento? Los últimos estaban fuera de la realidad y sus acciones eran moralmente ideológicas y fuera de la realidad. Analizando el hecho de la Proclamación de la República reflexiona Llosa, “¿Qué había cambiado para ellos aparte de algunos nombres? ¿No era este paisaje de tierra reseca y cielo plúmbeo el de siempre? Y a pesar de haber pasado varios años de la sequía ¿no continuaba la región curando sus heridas, llorando a sus muertos, tratando de resucitar los bienes perdidos? ¿Qué había cambiado ahora que había Presidente en vez de Emperador en la atormentada tierra del Norte?...”.⁹ Sin embargo el pueblo encontraba en las exhortaciones del Consejero la mejor apropiación de sus pocas posibilidades. Y por eso ese pueblo sufrido se avenía de buen grado “a no responder a semejantes cuestionarios ni a aceptar que el metro y el centímetro sustituyeran a la vara y el palmo”, introducidos por la República.¹⁰

El joven periodista Euclides deja la vida festiva de la corte monárquica y viaja para Bahía, que había perdido la hegemonía de capital del Imperio, cuando había sido “centro de la vida política y económica del Brasil por doscientos años y ahora nostálgica pariente pobre, que veía desplazarse para el Sur todo lo que antes era suyo—la prosperidad, el poder, el dinero, los brazos, la historia—...”.¹¹ El encuentro con el agreste enseña a Euclides otra realidad, no solamente de pobreza y sequías de aquella región, sino que lo enfrenta con la realidad humana con todas sus posibilidades manipuladas, pero no muertas. En el

primer instante se siente motivado por su ímpetu juvenil y la ciencia de los hechos del positivismo. Pero luego Euclides se sumerge en un desafío más radical: *la vida trágica de su pueblo*. ¿Cómo penetrar en ese elemento mayor? Para poder explicar la guerra de Canudos (1ª y 2ª expedición en 1894, la 3ª fase ocurre entre enero y octubre de 1897), Euclides la sitúa en sus contextos. ¿Cómo entender a Antonio Consejero fuera del problemático *sertón*? Pues el hombre de este agreste de cactus, “*favelas*” (arbusto de agreste que dio origen al nombre de las chabolas en Río de Janeiro) y piedras vive una relación con la tierra, que aunque inhóspita, lo acoge y lo realiza.

Confiesa el joven periodista, que aun para el más simple observador, lo que él no era, “al llegar a aquel punto se detiene sorpreso”.¹² Su *facies* es impresionante, esclerosada, descompuesta, inhóspita, rara, quemada, atormentada... “Entrase de lleno, en el interior adusto (...) (sus travesías) denuncian (...) de alguna forma el martirio de la tierra, brutalmente golpeada por los elementos variables, distribuidos por todas las modalidades climáticas”.¹³ De nuevo se asusta Euclides: “Y por más inexperto que sea el observador (...) tiene la impresión persistente de pisotear en el fondo del recién-sublevado de un mar extinto, teniendo todavía estereotipada en aquellas capas rígidas la agitación de las olas y de las vorágines”.¹⁴ *Es la fuerza de la realidad de la tierra imponiendo-se al nuevo visitante*.

Ni las detalladas y científicas descripciones de Euclides consiguen aprisionar la fuerza de la realidad de la tierra. El régimen desértico es “la región incipiente (que) todavía se está preparando para la vida: el líquen todavía ataca a la piedra, fecundando la tierra”.¹⁵ Aquellas configuraciones desérticas son sentidas por sus habitantes, y también por Euclides, que los obligan a dialogar para la apropiación de la vida. La vegetación rastrera, que configura la *caatinga*, no es la *facies* de la desolación, sino más bien es un modo de realidad de aquel lugar que podrá ser apro-

piada por sus habitantes. La *caatinga* parece ahogar el visitante con su aspecto desolador, pero no al punto de eliminar la vida con su “flora moribunda”.¹⁶ El hombre de ese pobre interior no es destituido de su ideal humano, él también es agente, autor y actor de su vida en estrecha relación con su tierra. Es la firme convicción de Euclides al llegar al *sertón*:

El hombre lucha como los árboles con las reservas almacenadas en los días de abundancia y en ese feroz combate, anónimo, terriblemente sombrío, ahogado en la soledad de las antiplanicies la naturaleza no lo abandona totalmente.¹⁷

Euclides encuentra en este interior una nueva fuerza de la realidad, que ni su lectura positivista podrá vaciar en puros hechos. En toda su descripción transluce la iniciativa humana para aprehender y mantener esa relación inexorable con ella. El hombre no está solo, y la realidad, en nuestro caso de la tierra, no lo decepciona en su caminar humano.

Entre tanto, Euclides se contradice al contacto con esta realidad. La ciencia positivista del estudiante formado en ingeniería y ahora periodista, utilizada para esclarecer los hechos de una guerra incomprensible, levanta su terrible lucha del prejuicio idealista: el hombre del interior “es un agente geológico notable desempeñando el papel de constructor de desiertos”.¹⁸ Y así se deja llevar del prejuicio positivista de que esa manera de comportamiento humano es “un desastroso legado indígena”.¹⁹ Pero ¿cómo explicar la tesis de arqueólogos a través de las pinturas rupestres de la Planicie de Diamantina, en la misma provincia de Bahía, de que los indios tucanos emigraran para la zona más fresca del Amazonas, huyendo de una sequía que asolaba la región?²⁰ ¿Cómo explicar la colaboración del indio xavante Aílton Krenak con los científicos actuales mostrando que los pasadizos y nichos de la flora y de la fauna ya eran conocidos por sus antepasados “respetando los complejos sistemas de interacción natural”?²¹

La realidad nunca abandonó al hombre. Y el colonizador no copió la irracionalidad de los indígenas o de los hombres de la tierra agreste. Al contrario, ha sido él quien implantó la presencia destructora de una forma logificadora y entificadora de la nueva realidad latino-americana. El hombre, y disintimos de Euclides, no es “un componente nefasto entre las fuerzas de aquel clima demoledor”.²² Él es una realidad que en su estructura radical establece una relación acogedora con las cosas. Los *sertanejos* estaban construyendo de forma propia y real su supervivencia, sus comunidades y su historia.

¿Enfrentarse o acomodarse a la realidad?

Euclides será traicionado por aquello que él mismo critica. La fuerza de los prejuicios lo llevan a afirmar que la formación del hombre brasileño “es altamente dudosa, sino absurda”.²³ Sigue perpetuando la entificación de la realidad que desea entender y cambiar. La lectura positivista le obligará a decir: “el sertanejo no tiene, por así decir, aún la capacidad orgánica para ligarse a situaciones más altas”.²⁴ ¿No era eso lo que pensaban los poderes republicanos y la Iglesia? Por eso nos describe otra variante del pesimismo sobre la realidad del hombre del agreste:

Él está en la situación religiosa de un monoteísmo incomprensido, contaminado de misticismo extravagante en que se refuta el fetichismo del indio y del africano. Es el hombre primitivo, audaz y fuerte, pero al mismo tiempo crédulo, dejándose fácilmente arrebatar por las supersticiones más absurdas.²⁵

¿Será que las variantes religiosas no manifiestan, también, de alguna forma primaria la “religación” humana? Para Euclides no, y por eso presenta al Consejero como “documento vivo de atavismo”. Es también, “el falso apóstol” del interior, que por ser “el resumen abreviado de los aspectos predominantes del mal social gravísimo”, viene a indicar el camino de la salvación.²⁶ Entonces *Antonio Consejero es la*

encarnación del Mesías. ¡Qué fácil es empaquetar la realidad y colocarla en un casillero predeterminado! Es la interpretación desfigurada y estereotipada, que prevaleció de esta grande experiencia humana vivida en el interior de una de las regiones más pobres de Brasil. Es la manera más fácil de estar ante la realidad acomodándola a nuestros prejuicios.

Sin embargo, el Consejero es apenas la resistencia de las tradiciones religiosas locales a la romanización de la Iglesia, que se inició en 1840 en Brasil. El arrabal de Canudos es el doble foco de resistencia a las mudanzas religiosas y a la explotación política, que se da antes y después de la Proclamación de la República, cuando se cambia la hegemonía política del Reconcavo Bahiano por el sertón. Teniendo en cuenta este contexto hacemos una lectura más real y radical de la figura del Consejero. Las lecturas sociológicas y carismáticas hacen un recorte de lo real, y no son suficientes para un tratamiento profundo de la moralidad de la vida humana. Por eso, la vida de este Consejero rompe con el orden racional constituido (religión, oligarquías y república) porque reintegra la vida en un orden primordial que es el de la realidad, como fundamento de cualquier realización. De ahí el título de nuestro trabajo: *Antonio Consejero, documento vivo de la realidad humana*. Nos enfrentamos, no con el orden del ser, sino de la realidad, que fundamenta el ser, la sociedad y la historia.

Paul Ricoeur, en *Interpretación e Ideologías* nos advierte sobre la aporía entre explicar y comprender un texto. Debemos tener cuidado para no caer en la trampa de que no debemos “aceptar como evidente un análisis en términos de clases sociales”.²⁷ Ciertamente la realidad individual es anterior y más radical que la realidad de la especie y de las clases sociales. Pero la tarea del filósofo no es solamente reescribir la realidad, sino reactualizarla con nuestro logos y con nuestra razón. Al contrario caeremos en el mismo defecto que apunta P. Ricoeur para las ideologías frente a las utopías: “las ideologías acomodan la

realidad que justifican y disimulan, al paso que las utopías enfrentan a la realidad y la hacen estallar”.²⁸ ¿Cómo el Consejero enfrenta y agita la realidad antes de hacerla estallar? Nos encontramos en la tarea socrática de investigar que la realidad está más cerca de este hombre de “facha tranquilo” que de los poderes sofistas, republicanos y religiosos de la época.

Nos posicionamos en la dimensión filosófica entre las dos partes del conflicto del arrabal de Canudos: el Consejero, menospreciado por la ciencia positivista y por la supuesta lectura mesiánica, se enfrenta mejor con la realidad de la vida del arrabal. Su moral es una apropiación difícil, pero verdadera de la realidad humana en aquel inhóspito interior. En cuanto el poder de la Iglesia y de la República están justificando y manipulando una realidad “creada *ex nihilo*” a partir de sus prejuicios. Alguien puede objetar que estamos entrando en una posición intelectualista. Pero X. Zubiri nos responde:

El intelectualismo no se da más que en la inteligencia concipiente: el intelectualismo consiste, en efecto, en asignar a los conceptos la función primaria y radical. Pero aquí no se trata de que el concepto sea el determinante de las demás estructuras. Esto sería absolutamente falso. Aquí se trata de la inteligencia sentiente. Y lo que esta inteligencia hace no es conceptos sino la aprehensión de lo sentido como real. (...) Se trata de la intelección como aprehensión sentiente de lo real. Y sin esta intelección no habría, ni podría haber sentimiento y volición.²⁹

Entendemos que la situación de Canudos nos mete en una dimensión más radical que la positivista, sociológica o mesiánica, es *la dimensión de la realidad*. Zubiri nos inspiró esta lectura de *Los Sertones* y en especial de Antonio Consejero, no como “desvío ideativo”, ni poseído por el “pleno exceso de subjetivismo”, ni tampoco como un mesías fanático que se inclinó siempre “para la completa oscuridad de la

razón". Con Zubiri llegamos a una radicalidad mayor que la del "cuarto abuelo"; el hombre, en su constitución, no acepta el atavismo como parcelamiento lúdico de la misma, dejando los mejores caracteres siempre para los poderosos y los negativos para los desprovistos de todo. *¿Qué es la realidad humana?*

¿Por qué "la multitud aclamaba al Consejero representante natural de sus aspiraciones más altas"?³⁰ ¿Por qué sintonizaba más con aquella simple figura que con la Iglesia y la República "cultas"? ¿Quién estaba más cerca de la realidad? Ciertamente el real de que estamos hablando no es el ser real maquiavélico del proceder político, presupuesto de todo estudio weberiano, sino del hacer radicalmente humano. El fundamento de la moral no puede estar en el "poder de salvación" de acuerdo con una lectura sociológica o de cualquier dominación proveniente de fuera, sino de la propia fuerza humana. Las distintas posiciones, que podamos hacer de los diferentes recortes de lo real, no son las más radicales.

¿Por qué, entonces, la dimensión carismática, que parece la más loca, nos lleva tal vez a enfrentarnos profundamente con las cosas, haciéndonos apelar al misterio, como lugar de radicalidad? ¿Será que la verticalidad de la realidad no viene de las alturas, sino desde la propia realidad del hombre? Pero ¿será que la realidad humana es el oblicua, en cuanto las ideas sobre ella son el camino recto? Kant entendió que, en su cuestión "qué es el hombre", estaba superando los límites antropológicos llegando al yo trascendental, pero hace mucho tiempo nos alertó Ignacio Ellacuría al hacer el primer análisis de la *Trilogía Sentiente*:

Dice (Kant) que en esto consiste el giro copernicano que ha llevado de las cosas mismas al hombre, pero no al hombre como lugar de realidad, sino al hombre constituyente de la misma, aunque sea sólo en su inteligibilidad. *Con ello no se ha hecho sino llevar a sus últimas consecuencias las raíces*

*idealistas que se escondían en la teoría de la inteligencia clásica desde Parménides, Platón y Aristóteles.*³¹

¿Qué es el hombre como lugar de realidad? Ciertamente no conseguimos encontrarlo en las más variadas formas idealistas clásicas y modernas, pero sí en la instigación zubiriana como *animal de realidades*.

2. El hombre como animal de realidades

Zubiri y la lógica de la realidad

¿La apelación a la realidad responde solamente a una confianza "ingenua" o "positivista" de la vida humana? A los 26 años el joven Zubiri nos alertaba en el primer análisis hecho en *La Crisis de la conciencia moderna*: tal respuesta "no ha sabido aconsejar al hombre en sus horas más amargas otro gesto que la resignación estóica ante los 'hechos'".³² Pero la vida humana no está hecha para ser vivida resignadamente, sino realmente.

La vida no es sólo un problema filosófico, es también y sobre todo una *realidad* y a veces una tragedia profunda. Para resolverla, para corregir los desvaríos de la inteligencia, se precisa ciertamente el freno de las ideas. Pero sería inútil e injusto pedir a la razón pura una eficiencia y una virtualidad de que por naturaleza se halla desposeída; las verdades necesarias para la vida no basta conocerlas, ni tan siquiera estudiarlas; es preciso vivirlas para comprenderlas; y esto, aunque no es ya asunto de filosofía teórica sino de vida real, no deja de tener su entronque en el sistema.³³

Zubiri, que no presencié materialmente la caída del muro de Berlín, sintió en su carne la dificultad de la vida del hombre en el contexto español e internacional del siglo XX. Los límites idealistas de los presupuestos de la razón estaban visibles para la profundidad intelectual del joven filósofo. Heredó de Unamuno la inconformidad de su "razón trágica". Ortega

lo adentra en la libertad de filosofar. Y, dentro de la crítica emprendida por Bolzano y Brentano proponiendo la objetividad de las cosas, percibe que la vida está manipulada por “la tiranía de la idea”, que perpetúa el idealismo. ¿Cómo debería la vida real tener su entronque en el pensamiento filosófico?

La fenomenología abrió a Zubiri “el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica”.³⁴ Entonces el problema no era la “vuelta a las cosas”, sino *lo que eran las cosas*. Su maestro Husserl parece haber quedado sin fuerzas en el camino. Y después de estudiarlo, es Heidegger quien le direcciona en la radicalidad del ser. Pero ¿qué es lo que fundamenta la vida? Porque la vida es real y el hombre es una realidad inteligente, también real. Entonces el “saber no es raciocinar ni especular; saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas”.³⁵ Por lo tanto, el filósofo necesita de una *lógica de la realidad*, que fundamente la *lógica de los principios*, así como también la *lógica de los razonamientos*. Por eso Zubiri, superando a Heidegger, siguió novedosa y arriesgadamente una vía opuesta: “*el ser se funda en la realidad*”.³⁶

¿Será que la vida del hombre estará garantizada en esta vía? Debería intentar este largo camino ante el “*angustioso coeficiente de provisionalidad* que amenaza disolver la vida contemporánea” y sin dejarse llevar por “*la urgencia* (que) arrastra al hombre contemporáneo, (cuando) su interés se vuelca en lo inmediato”.³⁷ No podemos prescindir de la vida, porque la vida es real. Entonces se pregunta Zubiri desafiándose: “*¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?*”.³⁸ ¿No es ésta la misma expectativa cuando nosotros apelamos a la realidad para solucionar una dificultad concreta? ¿No fue ése el espanto del joven Euclides al llegar al agreste bahiano? ¿No fue la misma indagación que, todavía adolescente, Llosa se hizo al constatar que los hijos de las ricas familias peruanas se aprovechaban, sexualmente como una normal

costumbre, de la realidad femenina de sus empleadas? Las *cholas*, ¿no eran realidad humana? Llosa rompe la bolsa de veneno de la vida peruana hecha de “resentimiento y de complejos sociales” y se rinde a la realidad:³⁹

Eso es una cosa que yo nunca hice y que siempre me provocó indignación—sin duda, fue una de las primeras manifestaciones de lo que vendría a ser mi rebeldía contra las injusticias y los abusos, que ocurrían en el día a día y en todo lugar, con absoluta impunidad, en la vida peruana.⁴⁰

Para que la realidad del hombre ilumine al mundo y no lo oscurezca es necesario se aferrarse a la realidad misma de las cosas. Porque, afirma Zubiri:

Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una grande oleada de sofisticación. Como en los tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. *Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad*.⁴¹

“El recurso (de Zubiri) a la realidad, afirma claramente Pintor-Ramos, no es ningún recurso al ‘sentido común’ o a alguna cosa parecida, sino el resultado de un penoso esfuerzo mental”.⁴² No fue apenas una pura intuición filosófica. Zubiri procuró ayuda en las matemáticas, en la física y en la biología, como también en la psicología, en la sociología, en la filología y en la historia de las religiones. Concluye Pintor-Ramos:

A través de ese material, Zubiri se preguntará qué es *la realidad en cuanto tal*, qué es lo que hace que todas las realidades sean precisamente realidad (...) La ‘realidad’ no es el resultado de una especie de encuesta inductiva que reúna una serie de características que aparecen en todas las realidades, sino que más bien es la base que hace que emerjan esas caracte-

rísticas; pero también es cierto que en nuestra situación no tendríamos acceso a ella sin pasar el largo calvario de su modo de manifestarse en distintas realidades concretas.⁴³

El largo calvario, en aquel concreto momento de Zubiri, eran las crisis de la Primera Guerra Mundial, de la Fratricida Guerra de su patria y la resonancia de las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial. ¿Cuál es el foco del hombre para volver a iluminar el mundo? La realidad personal. Pero ¿en qué consiste su realidad? Fundado en los nuevos cuestionamientos científicos comienza a dialogar con los grandes filósofos: es la obra *Sobre la esencia*. En un mundo donde había sido decretada la muerte de la metafísica, él la escoge como horizonte intramundano sin miedo. ¿Cómo podremos “asegurar la rectitud de cada uno de nuestros ulteriores pasos intelectivos” (...) si no nos preguntamos “por la unidad principal de la cosa real”?⁴⁴

¿Qué tipo de realidad está siendo aprehendida por Antonio Consejero, por sus *yagunzos*, por la Iglesia y por los Republicanos? ¿Qué tipos de presupuestos y conceptualidades estaban siendo usados en sus acciones?

Explicar o describir a la realidad

¿Qué puede esperar el hombre de la realidad en cuanto tal? ¿Cómo hacerse cargo de ella? Para Zubiri el camino o estatuto noológico son los hechos y no las teorías. De los positivimos recogerá lo que sus más diversas teorías indicaban. Como de las más distintas teorías de la conciencia se interesará por lo que queda entre paréntesis, por lo que queda como residuo. “La filosofía de Zubiri, esclarece Diego Gracia, no es primariamente ‘hermenéutica’, como la de Heidegger, sino ‘positivista’: es el positivismo radical, frente a los positivimos superficiales y penúltimos”.⁴⁵ Euclides da Cunha se debatió en este límite: hechos y teorías, vida real y vidas entificadas por la logificación. El largo calvario de la guerra de Canudos encerraba algo más radical.

Todo hombre debe atenerse a las cosas, pero el filósofo debe atenerse radicalmente para captar los hechos en la pura positividad; no primariamente para interpretarlos, sino como “presentación”. Pero ésta en sí no es un hecho, ella debe ser observable para cualquier persona. Por ejemplo, las introspecciones psicológicas son reales, pero no son hechos. Entonces el hecho en cuestión ¿es el “hecho científico”? Tampoco no. Todo hecho científico siempre hace referencia a un sistema o esbozo racional. El cientista observa los hechos de acuerdo con los conceptos o teorías determinadas *a priori*. De esta forma en el campo de la ciencia no existen puros hechos, sino construcciones de la razón. Entonces para Zubiri, hecho es lo que puede ser aprehendido en el acto de la aprehensión primordial o afirmación (logos) de esa aprehensión. En esa afirmación, la aprehensión de la pura factibilidad es lo que servirá de referencia para sus actos, y no lo que se da en la razón, donde la referencia es intencional.

Ahora podemos entender mejor el asombro de Llosa: *nadie quería ver la realidad, porque todos la querían explicar desde sus “prejuicios”*. ¿Quién conseguía ver mejor los hechos de la vida y de los hombres en el arrabal de Canudos? ¿Los representantes de la Iglesia y de la República o los habitantes y el Consejero? La mejor hermenéutica, por cierto sin llevarla a los extremos, como nos advierte Diego Gracia, será la descripción de los hechos y no sólo la de su explicación, pues se corre el riesgo de imponer nuestra lectura a la realidad.

El dilema de Euclides está en que al describir la realidad de Canudos se queda en la explicación, simplemente barruntando trágicamente lo que sus teorías indicaban y lo que quedaba entre paréntesis. Para Zubiri, él también estaba sintiendo la apelación de la realidad, pero se traicionaba muchas veces en sus prejuicios positivistas, como los curas y las autoridades bahianas. Estamos en el umbral de la reconstrucción de la metafísica, donde el *meta* no es lo que está *allende*, sino lo que

está *dentro* de la realidad. La apelación a la realidad no es garantía de total adecuación, sino firmeza de su presencia efectiva.

Procuramos en la hermenéutica zubiriana no la pura explicación de lo real, sino principalmente describirla para atenernos a su fuerza. Por eso *estamos investigando cómo Antonio Consejero es documento vivo de la realidad humana*.

¿Intencionalidad o aprehensión de la realidad?

La realidad del arrabal de Canudos es la realidad de Brasil, así como la de toda Latino-América. Una realidad trágica justificada por buenas intenciones occidentales, ahora de los EUA y por la oleada de la globalización. Por eso nos sentimos tratados como objetos que una vez usados, son echados fuera, o colocados entre paréntesis hasta un nuevo acto de misericordia discutido y pronunciado en la mesa de los ricos y poderosos. ¿Por qué el hombre siempre es tema de reflexiones, de seminarios, monografías, tesis doctorales y acuerdos de todo tipo, y sin embargo al fin recibe un tratamiento de objeto intelectual de las buenas intenciones de la moda intelectual del saber y poder vigente? Así la constatación, en forma de queja, del indio xavante Ailton Krenak al respecto: "Para mí es natural que una persona que pertenece a la tradición de cientista sociólogo, como el profesor Jaguaribe, *se quede haciendo laboratorio con la cultura ajena*".⁴⁶ La queja de Zubiri adquiere una dimensión de denuncia filosófica a tal "costumbre" académica:

Porque la filosofía moderna, dentro de todas sus diferencias, ha estado montada sobre cuatro conceptos que, a mi modo de ver, son cuatro falsas sustantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia, el ser. Se ha pensado que las cosas están en el tiempo y en el espacio, que son todas aprehendidas en actos de conciencia y que su entidad es un momento del ser. Ahora bien, a mi modo de ver, esto es inad-

misible. El espacio, el tiempo, la conciencia, el ser no son cuatro receptáculos de las cosas, sino tan sólo caracteres de las cosas que son ya reales, son caracteres de la realidad de las cosas, de unas cosas, repito, ya reales en y por sí mismas.⁴⁷

Estamos mal acostumbrados a ver a los otros como "objetos entificados" de nuestros conocimientos y de nuestra conciencia, ubicados con muy buenas intenciones en ciertos lugares y tiempos, claro, siempre muy lejos, para que no perturben nuestra aparente paz. Sin embargo, lo real es la alteridad que se impone y enriquece. Zubiri es categórico: "Pero el ser real no existe. Sólo existe lo real siendo, *realitas in essendo*, diría yo. El ser es tan sólo un momento de la realidad".⁴⁸ No hay como escamotear la alteridad de la realidad, aunque no sepamos nada de ella. Ni las buenas intenciones la pueden ocultar. Sin embargo ¿cómo ocurrió esto?

Zubiri, por otro lado, como buen teólogo nos recuerda que si la filosofía griega nació de su enfrentamiento inmediato con las cosas, el hombre cristiano siempre se ha encontrado "con la mirada en el ente infinito".⁴⁹ La teología cristiana entonces se posiciona en un sistema de referencia que no es el de la movilidad, sino el de la nihilidad. La filosofía cristiana definirá la creación con categorías helénicas identificando el relato bíblico del Génesis con el Timeo de Platón. Pues bien, Zubiri no está interesado, como el teólogo Henri de Lubac en su libro *La posterité spirituale de Joaquin de Fiori*, en esclarecer el ideal mesiánico en la civilización occidental. Eso no explica la situación desenraizada del hombre, sino que concluye que a partir de los primeros pensadores cristianos *la filosofía entra en un sistema no real, sino intencional*. El logos griego, que revela la estructura íntima de lo real es interpretado desde el logos creador, salvador y revelador bíblico. ¿Cómo se ha quedado la relación del hombre con las cosas y con el real? Entró en la vía de la intencionalidad creadora, porque la *naturaleza es racional antes*

de ser real.⁵⁰

Sin embargo, existe un problema todavía. El concepto de la categoría griega de sustancia configura el concepto de persona cristiana en forma de sujeto. La fuerza del pensamiento bíblico de ver al hombre como aliento vital y la unidad física y personal de las dos naturalezas, humana y divina, de Cristo, terminarán por diluirse en el horizonte subjetual. Antonio González nos lo explicó claramente en el bellissimo texto *La Novedad Teológica de la Filosofía de Zubiri*. De esa forma, tanto el pensamiento cristiano como el post-helénico acomodarán el pensamiento del otro dentro de perspectivas propias vaciando las cosas y las personas de sus realidades. Queremos decir que estamos pensando sobre conceptos de nihilidad y de subjetualidad desligados de la realidad, tanto de las cosas como del hombre. Nuestro referencial conceptual es el de la intencionalidad. Entonces ¿de qué manera podemos enfrentarnos con la realidad?

La aprehensión de la realidad por Antonio Consajero

La realidad de la vida del arrabal de Canudos no es un “círculo de cosas”, ni tampoco un amontonado de hombres y mujeres hambrientos arreglando cementerios y callejuelas. El real es para la filosofía antigua “un modo de ser”, que brota de sí misma, oponiéndose a lo artificial. La vida del arrabal de Canudos es la experiencia del enfrentamiento del hombre con el agreste inhóspito. Es la realidad siendo. Ella no es fruto de buenas intenciones. Es el modo del hombre de no sucumbir a las trágicas consecuencias de la sequía de 1877 y a los “cuidados” de los poderes civiles y religiosos. Aquí las cosas no surgen mágica o milagrosamente de la túnica morada del Consejero, sino de su esfuerzo y, siguiendo su ejemplo, del de todos los habitantes al intentar sobrevivir entre tantas dificultades.

Una vez descartada la vía intencional, Zubiri nos hace experimentar la fuerza de la realidad de la vida y del hombre, que se

realiza por la inteligencia sentiente. Porque la intelección no es facultad, ni conciencia, sino aprehensión primordial de la realidad. Y ésta todos nosotros la tenemos. Las formas lógicas, también las mesiánicas o sociológicas son principios racionales, pero no son dados inmediatamente como manifestación de la misma aprehensión. La realidad es algo más radical que las formas de la vida. Por eso, aquel que esté más desprovisto de los prejuicios e ideologías de cualquier tipo, estará más cerca de la voz y de las posibilidades de la realidad. No son los obispos o los vicarios y los republicanos y las milicias quienes están afectados por la realidad de Canudos, sino sus habitantes y el Consejero, y este está ayudándolos a sentir inteligentemente esa realidad por la que quedan afectados. *La realidad presente, independiente de sus cualidades y de sus contenidos, es la alteridad como referencia enriquecedora de la vida humana*. Estamos enraizados en la realidad por la impresión sentiente de las “notas” de las cosas. Pues nos dice Zubiri, “las notas aprehendidas, por ser ‘de suyo’ independientes, tienen un carácter formal propio: son *constitución*, la constitución de lo real”.⁵¹ Y esta suficiencia es la alteridad sustantiva de las cosas y del hombre. Por eso el hombre no es sujeto, que podemos vestir a nuestro gusto, el hombre antes de nada es animal sentiente, o sea, es animal de realidades. “Su modo de ser” no es artificial y no puede ser realizado por buenas intenciones, sino por la aprehensión de la realidad.

La realidad del agreste afecta constitucionalmente a sus habitantes. Pero no para destruirlos. Ellos encuentran una manera propia de sobrevivir entre las escasas posibilidades presentes en las “notas” de la sequía, de las plantas retorcidas y de los pequeños animales. Sin embargo, existe vida en esas plantas y en ese suelo quemado. Porque eso no son meras agregaciones, sino formas “suficientes” y de “un carácter funcional” que constituyen y abastecen realmente la vida. La realidad, y también la humana, no es sustancia, sino sustantiva. Los prejuicios solamente

son posibles en el horizonte de la sustancialidad o subjetualidad, donde se aloja y entroniza la intencionalidad. Pero la realidad del hombre del agreste estaba siendo realizada a través del Consejero como apropiación y no como imposición. “Cada viviente (del agreste) es mucho más que un simple ‘número’ de ‘la’ vida y de la especie”. El hombre no se alimenta y se acomoda apenas. Porque afirma:

Sólo en el hombre—y eso por su inteligencia—asistimos a la constitución plenaria y formal de una estricta sustantividad individual: es la ‘*inteligización*’ de la animalidad. Por la inteligencia, el hombre se enfrenta con el medio y consigo mismo como ‘realidades’—en esto consiste formalmente la inteligencia—y en su virtud se posee a sí mismo como realidad formalmente ‘propia’.⁵²

Según esta propuesta zubiriana, la persona del Consejero y sus seguidores en el arrabal de Canudos adquieren nueva fuerza en su existencia. ¿Quién aprehende sentientemente la realidad y quiénes la miran de lejos a través de las más variadas noticias, informaciones e interpretaciones del agreste bahiano? Las pocas ‘notas’ de ese interior, aparentemente inhóspitas, no abandonaban a sus habitantes, porque ellos están afectados por la aprehensión primordial de aquella realidad. La intencionalidad, fruto de un exagerado desarrollo de la inteligencia como facultad de juicio, no enraíza y no realiza. Porque el hombre es antes que otra cosa animal de realidades. Él es una realidad sustantiva, por ser suficiente y funcional, que se enfrenta sentientemente con las cosas quitando de ellas, y sólo de ellas, las mejores posibilidades para vivir. Sin embargo, el animal es consumidor de objetos, porque siempre responde de la misma forma.

Euclides quedó impresionado con esta realidad de la vida del arrabal de Canudos. Pero él no consigue ver la trama de la vida trágica que allí se realizaba. El joven periodista se pierde corajudamente ante una

realidad viva, pero saca sus conclusiones basadas en sus impresiones literarias, en sus buenas intenciones positivistas, y en las razones impetuosas de la juventud, pero que están también fuera de aquella realidad. La atenta descripción que hace de aquella realidad adquiere una nueva forma concipiente, herencia de la *metafísica de la inteligencia* y de las *teorías del conocimiento*. Su riqueza queda presa de nuevo en los contenidos, y pierde la fuerza de la realidad. Por eso la cubre, queriendo descubrirla, del pesimismo de las buenas intencionalidades vigentes de las razas inferiores, del *sebastianismo* y de la dominación culta, que son conceptos y teorías, pero no hechos verdaderamente reales, o sea aprehendidos sentientemente. El Consejero no es el “resumen del mal social”, ni es la explosión de “todos los componentes nefatos étnicos”. Él no tiene la “capacidad culta para dedicarse a situaciones más altas” de la intencionalidad ajena, ni tampoco es “el delegado de los cielos” para crear de nuevo al hombre. Él es la presencia de la realidad humana, atrapada por ideologías hasta de dentro de sus defensores (*yagunzos*). Fue la dominación de los hombres de mayor “fortuna” y “posición oficial” de la familia de los Araújos (*ética del complejo de clan*), que intentan a todo costo sacarle de su realidad personal, familiar y social. Es el intento visceral de la intencionalidad de manipular la realidad. El propio Euclides nos ofrece un bello ejemplo sobre el testimonio del coronel João Brígido dos Santos:

Los hechos criminosos a los cuales se refiere son solamente un episodio entre las riñas, casi permanentes, de la turbulenta vida de los *sertones*. Son copias de otros mil hechos que resaltan evidentemente la prepotencia sin frenos de los mandones de la aldea y la explotación pecaminosa por ellos ejercitada sobre la bravura instintiva del *sertanejo*.⁵³

“La ley fatal de los tiempos” a la que se refiere el coronel, en su testimonio, es exactamente esa prepotencia y explota-

ción sobre el hombre de realidades que sobrevive en aquel agreste. Aquel arrabal del interior, de la misma forma que para los indios tucanos y xavantes están sus reservas indígenas, es el único mundo posible de realidad para realizar su vida. Y la vida de ese arrabal es autónoma, suficiente en la producción hasta para comercializar alguna cosa con otras comunidades en los mercadillos semanales y por eso no aceptaban pagar impuestos al nuevo poder de la República. *El Consejero es la independencia y suficiencia de la realidad humana que vive reconstruyendo la riqueza de aquella realidad aprehendida impresivamente.*

La lucha trágica de Euclides para enfrentar la realidad del agreste dejará escapar esa fuerza del hombre como animal de realidades. La característica del *sertón* no es fácil, sin embargo “ampara el hombre muy allende las horas de desesperanza, que acompañan el agotamiento de las últimas pozas de agua”.⁵⁴ Si en la primera mirada parece faltar todo a este habitante, pues parece “permanentemente fatigado”, eso es pura impresión, puro prejuicio y pura explicación. Euclides sucumbe en muchos momentos a la fuerza de esa realidad del hombre *sertanejo* que está delante de él y reconoce:

Entre tanto, toda la apariencia de cansancio nos elude.

Nada es más sorprendente de que verla desaparecer de improviso. En aquella sufrida organización se operan, en segundos, transmutaciones completas. Basta la aparición de cualquier incidente exigiéndole el desencadenar de energías adormecidas. El hombre se transfigura. Se levanta, formando nuevos relevos, nuevas líneas en la estatura y en los gestos; la cabeza se levanta, alta, sobre los poderosos hombros, iluminada por la mirada abierta y fuerte; desaparecen, rápido, en una nerviosa descarga instantánea, todos los efectos del relajamiento habitual de los órganos; y de la figura vulgar del torpe palurdo despunta, in-

esperadamente, el aspecto dominador de un titán cobrizo y potente, en el sorprendente desdoblamiento de fuerza y agilidad extraordinarias.⁵⁵

Lo que mantiene vivo al *sertanejo* no son las ideologías culturales, religiosas o políticas, de las cuales se ve obligado a alimentarse. Él, en el sentir inteligente, aprehende cada realidad y se transforma reactualizando la fuerza de esas realidades. Esas fuerzas no son originariamente religiosas, de dominación y complejos de clan, de interpretaciones sociológicas; ellas son realmente humanas y provienen de la realidad abierta que es él. En su enfrentamiento con las cosas se deja impresionar por la realidad que le exige una respuesta inteligente para tomar cuenta de la mejor posibilidad allí encerrada. Aquí no hay lugar para prejuicios e intenciones, sino que es la fuerza de la inteligencia sentiente la que desencadena todo el proceso vital intelectual del hombre, atravesando todas sus estructuras. Sólo así es que el hombre resuelve sus problemas “en todos los pormenores de la vida *sertaneja*”. ¿No es así, también, en nuestra experiencia de cada día?

Sin embargo Euclides se deja llevar por sus sinceras y buenas intenciones “cultas”, “científicas” reconstruyendo el arrabal de Canudos a partir de presupuestos religiosos y políticos. Está viendo la realidad de una forma puramente intencional y racional, buscando siempre explicar y comprender la realidad desde fuera para empaquetarla lógicamente. Por eso el *sertanejo* proviene de la “mezcla de las razas inferiores” que producen desequilibrios incurables.⁵⁶ Ellos son fruto también de la “mezcla de creencias” y del “misticismo político del sebastianismo”.⁵⁷ No podría ser de otra forma para Euclides, viendo al Consejero desde las nuevas formas de la vía concipiente. Él dice:

En su desvío ideativo vibró siempre, por así decir de forma exclusiva, la nota étnica. Fue un documento raro de atavismo.

La constitución mórbida lo lleva a interpretar caprichosamente las condiciones objetivas, y le alteran las relaciones con el mundo exterior, es la traducción fundamental como una agresión al estado mental de los tipos ancestrales de la especie.⁵⁸

No fue la realidad del *sertón* la que hizo pesimista a Euclides, sino la manera de describirla a partir de los desvíos ideativos y mórbidos de los dominadores bien intencionados de la ciencia positivista, de la Iglesia y de la República. La constitución del hombre no es “ideativa”, no es “mórbida”, no es “atávica” y no es “regresión mental” a los ancestrales. El hombre es real, es animal de realidades que aprehende sentientemente las cosas como reales.

Y el Consejero no es “un agnóstico de mal carácter” y no es “un grande hombre al revés”. Él es el hombre al anverso, como él es y no como nosotros queremos: es animal de realidades, porque su constitución es una realidad sustantiva, que se abre a las realidades para enriquecerse problemáticamente. Las buenas interpretaciones literarias, las conjeturas y las leyendas de todo tipo harán al Consejero “un evangelizador monstruoso”.⁵⁹ Es la triste conclusión de Euclides de no conseguir romper la barrera de los contenidos de la realidad, confesando su desolación y maldiciéndose en la figura del Consejero, y sigue rindiendo tributo a los prejuicios: “aquel dominador fue un títere. Actuó pasivo, como una sombra, siendo ya que ella condensaba el oscurantismo de tres razas. Y creció tanto que se proyectó en la Historia...”⁶⁰

¿Pero cómo fueron esas acciones y comportamientos de los habitantes del arrabal de Canudos? Zubiri una vez más nos abre el camino:

Vertido a la realidad, el hombre es por esto animal de realidades: su intelección es sentiente, su sentimiento es afectante, su volición es tendiente. Al determinar estas estructuras humanas, la intelección determina inexo-

rablemente el carácter propio de la vida en su decurso. La vida humana es vida en ‘realidad’, por tanto, es algo determinado por la intelección misma.⁶¹

¿Cómo es la moral de Antonio Consejero como animal de realidades?

3. El hombre como realidad moral

No podemos prescindir del hombre

Si el hombre, antes de ser racional, es animal de realidades, ¿cómo queda el debate ético de la comunidad y de los participantes en la guerra del arrabal de Canudos? Vimos claro con Zubiri que no debemos dar a los conceptos la función primaria y radical y que es desde las cosas y no desde las teorías ya hechas como debemos descubrir los motivos esenciales de nuestro esfuerzo filosófico. ¿Cómo, entonces, justificar la moral vivida en el arrabal de Canudos y la que quería ser impuesta por los poderes religiosos y republicanos? Hacemos nuestro el planteamiento de Antonio Paim de que:

Siendo una evaluación sobre las costumbres, para reprobarlas o aceptarlas, *la moral corresponde a algo de constitutivo de la sociedad*. Efectivamente, no se puede imaginar la vida social sin la presencia de reglas de conducta a las que se deben ceñir sus protagonistas. Todavía, el proceso por el cual esa esfera de la cultura gana autonomía y viene a ser considerada sin referencias religiosas, o de otra índole, *es de muy difícil reconstitución* (...). Antes de llegar a esos estratos avanzados de sistematización, tuvo que ser realizado *un esfuerzo inimaginable* en la línea de fijación de normas que contribuyesen para la cohesión y para la supervivencia de los agrupamientos humanos.⁶²

Ciertamente la moral es algo constitutivo de la sociedad, no es algo añadido e impuesto. Solamente por eso apelamos a ella. Por tanto queremos hacer el esfuerzo

inimaginable de una interpretación no de las normas y deberes, sino a partir de algo más radical, de donde estos toman fuerza y sentido ético. No es posible que la moral pueda ser domesticada. Pues no queremos vivir en simples agrupaciones humanas, sino que queremos que todos los hombres *se realicen* en la sociedad y en la historia. ¿Cómo se da la reconstitución de la moral? Hoy parece que el hombre común cree en el hombre real y no en sus ropas, en cuanto el “intelectual” tiene fe en las ropas y tiene miedo de creer en el hombre vivo de carne y hueso. ¿Cómo hablar de la moralidad humana si ella es apenas un atributo externo?

La propuesta zubiriana es que el hombre no es radicalmente sustancia y ni tampoco sujeto, sino animal de realidades, una realidad sustantiva. Su radical tensión humana es la de enfrentarse con las cosas y apropiárselas a través de actos y comportamientos. Sin duda es la base en la que se mueven la moral judaica y griega aproximadas por el cristianismo. Así nos dice Antonio Paim:

La predicación de Cristo reposa sobre la idea de persona, a la que no llegó la civilización greco-romana. En ésta, aunque estén presentes varios ingredientes del concepto de persona humana, lo característico del hombre era la condición de ciudadano, es decir, la condición de pertenecer a la ciudad, lo que encamina la meditación en el sentido de averiguar las distinciones entre los hombres al contrario de aquello que los aproxima. *Así, solamente con el cristianismo sería dado el paso esencial en el sentido de vincular la moralidad a un ideal de persona humana, o de la persona ideal, es decir, el hombre virtuoso.*⁶³

¿Qué es lo que todo ese esfuerzo humano, religioso, político, social y filosófico intenta explicar en todas las épocas y contextos? ¿De dónde surge ese ideal de persona humana que todos vinculamos a la moral? Antonio Paim al examinar los pre-requisitos de la moral en M. Weber

dice: “*La moral es anterior a la meditación que llegó a despertar*”.⁶⁴ En la reflexión zubiriana nos movemos en la investigación de esa anterioridad que es más radical que los pre-requisitos weberianos de la moral de la autoridad y de la obediencia. ¿Cómo el hombre toma cuenta de su enfrentamiento con la realidad? Y ¿cómo él forma su ideal?

Comportarse o apropiarse: la persona humana

¿Cómo es la persona que se torna el ideal de la moralidad humana? Ciertamente no nos movemos en la idea o ideal de la persona según el arquetipo kantiano, que es en el que se mueve la moral actual y la que sigue el propio A. Paim en *Modelos Éticos*.⁶⁵ Zubiri nos ofrece una propuesta más radical, pues

Al hablar de ideal no debe entenderse, como lo ha hecho toda la filosofía kantiana, que el hombre es un ente que está polarizado hacia un ideal, sino al revés, el hombre es una realidad que para poder ser realmente lo que es, está antepuesta a sí misma en forma de ideal.⁶⁶

El hombre no es un ente, sino una realidad suficientemente autónoma, porque aprehende las cosas sentientemente. No se realiza por la objetividad, sino porque se enfrenta y toma cuenta de las mejores posibilidades de la realidad para realizar su vida y su historia. De alguna forma podremos decir que la tradición judaica de considerar al hombre como ímpetu vital, y el dinamismo que los griegos vislumbraron en el cosmos como armonía de lo real, coinciden de algún modo en esa forma original de donación, de presencia y de realización. El hombre es un enfrentamiento con la realidad y por tanto aprehende su propia realidad como lo real que se apropia a través de sus actos y acciones.

El hombre es animal de realidades, por tanto es una estructura sustantiva vertida a la realidad. Su inteligencia es sentiente, su sentimiento es afectante y

su voluntad es tendiente. Pero estas no son tres acciones. Y su unidad no es una “síntesis” mental indisoluble, sino una unidad primaria que es comportarse con la realidad. Zubiri en este momento es categórico: “La vida humana es autoposición en decurrencia. Y esta autoposición es justo la esencia de la biografía: un proceso de autoposición de su propia realidad”.⁶⁷ De ahí que el hombre al enfrentarse con las cosas se abra a las múltiples posibilidades de lo real para tomar cuenta de ellas, no como representación, pero sí como presentación. De esta forma estamos descubriendo la posición del ideal de la persona humana, pues “el animal humano está instalado no sólo ‘entre’ realidades, sino ‘en’ la realidad, en lo trascendental”.⁶⁸

El hombre de esa forma es persona porque sus actos no son del sujeto, sino propios. Pero ¿cómo soy yo mismo? ¿Apenas como un sujeto que posee una naturaleza, que a través de estructuras psicobiológicas ejecuta físicamente sus actos? Si aceptásemos tal definición de persona “ninguna de las acciones reales y posibles formaría parte constitutiva del sujeto”. Pues, por un lado sería sujeto y por otro ejecutor de acciones a través de condiciones o instrumentos de su inteligencia, de su voluntad y de su libertad. Entre tanto escuchemos el paradójico dilema planteado por Zubiri:

Y entonces uno se pregunta: ¿qué es este sujeto? *Sería un sujeto huero, vacío; absolutamente inoperante en y por sí mismo. ¿Qué es ese yo que no es ni su intelección, ni su apetito, ni sus deseos, etc., sino que solamente tiene todo esto? No sería nada de aquello que constituye su naturaleza, no sería por tanto principio de operación. ¿Cómo se va a decir entonces que yo soy quien ejecuta aquellas acciones? En definitiva, el yo personal sería un sujeto evanescente; se habría convertido en pura vaciedad eso que todos sentimos que es lo más rico de nosotros mismos, aquello por*

lo que somos verdaderos autores de nuestras acciones. Mantenido con todo rigor la noción de la persona como sujeto distinto realmente de su naturaleza, *tanquam res et res*, queda volatilizado el yo personal. Esto no puede ser. Es el yo personal quien ejecuta sus actos.⁶⁹

Exactamente ése es dilema de la dualidad en que se nos obliga a vivir: somos personas y al mismo tiempo somos tratados apenas como sujetos para ejecutar acciones impuestas por las buenas intenciones de los otros. Era exactamente lo que el Consejero no aceptaba. Quieren que seamos responsables de algo, pero nada nos pertenece como propio y todo se nos impone. ¿Cómo podemos ser ejecutores de tales actos, si tampoco somos principio de nuestras operaciones? Esto no es posible, dice Zubiri, “porque si esas estructuras no son momentos formalmente constitutivos del yo, uno se pregunta *con qué y de qué* va a sacar el yo sus proyectos y ejecutar sus acciones”.⁷⁰

Por tanto el hombre es una realidad “en propiedad de sí misma”, es una realidad sustantiva. No soy dueño de mi nariz para decidir lo que me da la gana. “Se trata, dice Zubiri, de una propiedad en sentido constitutivo. Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir. La recíproca, sin embargo, es falsa”.⁷¹ Entonces soy persona no porque me pueda conocer, sino porque me pertenezco plenamente y de modo subsistente. Así esa propiedad personal, que soy, se abre y se actualiza en mis actos, porque *soy agente, autor y actor de mi vida*.⁷²

Solamente esa realidad personal podrá ser “*la figura*” de todos mis actos y el “*ideal*” a ser realizado en todas mis acciones y conductas frente a cualquier realidad. “La persona, concluye Zubiri, es un relativo absoluto”. En las vivencias de la vida el hombre va haciendo, deshaciendo, rehaciendo, no una personalidad de tipo psicológico, social, intelectual... sino que va configurando a lo largo de su vida su

realidad absoluta. No como algo adventicio, ni intencional, sino como realidad sentiente. Y, concluye Zubiri, “por el hecho de ser sentiente la persona humana, que es constitutivamente persona, tiene que desplegar forzosamente una serie de actos y cobrar una figura constitutiva de personalidad”.⁷³ Así la persona a cada momento va reafirmando aquello que ya es: *realidad personal*.

El hombre como realidad moral

El ideal de la persona humana está en la propia radicalidad de su realidad. El gran sueño despierto y callado de Zubiri, que alimenta toda su investigación, se está realizando. Kant tuvo el mérito de desvincular la moral de la religión, pero acabó en el medio del camino: la amarró al imperativo categórico, al *deber ser* proviniendo de las ideas *a priori*. Así acabó cometiendo y repitiendo el mismo error que, en otros momentos de la Historia de la Filosofía, cuando la moral fue ligada a los mitos, al saber, a la vida eterna, al puro individuo, a las inclinaciones morales, a los fines, e más tarde a los valores, a la responsabilidad, a la comunidad del discurso y a todos los tipos de pragmatismos en moda. De una forma o de otra, todas partiendo de las categorías de sustancia y sujeto. Entre tanto Zubiri al hacer referencia a algunos de estos desenvolvimientos alerta: “pero esto no es suficiente” o “esto que es verdad dentro de sus límites, no es verdad suficiente”.⁷⁴ Dentro de esta radicalidad él concluye: “una moral que tropezara con una conexión absolutamente externa sería una moral a la que se la hubiera yugulado”.⁷⁵

Entonces ¿qué es la moral anteriormente a cualquier meditación y cualquier mediación? ¿Por qué y cómo el hombre va viviendo su vida moralmente? Ciertamente la moral solamente está en el hombre, se encuentra en el hombre y solamente el hombre la vive. Todas las propuestas morales son verdaderas dentro de sus límites, pero no son suficientes porque carecen de una idea radical del ser humano. Y

en su falta yugulamos la moral y así abrimos la puerta para todos los males humanos. La propuesta zubiriana nos llevó a un nivel más radical: *el hombre por ser inteligencia sentiente aprehende las cosas como reales para escoger la mejor posibilidad para su realización*.

El hombre, por ser la única realidad abierta por su inteligencia sentiente, aprehende todo lo que hay de realidad (es el mundo). Y *solamente él* es capaz de preferir y decidir cuáles son las mejores posibilidades para su realización. Debe escoger una entre todas, una forma entre otras, pero siempre proyectando lo que él es: *una persona que constitutivamente consiste en apropiación*. El campo de las posibilidades es irreal, pero el hombre lo torna real al escoger y decidirse por una de ellas. Además el hombre por ser sensitivo y decurrente debe apropiarse por elección sus posibilidades. Por eso, explica Zubiri, que sólo podemos decir que el hombre:

...está desmoralizado porque no se apropia las posibilidades que podría apropiarse, que tendría que apropiarse, o que quisiera apropiarse. Cuando está en esa condición, se encuentra como aplastado y retrotraído a su pura condición natural. Lo moral es el carácter de las propiedades apropiadas por el hombre.⁷⁶

Dentro de esta radicalidad entendemos mejor las acciones de Antonio Consajero. Pero ¿dónde se justifican los actos y acciones de nuestro personaje, de los poderes eclesiásticos y de los republicanos? Estamos en la médula de la cuestión moral: *la justificación de esa preferencia y de esa opción*. Zubiri es firme en su argumentación:

La pregunta surge entonces inevitable: ¿Es que el problema de la justificación puede tratarse apelando a esos términos intencionales del bien que el hombre intenta, como si de un lado estuvieran la intención, los valores, los deberes, las normas sociales, y del otro una especie de cañón que va di-

rigiendo los tiros a uno o a otro frente, a esos blancos que se le ponen enfrente? ¿Es que se va a poner, de una manera arbitraria y artificiosa, de un lado las tendencias o los mecanismos que el hombre pone en juego, y del otro el deber, la intención, la bondad abstracta o puramente intentada, de sus mecanismos? Esto es quimérico. La bondad o la maldad, es decir, el carácter justificado por razón de una bondad, compete a la realidad *qua* realidad de la propia persona humana.⁷⁷

La realidad humana es una realidad moral. Y los actos humanos surgen de un proceso de ajustamiento, que depende de la posibilidad escogida. La justificación que viniese de un elemento externo o posterior estará manipulando al hombre real, al hombre de carne y hueso, que somos todos. Así el hombre construye su vida al escoger una posibilidad que transforma en realidad para su propio bien. Por su inteligencia sentiente el hombre real se articula con lo irreal en forma de posibilidad. Pero ¿por qué tal posibilidad es preferida al ser deseable?

Ciertamente la justificación no es una luz de una simple explicación de una acción correcta. Ella debe “*dar razón de la razón*” de la preferencia de las cosas deseables. ¿Dónde puedo enraizar tal preferencia deseable? ¿En la sociedad y sus sistemas vigentes en cada época, en el deber categórico, en los valores, por limitarnos a los estudiados por Zubiri? Todos ellos y muchos más forman parte de la meditación de la moral, pero no son suficientes para justificar los actos morales. Los usos y costumbres no son morales porque son sociales, sino porque son un sistema de posibilidades, que “aunque éstas puedan ser de origen social, incumben a cada uno de los hombres por razón de su apropiación”.⁷⁸ El deber-ser es viable porque “está inscrito en la forma de realidad que es la realidad humana abierta constitutivamente a toda forma de realidad”.⁷⁹ De ahí que el deber sea el “carácter debitório” de la realidad humana y no un supuesto *a*

priori. Tampoco los valores se justifican porque son aprehendidos como ya objetivos y jerarquizados. “Si los valores son valiosos, es porque las cosas son válidas para una realidad, que es la realidad del hombre”.⁸⁰

Este es el momento central de la argumentación zubiriana de la moral: *la bondad es la realización de la propia realidad humana*, por eso es una “*figura deseable*” para sus decisiones. Explica Zubiri:

Cuando decimos que el hombre, en virtud de sus tendencias, se abre a un sistema de coordenadas dentro del cual va a inscribir las cosas como preferibles las unas de las otras, lo que es menester decir es que el ámbito que se abre al hombre es el ámbito de la bondad, de la realidad buena. En tanto en cuanto el hombre depone su fruición en la realidad buena en esa medida se inscriben todas las acciones, y su propia realidad, en forma de algo deseable, en forma de algo preferible.⁸¹

La moral no puede provenir de una razón intencional, pura, desencarnada e impuesta de fuera. La moral es la realización de la propia realidad humana. Las acciones serán morales por la forma en que se inscriben en el decurso de la vida humana. Sus normas sólo serán válidas si se reportasen siempre a la elección de la mejor posibilidad para la acción humana. Y esta acción vital lo llevará a describir y determinar la “figura real e ideal”, el “ideal real” de sí mismo. El hombre no puede dejar de anteponerse como ideal de lo que él es.

El hombre, concluye Zubiri, no es una conjunción de dos cosas: una realidad y un ideal, sino al revés: es una realidad que no puede ser real más que precisamente siendo ideal. No es una oposición entre lo real y lo ideal, sino entre lo real puramente real y lo ‘realmente ideal’. El hombre es animal de ideales por y para ser animal de realidades.⁸²

Antonio Consejero frente a la moral intencional

El Consejero, que despertó tantas intrigas e interpretaciones, no vive de supuestos idealistas de cualquier origen. Él vive una relación real con las cosas sin negarlas y sin adornarlas. Aprehendiendo la realidad del agreste, desencadena sus energías vitales, intelectuales y morales. Encontró en Canudos su lugar y entró en comunión con sus semejantes también, dejados a merced de la propia suerte. Exactamente por eso formó, protegió y cultivó aquel arrabal. El hombre es social no por una relación externa, sino por la manera real que llevamos a los demás dentro de nosotros en la diversidad real de las individuales sustantivas. El hombre, también es genéticamente prospectivo para vivir la vida en la realidad abierta que somos. Pero no como algo natural de forma evolutiva, sino histórica. Pues dice Zubiri, “el hombre instalado en el mundo, sobrevive por entrega y por invención de formas de vida en la realidad: es la historia”.⁸³ Solamente así podemos entender la sociedad y la historia de los hombres de Canudos.

Ciertamente el Consejero es agente y autor de su vida en su comunidad, casi desapareciendo. Él es el documento vivo de esa realidad sustantiva, que implantado en la realidad se va apropiando a sí mismo en las dimensiones individuales, sociales e históricas. Él como nadie, también, es actor de su vida en esa sociedad y en ese momento histórico. Su figura, “alta y flaca que parecía siempre de perfil”, vistiendo túnica morada, zurcida por las mujeres con agujas hechas con “las espinas de los cardos y (con) hilos de las palmeras”,⁸⁴ parecía apto para representar su papel en la historia. Pero ¿qué tipo de papel? Para las buenas intenciones cultas: un mesías y un loco. Pero a él le tocó un papel difícil en su historia y no lo rehusó. El hombre, implantado en la realidad, no puede huir de cumplir su papel en la vida. Porque explica nuestro filósofo:

El hombre se encuentra en unas de-

terminadas circunstancias históricas, en unas determinadas circunstancias sociales, en unas determinadas circunstancias incluso internas, con su propia biografía, en virtud de las cuales decimos que al hombre le ha tocado un cierto papel en la vida. Y en la medida en que la vida está afectada de esa dimensión de actor, el hombre no es dueño de ella.⁸⁵

Esta es la *dimensión dramática del hombre por ser animal de realidades*. Es la situación del Consejero, como de todos los que viven en el campo o en la ciudad, en los pisos de lujo o en las chabolas, en el primer o en el tercer mundo. Zubiri llama “trama argumental de la vida”, “la vida que me ha tocado”, porque “poseerse no es sinónimo de ser dueño-de, es definirse aun en aquello de lo que no se es dueño”.⁸⁶ El hombre también es destino. Entonces, ¿también debe aceptar la vida como ella viene? Zubiri se adentra en la tragedia griega, en la impassibilidad estoica, en el designio del Deus en Israel, en el ardid de la vida biológica y en la configuración teológica de la razón hegeliana. Encuentra que el denominador común del argumento de la vida es también el de aceptación. *Además de la acción y la decisión, la destinación es una dimensión fundamental de la autoposición de la persona como realidad moral*. El Consejero no se opuso a la parte de la vida que le tocó. El problema es cómo representamos el papel de aceptar nuestro papel: o tornamos la vida en un espectáculo, solamente para ser vista, como es el caso de todos los tipos de escepticismo, de actitudes estoicas y de revueltas existenciales, o debemos aceptar nuestra historia.

Mario Vargas Llosa vivió esa situación en *Lituma en los Andes*. Nadie quería entender nada y, como nada era aceptado y definido, se desencadenan los actos violentos y las viejas prácticas religiosas. Zuenir Ventura, ante la intención de ocupación de las favelas de Rio de Janeiro por el ejército en 1995 comentaba: “cuando parecía que las cosas estaban mejorando,

la más reciente ola de violencia comenzó nuevamente a propagar una generalizada impotencia, aquel gusto amargo de que si es así, si ni el ejército resuelve, es porque *Río no tiene solución*.⁸⁷

La vida se torna irracional, la moral se yergue como cañón que podemos dirigir de forma preconcebida para blancos preestablecidos y se desencadena un tratamiento excesivamente lógico, que también es muy loco, porque desligamos la vida de la realidad. La vida para ser ejecutada, debe ser decidida y debe ser aceptada para ser autoposeída. De lo contrario haremos de la vida una verdadera trampa. Es lo que el Consejero quería evitar al no obedecer a los poderes muy “lógicos” y “cultos” pero desligados de la vida del arrabal. Él aceptaba la trama de aquel agreste, pero se negaba a vivir como los otros bien lo imponían. Pues como concluye Zuenir Ventura: “de la victoria sobre Antonio Consejero, lo que quedó no compensa. Como se sabe, fue una dramática herencia: en un siglo, la favela (chabola) creada por los soldados de Canudos se multiplicó por casi 600, dando la irónica impresión de que el ejército está teniendo que resolver hoy lo que él mismo creó”.⁸⁸ Es el mejor retrato de la forma de moral que entendemos vivir: estar siempre arreglando lo que sin parar estamos estropeando, porque es puramente intencional.

Estas propuestas zubirianas establecen a Antonio Consejero en una condición que no es de Mesías Salvador, mas de realidad moral por la que siendo autor, actor y agente de su vida se va apropiando lo mejor para no sucumbir. Veamos esa lectura zubiriana en la descripción literaria de Euclides.

“La moral de clan”, según la sociología weberiana tomó cuenta del agreste nordestino por la “prepotencia sin frenos de los mandones de la aldea”.⁸⁹ La trama de la vida del Consejero se sitúa en el conflicto desencadenado entre su familia, apellidada de Maciéis, y la de los Araújos. La familia del Consejero estaba compuesta por “hombres vigorosos, simpáticos, de buena apariencia, verdaderos y servicia-

les” y “de una reputación envidiable”, siempre dedicados a sus trabajos y unidos en armonía.⁹⁰ Sin embargo, la familia de los Araújos no veía “con buenos ojos la familia pobre (de los Maciéis) que sacudía su influencia, sin el justificante de vastos latifundios y grandes rebaños de bueyes”.⁹¹ La moral del clan, o de cualquier racionalidad, es la moral intencional que impone sus normas y códigos. La familia de los Araújos hace uso de la violencia para intentar diezmar los Maciéis en una secuencia de muertes, intrigas y asesinatos. Valiendo hasta contratar “criminales de fama que alquilaban su coraje” para en una “faena criminosa” de struir la familia unida de los Maciéis. Así, aquel agreste se tornó en una trampa para cazar y eliminar la realidad de la familia unida. Ejemplo real de lo que hoy todavía ocurre en todos los países pobres.

En esta situación crece el Consejero, implantado en la vida real de unos habitantes del agreste. Su padre se preocupó de darle educación para “aislarlo de la turbulencia familiar”.⁹² Según el mismo Euclides, “los testigos de vista, todavía vivos” lo describen como un joven normal, que desde la muerte de su padre se va a responsabilizar de la tutela de las hermanas y que “sólo después de casarlas” va a cuidar de la suya. La esposa escogida lo marcará trágicamente, ya que por la “pésima índole” de ella lo dejará para vivir con un policía.⁹³ No se desanima y reinicia una lucha por la vida “sin bienes y sin fortuna” buscando empleo por donde pasa “para no ser pesado a nadie”. ¿Por qué después de esta descripción histórica del Consejero, Euclides levanta la sospecha de que estaría procurando “empleos menos trabajosos, porque exigen menos esfuerzo”? ¿Cómo pueden ser interpretados como “tendencia acentuada hacia la actividad inquieta, cayendo en la franca vagancia”?⁹⁴ Vemos la contradicción constante de la lectura euclidiana al reconocer que él nunca se envolvió “en la carrera de aventuras, en que podría entrar lo mismo que los otros, ligándose a los mercenarios de cualquier conquistador de urnas, para lo que tenía el

prestigio tradicional de la familia".⁹⁵ El Consejero, como realidad humana que es, está escogiendo las mejores docilidades sin perjudicar a los otros hombres, pero intentando vivir en su comunidad.

Porque él es animal de realidades, también acepta el drama de su vida, y la vida que le ha tocado. Fue a la cárcel porque hirió sin culpa al pariente que le hospedaba.⁹⁶ Se corrió la leyenda, absurda y horripilante, de que había matado a la esposa y a la madre por una intriga de ésta.⁹⁷ Ni en 1876 pierde la calma y la firmeza por una confabulación de la represión legal. Es acusado por "viejos crímenes, cometidos en su tierra nativa" y llevado a la capital de la provincia, Bahía.⁹⁸ El pueblo en general mató su mórbida curiosidad, la escolta "lo golpeó cobardemente" en el camino, y los jueces, quedando estupefactos en el interrogatorio, lo devuelven para su tierra natal, Ceará; donde "reconocida la improcedencia de la denuncia, es puesto en libertad".⁹⁹ Esta es la trama que vive el hombre en toda Ibero-América, que se aferra a lo que le ha tocado en la vida. Y la aceptación de esa trama, no como imposición, es profundamente moral. Es también la tragedia paradójica del historiador y escritor Euclides da Cunha. También Llosa lo sintió en la carne.

El Consejero no es un hombre al revés, sino la persona realmente implantada en una realidad dentro de su comunidad y dentro de la historia. Él actúa, decide sus actos y acepta el pesado papel de realizar su figura humana en aquella trágica trama. Es fácil por tanto entender cómo en ese momento nos dejamos llevar por las manipulaciones dominadoras que la categoría de sustancia y sujeto provocan en la realidad sustantiva, que es el hombre. Lo obligamos, y en señal de nuestra misericordia, a vestirse con las ropas de nuestras intenciones, de nuestros códigos y normas. Aquí gravita la dificultad de aceptar la radicalidad de la filosofía de Zubiri: romper con las categorías de las cuales nos estamos alimentando durante centenas de años. Por eso, es justificable para los que se dicen sabios, cultos y afortuna-

dos en posiciones oficiales de poder, usar todos los medios, hasta de explotación pecaminosa, para acorralar y destruir la figura, para ellos horrible y fea del Consejero y de sus seguidores.

No es raro que Euclides con ideas preconcebidas de su ciencia culta, lo cubra con ropas de mesías, de asceta, de montañista, de profeta, de hereje, siempre mezclando leyendas e historias. Pero ¿por qué se proyectó en la historia? ¿Por qué adquirió aquella figura de peregrino mesiánico? ¿Será que la interpretación de Euclides es la más radical al afirmar que él es "la psicosis mística del individuo" que se revela contra "el orden natural"? ¿Cuál es ese orden natural? ¿De la ciencia o de las autoridades vigentes?

El Consejero es la fuerza de la realidad humana que va luchando por la única posibilidad de su figura humana en aquel arrabal. Él no es el falso apóstol, lo que sería si se dejase llevar por el exceso de subjetivismo de las cultas intenciones. Al contrario, es el *verdadero apóstol de la realidad humana*, porque tenta vivir sin esos subjetivismos sutiles, que manipulan. Por eso la "multitud lo aclamaba como representante natural de sus aspiraciones más altas".¹⁰⁰ No era la suma de los "errores de dos mil años" de misticismos que le daban fuerza, sino su realidad sustantiva vivida realmente en la menguada posibilidad del arrabal. Sus acciones eran consideradas milagrosas, "la grande serie de milagros", porque reconstruía los muros del cementerio y de la iglesia, porque daba consejos y apaciguaba las riñas, porque hacía penitencia que de "ordinario redundaba en beneficio de las localidades".¹⁰¹ Era el milagro de reunir pobres y ricos de todas las regiones y profesiones, siempre en beneficio de la vida del arrabal. Era el milagro "de nada disfrutar" hasta promoviendo "todos los actos de donde salen los rendimientos del clero".¹⁰² Animaba en las horas de trabajo difícil, pero también promovía la rebeldía contra las formas manipuladoras descomprometidas de la Iglesia y de la República por la imposición de impuestos.¹⁰³ Era la construcción del "don

providencial de un embalse” para enfrentar la sequía.¹⁰⁴

Entre tanto, irritó a los vicarios y a las autoridades por su trabajo bien hecho. Sus milagros eran formas posibles y concretas de reimplantar el hombre en la realidad, que no lo abandona. Por eso mismo predicaba el abandonar sus bienes y vanidades, pues la vida es real, abierta y compartida. Él es, dentro de nuestra cultura occidental, el ímpetu personal del participante del caminar del pueblo hebraico. Es la apropiación de la mejor estructura de las cosas descubierta por los griegos. El Consejero, sin cultura y sin poder, consigue hacer frente y desenmascarar que el falso D. Sebastián desaparecido en la batalla de Guadalquivir es la mezcla del poder religioso y político que, en su disputa, deja al descubierto la inconsistencia de sus buenas intenciones.

El Consejero es documento vivo de la realidad humana del arrabal de Canudos. Él es agente, autor y actor, que intenta despertar y hacer esos momentos humanos, aun en los papeles cada vez más pesados, que les tocó vivir. Sin embargo, estaba acorralando los prejuicios de los padres, de los policías locales y de sus autoridades mayores. Él aprehendía la realidad y la hacía detonar frente a todos para poder ver mejor sus posibilidades.

Sin embargo, todos ellos no querían ver la realidad, no sabían trabajar con ella. Solamente sabían justificarla para mantenerla entificada para su provecho religioso y político. Y así era fácil mandarla al arzobispo y al ministro de la provincia, envolviéndola en un “ciclo de providencias legales” que son la encarnación ciega de los prejuicios. Es la pretensión de la entificación del arrabal de Canudos a través de la logificación de la fuerza de la realidad humana de Antonio Consejero. Los hombres que se niegan a ver y vivir en la realidad por sus “buenas intenciones” pierden la fe en el hombre de carne y hueso, que es el único hombre que existe. Vale la pena meditar sobre ese momento de “empuja empuja” y del desespero de las autoridades eclesiásticas y políticas que

no quieren enfrentar la realidad de la fuerza humana del Consejero. Euclides nos brinda esa descripción de como resolver intencionalmente el problema del Consejero:

A lo que parece, esta apelación, que fue hecha en términos alarmantes, no fue correspondida. Ninguna providencia fue tomada hasta mediados de 1887, cuando la diócesis de Bahía intervino de nuevo, *a través de las comunicaciones oficiales del arzobispo con el presidente de la provincia*, pidiendo providencias para que detuviesen ‘al individuo Antonio Vicente Mendes Maciel que, predicando doctrinas subversivas, hacía un grande mal a la religión y al estado, distraiendo al pueblo de sus obligaciones y llevándolos consigo, procurando convencerlos de que él era El Espíritu-Santo, etc’.

Ante este pedido, *el presidente de aquella provincia se dirigió al ministro del imperio*, pidiendo un lugar para el trastornado en el Hospicio de Locos de Rio. *El ministro respondió al presidente argumentando el notable argumento de que no había lugar vacío en aquel establecimiento; y el presidente ofició de nuevo al prelado, tornándolo enterado de la admirable resolución del gobierno.*¹⁰⁵

Es la actitud de Poncio Pilatos, que encima de su inoperancia “se lava las manos” porque no quiere enfrentar la realidad. ¡Qué fácil es manipular la realidad humana después de logificarla tornándola objeto entificado, sin vida y sin fuerza! Pero, lo peor es que aun en ese desespero se mantiene la actitud negadora de la realidad, tornándola más trágica a través de nuevas intenciones y explicaciones literarias, religiosas, intelectuales, científicas, militares, sociológicas, económicas, políticas, y hasta filosóficas. Podemos resumir esta actitud viciada de logificaciones en la expresión de Euclides, Canudos es “la *urbs* monstruosa, (que) definía bien la *civitas*

sinistra del error".¹⁰⁶ Canudos debe ser destruida con sus "psicosis colectivas", con sus males sociales, con sus insurrecciones, con sus chabolas, con sus "condiciones de estado social inferior", con "su veneno de vicios mayores", con sus catecismos, con sus plegarias, con su templo y principalmente con el Consejero y su pueblo para crear un agreste nuevo de acuerdo con los supuestos ideales religiosos, positivistas y republicanos.

¿Será que la realidad humana ha de ser destruida? ¿Será que nuestros prejuicios podrán "agotar completamente" y entificar definitivamente la realidad humana? Canudos desapareció prácticamente del mapa, el ejército lo destruyó. Mataron a todos sin piedad. Entre los escombros buscaron la mortaja de Antonio Consejero para labrar el acta de su muerte. Lo fotografiaron muerto. Le cortaron la cabeza, que fue objeto de delirio de las multidumbres en fiesta. "Que la ciencia dijese la última palabra". ¿Y nosotros? "Canudos no se rindió". El animal de realidades nunca se rendirá a las buenas intenciones de aquellos que no quieren ver la realidad.

Conclusión

La realidad no es la terrible antagonista del hombre. Pues *el hombre es animal de realidades*, que por ser una inteligencia sentiente se siente realidad y establece la relación humana de realización con las cosas. Pero el hombre en su experiencia social e histórica fue tejiendo unas determinadas posibilidades. Y hoy se encuentra en una situación paradójica. Su vida fue transformada en objeto y ente, y puesta entre paréntesis. Y lo que más sorprende es que esto aconteció exactamente por una excesiva logificación de su inteligencia obligándola a andar en un camino que no es el suyo. Es lo que se quería hacer con el Consejero. De tanto buscar certezas, argumentos y conclusiones, el hombre fue reduciendo su vida a puro objeto inteligible, y la razón, autodefinida pura, se tornó el canon de la verdad, de la certeza, de las acciones humanas y de la bondad. Y todo lo real fue reducido a lo ra-

cional. Pero al querer entender la realidad de esa manera fue dándole una forma entificada y manipulable. El mundo se explicó y se formó a través de buenas intenciones, pero siendo cada vez más de structor y caótico.

Esta fue la trágica experiencia vivida en el villarejo de Canudos. Y Antonio Consejero el resumen de todo ese drama. Con certeza una gran y esperanzadora experiencia del hombre como animal de realidades. Pienso yo que después de vivir más de treinta años en Brasil, podemos afirmar lo siguiente: nosotros que vivimos en los países iberoamericanos tenemos el privilegio de entender mucho mejor la fuerza y radicalidad enriquecedora de la propuesta zubiriana. Nos sentimos hincados y arraigados en la tierra, sentimos más hambre y más necesidades y al mismo tiempo más solidaridad, sentimos más uno el cuerpo del otro, y sentimos que tenemos que vivir la vida muchas veces, no tejida y dirigida por nosotros, sino por una política que teje una malla de dobles tramas. Vosotros—me perdonen el atrevimiento zubiriano—estáis muy acostumbrados a lo que se refería nuestro filósofo: ver y vivir el mundo desde la inteligencia concipiente. Nosotros estamos sintiendo más el drama del hombre como animal inteligente, que nos ha tocado vivir. En esta situación poco valen las ideas puras, las argumentaciones demoradas, las discusiones acaloradas o mediadas y hasta las revoluciones escondidas o armadas. La fuerza de las revoluciones visceralmente provenientes de la nueva logificación de la Ilustración se mostró también huera. Sin embargo, es la vida real la que está en juego. O se vive o se muere. Esta es nuestra inexorable experiencia.

Sabemos que Zubiri no siguió a Ortega en la preocupación personal e intelectual por los pueblos iberoamericanos. Fueron momentos de tensión callada entre dos hombres de carne y hueso y profundamente filósofos. La vida estaba siendo explotada tanto en Europa y en España, como en los países ibéricos. Pero ¿cuál era el lugar de la vida? Lo cierto es que la rea-

lidad estaba siendo usada para las más diversas justificadas y buenas intenciones. Era necesario fundamentar toda esa crisis en algo que no se valiera solamente de ideas elaboradas en la vía puramente concipiente. Zubiri gracias a su esfuerzo intuyó que era la realidad, restaurada por la inteligencia sentiente. Y ahora sí, podremos decir sobre las expectativas de las propuestas zubirianas en Latinoamérica, lo que Diego Gracia ya afirma sobre la importancia de los estudios éticos de Zubiri en España. Si aquí ayudó, más está ayudando y puede ayudar al hombre situado en Iberoamérica, por la radical experiencia de hombre de realidades que aquí vivimos.

Nuestro trabajo fue una tentativa de aplicar esa luz zubiriana a la vida brasileña y iberoamericana. Canudos no se rindió, ni sucumbirá casi muerto. No habrá guerra del fin del mundo. El animal de realidades no es una propuesta de sumisión ni tampoco revolucionaria, sino real. Ibero-América es “tercer mundo”, pero no va sucumbir. Porque todos vivimos la trama del Consejero, la mayor experiencia del hombre como animal de realidades. Aquí se apoya nuestra esperanza por un futuro mejor de todos los hombres. El hombre de carne y hueso, el hombre, en expresión del educador brasileño Paulo Freire, de “saber de experiencia hecho” o “la sabiduría de la escasez” de nuestro geógrafo Milton Santos, tiene toda la fuerza y todas las mejores posibilidades de una sociedad y de una historia más humana. La aparente extenuación del sufrimiento humano tiene la fuerza de la

humano tiene la fuerza de la realidad del hombre como animal de realidades, como animal personal y como animal moral. *Antonio Consejero es documento vivo de la realidad humana.*

De él, como del hombre como animal de realidades y como realidad moral, nunca se podrá hacer una acta definitiva de su destrucción y muerte. No es posible la exclusión de ningún hombre. El Consejero es la experiencia concreta de la tensión del hombre entre su condición de absoluto y relativo. Recogemos para terminar la indignación de Llosa en la expresión final del Barón de Cañabrava ante aquella “imagen intrusa, ofensiva” de si Canudos merecía aquel final de destrucción de “miles y miles de buitres”, y que “lo perturbaba, angustiaba y tenía sobre ascuas”. “¿Ese enjambre de aves carniceras devorando la podredumbre humana (...) era todo lo que quedaba en Canudos?” “¿Veinticinco años de sucia y sordita política, para salvar a Bahía de los imbéciles y de los ineptos a los que tocó una responsabilidad que no eran capaces de asumir, para que todo termine en un festín de buitres?”¹⁰⁷ No, no puede acabar en festín de buitres de cualquier especie. *Antonio Consejero es documento vivo de la realidad humana*, que mostró la fragilidad de las buenas intenciones políticas de todo tipo, pues son herederas de la vía concipiente. Demostrando especialmente la posibilidad de la radical fuerza del hombre como animal de realidades y como realidad moral.

Bibliografía

- AZEVEDO, Ana Lúcia. Mito Milenar conta ocupação do Brasil. O Mundo/Ciência e Vida, *O Globo*, (16-04-94), p. 46.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. 27ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1968, pp. 1-158.
- ELLACURÍA, Ignacio. “La nueva obra de Zubiri: *Inteligencia Sentiente*,” en *Siete Ensayos de Antropología Filosófica de*

Xavier Zubiri. Edición preparada por Germán Marquínez Argote. Bogotá: USTA, 1982, pp. 191-210.

FERNÁNDEZ TEJADA, José. *A ética da inteligência em Xavier Zubiri*. Londrina: UEL, 247 p.

FIGUEIREDO, Cláudio. A violência trouxe a irracionalidade. Entrevista/Mário Vargas Llosa. *Idéias (Jornal do Brasil)* Nº

- 412 (20-08-94) p. 8.
- FREIRE, Paulo. *A pedagogia da esperança. Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1993, 245 p.
- GAMA, Rinaldo. Biblioteca Nacional. *Veja* (23-11-94) pp. 108-112.
- GRACIA GUILLEN, Diego. *Voluntad de Verdad. Para leer Zubiri*. Barcelona: Labor, 1986, 268 p.
- GONZÁLEZ, Antonio. *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, nº 1. 1993.
- LLOSA, Mario Vargas. *La guerra del fin del mundo*. Barcelona: Seix Barral, 1981. 531 p.
- LLOSA, Mario Vargas. *A guerra do fim do mundo*. Tradução de Remy Gorga, filho. Rio de Janeiro: 1990, 532 p.
- LLOSA, Mario Vargas. *Peixe na Água. Memórias*. Traducción de Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, 538 p.
- MANSUR, Alexandre y PALADINO, Patrícia. O novo porta-voz da tribo. Entrevista/ Ailton Krenak. *Revista de Domingo (Jornal do Brasil)*. (02-10-94) pp. 3-5.
- MARQUINEZ-ARGOTE, Germán. *De la interpretación a la investigación*. en *Filosofía Latino-americana, Introducción a la Filosofía*. Bogotá: El Buho, 1986, pp. 137-148.
- PAIM, Antonio. *Fundamentos da Moral*. Curitiba: Champanhath, 1994, 144 p.
- PAIM, Antonio. *Modelos Éticos*. São Paulo: Ibrasa e Curitiba Champagnhat, 1992, 113 p.
- PINTOR-RAMOS, Antonio. *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. 2ª ed. Salamanca: Universidad Pontificia, 1983, 148 p.
- PLATÃO. Defesa de Sócrates. in *Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna, Líbero Ran- gel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazynski. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, pp. 3-27.
- RAMOS, Graciliano. *Vidas Secas*. 58ªed. Rio de Janeiro: Record,1986, 155 p.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983.
- RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. *Ética e política na Cultura Brasileira* (Anotações do Curso: segundo semestre de 1994).
- SOUZA, Claudia de. Demônios em harmonia. *Jornal do Brasil*, (03-12-94), p. 1 e 2.
- VENTURA, Zuenir. Um plano real contra a violência. *Jornal do Brasil*, Caderno B, (25-02-95), p. 7.
- VILLA, Marco Antonio. *Canudos: o povo da- terra*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1997.CPT
- ZUBIRI, Xavier. "La crisis de la conciencia moderna." *La Ciudad de Dios*. 141 (1925), p. 202-221.
- ZUBIRI, Xavier. "Sobre el problema de la filosofía." *Revista de Occidente* 115 (1933) I p. 51-80; 118 (1933) II p. 83-117.
- ZUBIRI, Xavier. *Sobre la esencia*. (5ª ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones).1ª ed. Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985, 574 p.
- ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza Historia y Dios*. 10ª ed. Madrid: Alianza, 1994, 567 p.
- ZUBIRI, Xavier. *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, 709 p.
- ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y Realidad (Inteligencia sentiente)*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984, 313 p.

Notas

- ¹ Cunha, Euclides da. *Os Sertões*. 27ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1968, pp. 1-158.
- ² Llosa, Mario Vargas. *La guerra del fin del mundo*. Barcelona: Seix Barral, 1981. 531 p.
- ³ Llosa 1981, *op. cit.*, p. 16.
- ⁴ *Veja*, 23 de noviembre 1994, p. 108-112].
- ⁵ Llosa, Mario Vargas. *Peixe na Água. Memórias*. Traducción de Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 15.
- ⁶ Souza, Claudia de. *Jornal do Brasil*, cad. B. 25 de febrero 1995, p. 7.
- ⁷ www.fundaj.gov.br/docs/canud/conselhe.htm.
- ⁸ Llosa 1981, *op. cit.*, p. 15.
- ⁹ *Ibid.*, p. 30.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 31.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 30.
- ¹² Cunha, *op. cit.*, p. 10.
- ¹³ *Ibid.*, p. 14.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 16.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 18.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 32.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 41.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 43.
- ¹⁹ *Loc. cit.*
- ²⁰ *O Globo*, 16 de abril 1994, p. 46]
- ²¹ *J. Brasil. Rev. de Domingo*, 2 de octubre 1994, p. 4.
- ²² Cunha, *op. cit.*, p. 45.
- ²³ *Ibid.*, p. 53.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 104.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 104.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 111.
- ²⁷ Ricoeur, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983, II 64.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 88.
- ²⁹ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Realidad (Inteligencia sentiente)*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 283-284.
- ³⁰ Cunha, *op. cit.*, p. 112.
- ³¹ Ellacuría, Ignacio. "La nueva obra de Zubiri: *Inteligencia Sentiente*," en *Siete Ensayos de Antropología Filosófica de Xavier Zubiri*. Edición preparada por Germán Marquín Argote. Bogotá: USTA, 1982, p. 200.
- ³² Zubiri, Xavier. "La crisis de la conciencia moderna." *La Ciudad de Dios*. 141 (1925), p. 219-220.
- ³³ *Ibid.*, p. 221.
- ³⁴ Zubiri, Xavier, *Naturaleza Historia y Dios*. 10ª ed. Madrid: Alianza, 1994, 567 p.14.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 74.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 15.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 56, 54.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 286.
- ³⁹ Llosa, Mario Vargas. *Peixe na Água. Memórias*. Traducción de Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 75.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 108.
- ⁴¹ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Realidad*, *op. cit.*, p. 15.
- ⁴² Pintor-Ramos, Antonio. *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. 2ª ed. Salamanca: Universidad Pontificia, 1983, p. 106.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 105.
- ⁴⁴ Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*. (5ª ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones). 1ª ed. Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985, p. 18.
- ⁴⁵ Gracia Guillen, Diego. *Voluntad de Verdad. Para leer Zubiri*. Barcelona: Labor, 1986, p. 204.
- ⁴⁶ *J. Brasil. Rev. de Domingo*, 2 de octubre 1994, p. 4.
- ⁴⁷ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, *op. cit.*, p. 15.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 16.
- ⁴⁹ Zubiri, Xavier, "Sobre el problema de la filosofía." *Revista de Occidente* 118 (1933), p. 117.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 113.
- ⁵¹ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 201.
- ⁵² Zubiri, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, p. 173.
- ⁵³ Cunha, *op. cit.*, p. 114-115.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 41.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 86-87.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 82.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 104-105.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 112.

-
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 121.
- ⁶⁰ *Loc. cit.*
- ⁶¹ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, *op. cit.*, p. 284-285.
- ⁶² Paim, Antonio. *Modelos Éticos*. São Paulo: Ibrasa e Curitiba Champagnhat, 1992, p. 11.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 14.
- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 33.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p. 23-48.
- ⁶⁶ Zubiri, Xavier, *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 393.
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 18.
- ⁶⁸ *Ibid.*, p. 40.
- ⁶⁹ *Ibid.*, p. 108.
- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 109.
- ⁷¹ *Ibid.*, p. 111.
- ⁷² *Ibid.*, p. 123-127.
- ⁷³ *Ibid.*, p. 114.
- ⁷⁴ *Ibid.*, p. 356 y 357.
- ⁷⁵ *Ibid.*, p. 427.
- ⁷⁶ *Ibid.*, p. 144.
- ⁷⁷ *Ibid.*, p. 360.
- ⁷⁸ *Ibid.*, p. 377.
- ⁷⁹ *Ibid.*, p. 410.
- ⁸⁰ *Ibid.*, p. 358.
- ⁸¹ *Ibid.*, p. 358-359.
- ⁸² *Ibid.*, p. 393.
- ⁸³ *Ibid.*, p. 202.
- ⁸⁴ Llosa, Mario Vargas. *La guerra del fin del mundo*. Barcelona: Seix Barral, 1981, p. 29.
- ⁸⁵ Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 126.
- ⁸⁶ *Ibid.*, p. 587.
- ⁸⁷ *J. do Brasil*, 25 de febrero 1995, p. 7.
- ⁸⁸ *Ibid.*
- ⁸⁹ Cunha, *op. cit.*, p. 114.
- ⁹⁰ *Ibid.*, p. 115.
- ⁹¹ *Ibid.*
- ⁹² *Ibid.*, p. 119.
- ⁹³ *Ibid.*
- ⁹⁴ *Ibid.*, p. 119.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 120.
- ⁹⁶ *Ibid.*
- ⁹⁷ *Ibid.*, p. 122-123.
- ⁹⁸ *Ibid.*, p. 124.
- ⁹⁹ *Ibid.*
- ¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 112.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, p. 129.
- ¹⁰² *Ibid.*
- ¹⁰³ *Ibid.*, p. 128 e 133.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 171.
- ¹⁰⁵ Cunha, *op. cit.*, p. 131.
- ¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 136.
- ¹⁰⁷ Llosa, *La guerra del fin del mundo*, *op. cit.*, p. 501 y 502.

La visión filosófica de la conducta humana, desde la perspectiva de la Filosofía de Xavier Zubiri*

Manuel Mazón
Universidad de Comillas
Madrid, España

Introducción

Señoras y Señores profesores y alumnos, del departamento de ciencias jurídicas. Hablar de la conducta humana es hablar del hombre. Hombre y mujer de carne y hueso. No del concepto del ser humano. Este concepto, como todo concepto, tendrá que ser revisado periódicamente, conforme nuestra experiencia nos lo vaya marcando.

Una visión filosófica de la conducta humana quiere decir ni más ni menos que nos movemos en la radicalidad de lo que da de sí la capacidad de analizar que tiene el intelecto humano puesto al servicio de lo que más le atañe en su funcionalidad: *la preocupación que todo ser humano tiene como ineludible, de hacerse la propia vida*. Aquí está el asunto radical del que nos tendríamos que poner hoy de acuerdo.

En este recinto de una cátedra de la realidad nacional, donde todavía y por mucho tiempo, —Dios lo quiera—, sigue resonando la profética memoria de Ignacio Ellacuría, es preceptivo que quien como yo tiene hoy la obligada osadía de pronunciar palabra, no se olvide que hay que decir lo que la realidad más cercana nos dicta sobre el tema que se trata de analizar.

La cercana realidad: Ahí está la primaria cuestión: la realidad cercana, la realidad, la más cercana, pasa por el interior de uno mismo. Y esto a primera vista no está nada claro, ni mucho menos.

Pero así es. Yo quisiera convencerles a ustedes de ello en los escasos 50 minutos, en que les voy a dirigir la palabra.

El gran marco de la llamada cultura occidental puede ser descrito de maneras mil. En mis oídos resuenan siempre aquellas palabras del maestro Zubiri, pronunciadas en momentos tensamente dolorosos para él, cuando en 1942 tuvo que abandonar su cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Barcelona en España, después de haber sido trasladado arbitrariamente desde la que poseía en propiedad en la Universidad Central de Madrid. Así comenzó su última lección:

La vida intelectual se encuentra hoy en una situación profundamente paradójica. Por un lado, sólo hay dos o tres momentos de la Historia que puedan compararse con el presente en densidad y calidad de nuevos conocimientos científicos. Es menester subrayarlo sin la menor reserva; antes bien, con entusiasmo y orgullo de haber nacido en esta época. La metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel (dejando de lado su origen y destino divinos) son los tres productos más gigantescos del espíritu humano. El haberlos absorbido en una unidad radical y trascendente constituye una de las manifestaciones históricas más espléndidas de las posibilidades internas del cristianismo. Sólo la ciencia moderna puede

* Conferencia pronunciada en la facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad José Simeón Cañas (UCA), San Salvador, El Salvador C.A.

equipararse en grandeza a aquellos tres legados.¹

Todo un programa para una filosofía de la Historia que algún día deberíamos analizar muy detenidamente.

El ser humano

Pero nosotros vamos a adentrarnos por el ser humano adelante. Su propia interiorización, la de ustedes y la mía. En estos momentos, podrá hacerles ver que esto que les voy a decir son pinceladas constitutivas de la vida de todo ser humano, independientemente de su status jurídico y del lugar donde se encuentre. Sea en la selva del Amazonas, en los ranchitos de Caracas, o ahí abajo en la Colonia Escalón, o mal viviendo en la Chacra de la ciudad de San Salvador.

Tomemos de entrada algo muy cercano a nosotros. Cómo llega a ser desde la realidad más material y a primera vista más alejada de nosotros.

Me refiero a nuestro propio cuerpo como problema y como hebra conductora, de eso que podríamos decir el primer nivel —la realidad de las cosas materiales—, nuestro propio cuerpo digo, en un primer nivel representa el proceso de individualización de la materia desde la singularidad de las partículas elementales.

Pero estas partículas elementales, los pretendidos «individuos» de la física clásica, no están en un lugar determinado, pueden estar en cualquier lugar del universo físico.

Conociendo lo que le acontece actualmente a una partícula elemental no se puede predecir con certeza lo que le acontecerá en el porvenir.²

Siguiendo las ideas del maestro Zubiri en este discurso, el cuerpo vivo es un cuerpo material. La vida representa un nuevo tipo de materia con una nueva estructura. Esto no quiere decir que no entrañe novedad. Pero lo esencial es que entre el mundo físico y el mundo viviente no hay una cesura, un corte. Del mismo modo que en el mundo físico no existe la materia a secas, como pretendía el pensa-

miento clásico, sino distintos tipos de materia, por razón de su configuración, la materia viva es otro tipo de materia tan material como el resto de las materias que integran el universo.

Las dos notas que definen esencialmente la realidad de un ser viviente son la independencia frente al medio y el control específico sobre ese medio. El despliegue de la vida es el desarrollo de esas dos notas. A mayor independencia y mayor control del medio, más vida en un cuerpo vivo.

El concepto de situación es correlativo al de conducta. Por estar situado, el ser vivo se mueve en un espacio que no es la pura espacialidad de las realidades físicas, sino «espacio vital» y en cada instante se mueve desde un estado determinado.

Si ahondamos en el problema de la conducta del ser vivo, enseguida vemos que esa conducta sólo es posible desde un supuesto más radical.

Las situaciones en que un viviente puede hallarse, sus estados, sus posibles acciones dependen de la manera primaria que tenga de enfrentarse con las cosas. A ese estrato último le ha dado Zubiri —recreando bellamente un viejo vocablo de estirpe latina— el nombre de «habitud», de «se habere», la manera de haberse con las cosas. Y que a su vez traduce muy adecuadamente el término griego, *héxis*. Según sea esa manera de habérselas con ellas, las cosas quedan de un modo o de otro «respecto» del ser viviente. Esto autoriza a afirmar que las cosas constituyen para el viviente «modos» o sea «medios». La función esencial del sistema nervioso, por ejemplo consiste en crear situaciones nuevas al organismo. Esa función de crear situaciones nuevas es lo que Zubiri resume en el complejo concepto de «formalización». Dentro del sistema nervioso, el cerebro es el órgano por excelencia de esta formalización.

El problema del hombre no resultaría tan difícil, si se tratase de una realidad incomparable con la del animal. Naturalmente, no sería difícil hacer una lista amplia de diferencias. Pero esas diferencias

no quedarían iluminadas en profundidad si no se atinase con una diferencia radical, la diferencia en este estrato que hemos llamado *habitud*, *héxis*, o modo de haberse.

La inteligencia del hombre es inteligencia sentiente. Es la misma inteligencia en cuanto inteligencia la que es sentiente. Por eso se pueden invertir los términos y definir la *habitud radical* del hombre como inteligencia sentiente o sensibilidad inteligente.

La inteligencia no es una facultad unificadora de sensaciones, sino el principio de la unidad de los sentidos, como modo de darnos la impresión de realidad.

La *habitud radical* del hombre como inteligencia sentiente consiste sencillamente en colocarnos ante la realidad como tal realidad. La inteligencia del hombre, como *habitud*, la simple inteligencia, no es más que la versión a la realidad. Este es el punto de arranque.

No hay mundo sensible ni mundo inteligible, sino un solo mundo con dos vertientes. El hombre, que comparte las estructuras biológicas del animal, inscribe en ellas algo que excede de la pura combinación funcional, inscribe una intimidad. Es el único ente que posee intimidad. Todo ser viviente está caracterizado por su sustantividad. En el hombre nos encontramos en presencia de un tipo rigurosamente nuevo de sustantividad: la *personeidad*, un neologismo como saben algunos de los presentes, acuñado por Zubiri. Si la vida representa la sustantivación activa de la materia, el hombre representa la personificación inteligente de la vida.

El hombre y el animal: la formalidad

Insistamos un poco más en esta idea:

¿Qué es lo que distingue al hombre del animal?

El animal es un ente de la naturaleza con peculiaridades propias. El animal no “está en” el universo, sino que vive en él. Esta vida se realiza con objetos que constituyen su “medio ambiente”. La manera

propia como el animal está articulado con su medio ambiente consiste en que las cosas del animal no tienen más nexo con él que esta articulación. Por eso no puede hablarse propiamente de una “conducta” en la vida del animal.

Mientras el animal vive en un medio ambiente, articulado con él, el hombre existe en un mundo. Los objetos no se limitan en el caso del hombre, a estar articulados con él, sino que le están propuestos. Están ahí proponiéndole que haga algo con ellos. El mundo es, así, un conjunto de posibilidades humanas. La forma concreta ontológica de esta posibilidad humana es *ex-sistencia*. Nuestra existencia no es una existencia cualquiera, es creadora del medio necesario para la vida humana. Esto es inexorable, de ahí, por ejemplo, la desgarradora llamada de los pueblos a la solidaridad cuando alguna catástrofe anula sus posibilidades de subsistencia. Pero esta realidad parte y se realiza, o se frustra en cada uno de los individuos directa e inevitablemente por la acción de los demás humanos cercanos, —y en nuestro mundo de hoy también por los lejanos, podríamos decir—.

Este es el asunto humano ineludible: hacerse la vida con y desde los demás humanos. Y ante todo, creando el medio vital: es la justeza de que hablaba Ellacuría, la justeza en la justicia.

Justicia que en nuestros pueblos se mantiene y se amplía, ojalá, por la acción de los derechos reconocidos, exigidos y determinados por las leyes, las costumbres y en definitiva por los principios, que a veces ocultos, a flor de conciencia otras, van dirigiendo a los individuos y a las sociedades modernas.

El tipo de ocupación humana con las cosas se caracteriza porque el hombre que trata con ellas, “sabe”. No importa que haya diferencias de rango entre los muchos conocimientos. Hay un modo de “saber” que sin ser propiamente lo que llamamos un “conocimiento”, es interno a la mera ocupación humana. El simple hecho de hacer zapatos es un saber de ciertas

cosas. Y aquí se trata de este saber concreto.

La sustantividad del viviente tiene dos vertientes recogiendo una idea que acabamos de expresar: de un lado posee una cierta independencia respecto del medio, y de otro un cierto control específico sobre él. La unidad de estas dos vertientes constituye la sustantividad biológica.

Esto supuesto, la actuación de las cosas sobre el viviente sólo modifica la actividad del viviente:

Las cosas —leemos en uno de los muchos textos que Zubiri dedica a describir este fenómeno—, las cosas no son las que inician la actividad del viviente, sino que la modifican.³ Este momento por el que las cosas modifican el estado vital y mueven a una acción podemos llamarle, suscitación. El viviente, al encontrarse movido por la suscitación a ejecutar una acción, se encuentra con que su propio tono vital ha sufrido una modulación característica: se ha transformado en tensión «hacia», es una especie de orientación incoada. La tensión es la versión dinámica del tono vital. La acción a que esta tensión aboca es una respuesta a la suscitación; las acciones suscitadas por las cosas en los seres vivos tienen siempre el carácter de respuesta.

Esta respuesta tiene dos momentos. Uno, la recuperación del equilibrio dinámico perdido, la reversión a él. Otro, haber ampliado o enriquecido tal vez, el área del curso vital.

Por debajo de este estrato de la suscitación-respuesta, está la «habitud», y consiguientemente su ámbito. Es un estrato más hondo, constituido por la manera de enfrentarse con las cosas, por el modo de habérselas con ellas. El topo no tiene ni puede tener el modo de habérselas visualmente con las cosas; el perro, sí. Todo viviente tiene pues un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo, anterior a sus posibles situaciones y respuestas.

Correlativamente, por esta habitud, por este modo de haberse, las cosas y el

viviente mismo quedan ante él en un carácter primario interno a ellas y que las afecta de raíz y en todas sus dimensiones. En esta dimensión, las cosas no actúan ni suscitan, tan sólo «quedan» en cierto respecto para el viviente. La habitud es lo que hace que las cosas entre las que está el viviente constituyan en su totalidad un medio.

El medio tiene así dos dimensiones. Una es la de mero «entorno»; por ella se aproxima el viviente a las realidades físicas las cuales poseen siempre «entorno» y, en definitiva, se hallan formando parte de uno o varios «campos».

Pero no todas las cosas del entorno físico forman parte del medio, sino tan sólo aquellas que pueden actuar sobre el viviente, esto es, aquéllas con las que puede habérselas en cualquier forma que sea, bien en forma de conducta, bien en forma de acción físico-química.

Si tomamos la habitud en sí misma, pronto caeremos en la cuenta de que eso que hemos llamado habitud, es mucho más que mera habitud: es una emergencia de la índole misma del viviente. El viviente tiene éste o el otro modo de habérselas con las cosas, porque «es» de éste o de la otra índole. Esto que constituye el modo de realidad del viviente, su índole propia, es lo que llamamos sus estructuras.

La diferencia estructural hay que entenderla partiendo del análisis de las hábitos del animal y del hombre.

El animal es el ser vivo que ha hecho de la estimulación una función especial. Todas las células digieren, pero hay células que han hecho de la digestión una función especial. Pues bien, análogamente todas las células son susceptibles de estímulos; pero algunas han hecho de la estimulación una función especial, diferencial. Estas células son las que en los animales algo desarrollados se llaman células nerviosas. La célula nerviosa está especializada en estimular. Es la liberación biológica del estímulo; y esta liberación biológica es lo que formalmente constituye el sentir. La célula nerviosa no crea

la función del sentir; tan sólo la desgaja como una especialización de la susceptibilidad propia de toda célula.

La formalización es aquella función en virtud de la cual las impresiones y estímulos que llegan al animal de su medio externo e interno, se articulan formando en cierto modo recortes de unidades autónomas frente a las cuales el animal se comporta unitariamente.

El sentir abre un área mucho mayor de actividad propia. Pero además, aumenta la sustantividad en la medida en que el sentir confiere al animal un control mucho mayor del medio. «Sintiendo», el animal es, pues, mucho más sustantivo, mucho más independiente, si se quiere, es mucho más «suyo» que es el vegetal. Por muy rica que sea la vida del animal, esta vida está siempre constitutivamente «enclavada».

El hombre, precisamente por ser un animal hiperformalizado, el hombre echa mano de una función completamente distinta de la función de sentir: hacerse cargo de la situación estimulante como una situación y una estimulación «reales». La estimulación ya no se agota entonces en su mera afección al organismo, sino que independientemente de ella, posee una estructura «de suyo»: es realidad.

Y la capacidad de habérselas con las cosas como realidades es lo que formalmente constituye la inteligencia. Es la habitud radical y específica del hombre. Dice bellamente Zubiri:

La inteligencia no está constituida, como viene diciéndose desde Platón y Aristóteles, por la capacidad de ver o de formar «ideas», sino por esta función mucho más modesta y elemental: aprehender las cosas no como puros estímulos, sino como realidades. Toda ulterior actividad intelectual, es un mero desarrollo de ésta su índole formal.⁴

Fundamentalmente hay, pues, dos hábitos: sentir e inteligir. Distintas a nivel de hábitos. Ello es importante, porque a cada hábitud corresponde su for-

malidad, según la cual «las cosas quedan en su presentarse: estímulo y realidad». Digamos que hasta aquí la descripción de lo que es, sobre todo la habitud de inteligencia.

La sustantividad humana tiene un nuevo tipo de independencia respecto de las cosas. Esta actividad es, por lo menos en principio, una actividad que no queda determinada tan sólo por el contenido de las cosas, sino por lo que el hombre quiere hacer «realmente» de ellas y de sí mismo. Esta determinación de un acto por razón de la realidad querida, es justo lo que llamamos libertad.

La sustantividad es propia de los seres vivos en la operatividad de la combinación funcional:

La independencia del medio y el control específico sobre él, no serían sino la expresión de esta peculiaridad, la expresión de la combinación funcional.

La voluntad y la libertad

Esto supuesto, el hombre o la mujer concretos son una «unidad primaria» que se despliega en el medio humano en que aparece. Y a su vez está condicionado para hacerse su vida por un sistema de hábitos que los demás vivientes, sobre todo humanos van vertiendo sobre él. Y de aquí arranca señoras y señores oyentes eso que llamamos la conducta humana, cuya estructura desde la radicalidad de la opción y apropiación de posibilidades voy a poner ahora a su consideración:

Todas las funciones de la vida del hombre se pueden hacer o bien espontánea o bien voluntariamente. La voluntad no es una facultad más, sino un segundo modo de actividad de aquello que primaria y radicalmente es la esencia misma de la vida mental: el ser actividad...La voluntad es el acto de querer. Y un acto de querer que tiene tres dimensiones o tres componentes: una tendencia en virtud de la cual apetece, en una o en otra forma, aquello que se quiere; en segundo lugar, un acto determinante

de aquello que se quiere, en forma de preferencia; en tercer lugar, un acto activo. Y en la unidad intrínseca de esas tres dimensiones se constituye la estructura formal de la fruición humana.⁵

Así tenemos dos momentos esencialmente distintos, pero estructuralmente unitarios, a saber, el momento de voluntariedad y el momento de tendencia. Y a esta estructura unitaria, fundada sobre dos principios esencialmente distintos, es a lo que hay que llamar voluntad tendente.⁶

“La estructura concreta de la voluntad humana, en cada individuo, es su capacidad de querer.”⁷

Determinemos un esquema del funcionamiento de esta capacidad de querer:

1. El primer punto en que entra en juego la capacidad de querer es precisamente eso, la distinta capacidad que tienen los seres humanos para movilizarse a querer.
2. “Pero aun despierto el hombre y movilizado a querer, hay un segundo momento, el momento en que el hombre, o la mujer, posa su mirada y recorre con su vista el panorama de aquello en lo que tiene que querer: es lo que puede llamarse el momento de alerta.”⁸
3. “En este estado de alerta, contemplando panorámicamente aquello sobre lo cual tiene que querer, el hombre va a deponer su preferencia en unas cosas o en otras. Es el momento de preferencia.”⁹
4. “...hay muchas cosas que el hombre preferiría, pero ¿son accesibles? Es la dimensión de la expectancia, la expectación de lo accesible o de lo inaccesible.”¹⁰
5. “...hay además un quinto momento, que es la urgencia.”¹¹
6. “...ya elegida, querida la cosa interiormente, hay que ponerse a ello: es el momento de arrojo, el ponerse a ello.”

7. “...hay un momento de firmeza, porque generalmente las acciones humanas no son instantáneas, duran algo.”
8. “Finalmente, aun si lo ha realizado, el hombre [...] depone su fruición. Ha querido, sí, pero ¡cuántos descontentadizos hay que tienen poca capacidad de disfrute o fruición!”

Entreverado a través de estos momentos de la volición ve Zubiri el asentamiento de la libertad como

...el último rasgo modal que va configurando el último aspecto de la intimidad personal, en la que el hombre va desplegando y construyendo su propia personalidad. [...] Después de querer, lo querido se incorpora, se incrusta en cierto modo en la naturaleza volente que ha querido. Y esta incorporación es lo que desde un punto de vista moral constituye la realidad auténtica del hombre.¹²

La apropiación afecta a la vida de cada cual de una manera, digamos que intrínseca. Por la apropiación de posibilidades vamos configurando nuestra propia personalidad. Ahora, esta apropiación es la vía única de cómo los demás entran a formar parte de nuestra propia vida, y esto es inevitable.

Es importante, llegados a este punto del análisis de la «apropiación», examinar aquellos aspectos de la sustantividad humana que forman unidad metafísica con esta apropiación, y que en su constitutividad como «nota» son de naturaleza físico-química: “no podemos decir que la materia entiende, sino que la materia hace entender materialmente. La materia da de sí la intelección, pero no por sí misma, sino por elevación. Por elevación, entiende. La materia elevada, esto es el hombre, entiende.”¹³

Hay una unidad radical constitutiva de la animalidad: es la unidad biológica del sentir, de la afección y de la tendencia. Ahora, el hombre tiene inteligencia sen-

tiente, el sentimiento es afectante y la voluntad es tendente. El hombre es formalmente y constitutivamente animal.¹⁴

A este nivel, la actividad que hace posible el iniciar toda actividad humana que, como tal, quede fijada en nuestra configuración propia, es el pensamiento. De ahí que el pensamiento sea una actividad sistemática, esto es, posee un momento intelectual y otro momento, u otros físico-químicos.

El esfuerzo mental que percibimos en cualquier operación, aun la más simple de las fijadas, como una suma sencilla de dos y tres cinco. El estar entendiendo esto con evidencia a pesar de ser mental, es sin embargo algo que cuesta trabajo, y que posee por tanto todos los caracteres físico-químicos y biológicos del trabajo.¹⁵

Esta génesis quiere expresar el proceso psico-neuronal en su entero y completo desarrollo. Su culminación es el cerebro, pero bien entendido que el que se complete en el cerebro no quiere decir que la «sensación» se produzca en el cerebro:

La sensación no se produce *donde* termina el proceso, sino *cuando* termina el proceso. El sentido de una frase no está completo más que cuando se lee o escribe la última sílaba. Pero esto no quiere decir que el sentido está «en» esta sílaba o se produce en ella. La sensación se está produciendo «durante» el proceso entero, porque consiste en este mismo proceso y no es sino lo «completo» de este proceso. Sentir es *pro indiviso* un proceso psico-neuronal.¹⁶

Los impulsos son necesarios para que haya control. Para que se de el «querer» como «quiero» efectivo, es ineludible el control de los impulsos como posibilidad, la realización de esta posibilidad tiene un nombre concreto es «integración»: «la opción es apropiación de una posibilidad de ser, y la apropiación como acto de una actividad psico-orgánica es concretamente *integración*.”¹⁷

La configuración consiste en determinar un modo de ser y de actuar en el

campo de realidad.¹⁸ El cerebro configura la mente y la mente el cerebro. No hay huellas ni de lo psíquico en el cerebro, ni del cerebro en la psique. Si de huellas queremos hablar, diremos que estamos ante una expresión metafórica de el ámbito hético, o ámbito que posibilita nuestro enfrentamiento con las cosas: es el modo de quedar de las acciones que configuran nuestro modo de habernos para el logro de nuestra propia auto-posesión; es el irse haciendo de la propia personalidad.

Al estar hablando de la apropiación de posibilidades como ámbito estructural de la habilidad, o modo de haberse con las cosas, se puede perder de vista algo que es precisamente constitutivo de la tal apropiación, la presencia de los otros en mí y de mí en los otros: «precisamente la con-junción de una necesidad interna con la ayuda que aportan los demás, es la unidad radical en que se constituye la alteridad.»¹⁹

El cuerpo social

El hombre como animal de realidades, dice Zubiri, es más porque está en un cuerpo social. En el ámbito de la habilidad, los actos siempre serán del individuo que es quien los ejecuta, pero la connotación hética o habitual está en que los ejecuta colectivamente:

En forma modal es como la colectividad actúa en la hética de alteridad, y lo que cada uno de los que cooperan a una función aporta a los demás, es el precipitado de unas posibilidades, para que el acto de cada cual pueda estar en un nivel superior.²⁰

En contra de lo abstracto del espíritu objetivo a la manera hegeliana, las posibilidades o bien emergen de uno mismo, o de los demás como posibilidad mía, es lo constitutivo del cuerpo social.²¹

Las concepciones sobre el hombre desde los griegos, hasta las clásicas de Hobbes y Rousseau, dependen siempre de las hipótesis que las han hecho posibles. El «homo homini lupus», —el hombre como un lobo para el hombre—, que parte de la

suficiencia del individuo, y por lo tanto debe defenderse del otro, de ahí que el nexo social sea como el estatuto de la defensa del individuo. En la hipótesis de Rousseau, por contra, la suficiencia del individuo se potencia por la voluntad de querer todos lo mismo, es la idea del contrato social, la sociedad como contrato social.

Lo social en cuanto tal, tendríamos que afirmar que es algo principal en la vida del individuo:

Cuando el niño emerge a su primer acto intelectual se encuentra con que esa unidad está ya realizada. Abierto el niño de suyo a una necesidad de amparo, son los otros los que la han cerrado: la unidad del fenómeno es la unidad entre una necesidad y una ayuda.²²

El hombre es de suyo un ser que se vincula a los demás, pero no como resultado de una decisión que podríamos llamar voluntaria; no, son los demás los que determinan esa vinculación como modo.

Lo positivo de la vinculación viene dado desde la misma estructura de la inteligencia sentiente como habitud. Las acciones de los demás las capto, las aprehendo no como otras que yo, sino como mías; sólo en el proceso de maduración del propio individuo irá apareciendo en su campo de realidad la realidad de los otros, en cuanto tales otros u otros yoes.

Esta influencia de los demás en el origen de mis vivencias va configurando esa héxis, o habitud que normalmente entendemos por mentalidad:

El espíritu social no piensa ni entiende; es puramente la figura del haber entendido y del haber pensado. Y por eso la mentalidad no es un acto de pensamiento; es el modo de pensar y el modo de entender que tiene cada cual, precisamente afectado como modo por los demás. Ahí está el momento formal de la héxis.²³

Esta mentalidad es «un haber»; abarca naturalmente lo que entendemos como un

modo de vivir, una manera de entender la vida. Cuando exteriorizamos nuestros «pensamientos» precisamente en el sentido que solemos decir de la mentalidad propia, esta exteriorización hace posible algo mucho más grave en el sentido filosófico y que amplía el horizonte del ámbito héxico a cotas muy sugestivas, se trata de la tradición:

Tradición, en el sentido etimológico de dar, entregar. El hombre vertido a los demás se encuentra no sólo con un haber en forma de mentalidad; se encuentra también con un haber en forma de tradición, pero tradición estrictamente humana.²⁴

Tradición es entrega, esta entrega tiene valor constitutivo. Esto se comprende si vamos a la consideración de las dimensiones de la tradición.

No se trata tanto del contenido de lo que se entrega cuanto de la forma de entrega: es el modo de estar en la realidad, como algo ya terminado, pero distinguiendo que lo propio de la tradición es el modo de entrega, se entrega un modo de «haber determinado». ¿Qué duda cabe que esto constituye la raíz del comportamiento concreto de los individuos?

¿Cómo afecta esta transmisión al «habiente», al que recibe la tradición? Estamos propiamente ante la «funcionalidad social». Esta funcionalidad puede tener múltiples manifestaciones. Podemos distinguir como tres líneas: «la primera línea son los otros hombres en tanto que son hombres; es decir, la alteridad meramente plural.»²⁵ Es el fenómeno de la «comunidad» primero como una pluralidad mía. En su despliegue de actualidad, se da como una especie de neutralización de mi ego por los demás, hasta establecerse esa convivencia entre mi individualidad y la colectividad de los demás:

Aquí la héxis adquiere un carácter especial: uno depende del otro; es la idea de la solidaridad. Esta idea de la solidaridad se encuentra como héxis orlada por el conjunto de hombres que

no forman parte de ella, que son los demás.²⁶

Cuando la colectividad no sólo desempeña una función colectivizante del individuo, sino que éste se enfrenta positivamente con la función como tal, tenemos la «institución», es la institucionalización de la función: «pluralidad, colectividad y institución son las tres líneas fundamentales de la funcionalidad de la comunidad.»²⁷

Si la funcionalidad (entendemos como tal la capacidad operativa del momento de tradición) se dirige no a la comunidad sino a la persona, tenemos la «comunidad»: es la compenetración de las personas. Tiene el momento primario de la «distancia»: «sin que coincidan ni formal ni materialmente la distancia y la compenetración, sin embargo la compenetración se constituye en la línea de la distancia.»²⁸

Las formas de esta compenetración personal van desde el amor sexual hasta la amistad. Lo que es importante como conclusión es que la unidad entre la comunidad y la comunión, en la manera descrita, constituye eso que llamamos la sociedad humana. El momento de hábito y el momento de tradición son los determinantes de este fenómeno de la convivencia humana.

Esta «hélix» o hábito tiene sus direcciones de realización. Si la otra persona me afecta en cuanto persona (es la situación del creyente, por ejemplo, respecto de Dios), la entrega por mi parte engendra un modo de haberme con Dios y que responde al espíritu religioso concreto, según la vía religiosa en cuestión (de ahí que los Padres griegos, en la teología griega, hablaban de la «deificación» como una «hélix»).

Pero puede,

...que me afecte no tanto por lo que tiene de persona, sino por las cualidades que realmente tiene esa persona, independientemente de que sea persona. Entiendo aquí por persona la realidad sustantiva cuyas propiedades son formalmente suyas. Si se prescinde de que sean suyas, ese sistema

entero de propiedades me está afectando en una >xij en que la otra persona interviene despersonalizada.²⁹

Es el perfil histórico que queda fijado en mí en virtud de los otros. La religión como institución no se libra de esta estructura, está incrustada en un cuerpo social, qué duda cabe, pertenece al haz de posibilidades con las que puedo y tengo que hacerme la vida.³⁰

Hay una estrecha relación entre el sistema de hábitos y la tradición: «el hombre que nace se encuentra con una cosa estatuida: esa es la religión en que ha nacido. Y ese estatuto es precisamente lo que expresa el vocablo y el concepto de tradición.»³¹ La participación en una fe común (tradición y entrega) es lo que responde a la realidad de la *šklhs.a*, o «comunidad de personas».

Yo diría que la experiencia religiosa se constituye y mantiene sobre un sistema de hábitos que hace posible la entrega de la persona a la verdad personal de Dios allí donde la experiencia del poder de lo real arrastra al creyente a la realidad absolutamente absoluta —Dios—, como fundamento de su propia realidad suelta de todas las cosas.

Cuando la entrega se hace —por decirlo así—, a mi propia realidad, como expresión última de lo real que de mí se ha apoderado, diría que estamos ante el fenómeno, cuando menos del agnóstico, o del ateo. Pero por lo que respecta al planteamiento del modo de haberse, la estructura hélixa es idéntica: el modo como los demás dejan en mí, en tradición, eso que Zubiri llama «la funcionalidad del poder de lo real».³²

Pero no termina aquí la cuestión. El modo de habernos, supone la presencia de un poder. Este poder cuando se «enfoca» hacia la divinidad, aparecen las expresiones que en la historia han sido —o todavía lo son hoy—, como actualización de la realidad de la divinidad incrustada en el espíritu humano, a la manera de una «hélix».

Las expresiones las empleamos todavía nosotros y pertenecen al mejor patri-

monio de los pueblos, así por ejemplo:

1. Un poder trascendente; lo que todavía llamamos «el Altísimo».
2. Un poder vivificante, en el sentido de que preside los ciclos en que la vida se va produciendo.
3. Un poder de separación de las formas de las cosas: el paso del poder de lo real como separación de las cosas a la entidad subsistente que las produce.³³
4. Un poder de germinación. De ahí surge la idea de la Tierra madre, de la diosa Tierra.
5. El poder de lo real como un poder de organización de los seres vivos. De ahí apareció el culto al árbol, en cuanto se adscribió al árbol esta idea de la genealogía.
6. El poder del éxito de la cosecha, especialmente en las civilizaciones matriarcales.
7. El poder de lo real vincula a los hombres entre sí. Aparecen el dios de la familia y el dios de la tribu. Esto es claro en los nombres teóforos de los semitas: Abiyah, «mi padre es Dios»; Ammiel, «mi tío es Dios»; Ajiyah, «mi hermano es Dios», etc...Además de los lazos de sangre, la divinidad vincula a los hombres por vínculos de soberanía.³⁴ Aparecen también los dioses vinculando a los hombres por el contrato. Varuna no es solamente en la India un dios del cielo, es también un dios que lo ve todo, que lo sabe todo y que es entonces el guardián de todos los contratos.
8. El poder de lo real es el poder del nacimiento y de la muerte.
9. El poder de lo real no solamente vincula a los hombres, sino que además los defiende. Los dioses guerreros —el «Yahweh de los ejércitos»—.
10. Es un poder que fija el destino...la *moira*...
11. El poder que constituye la unidad cósmica. Aparece la diosa Rta de los Vedas, la *d.kh* en la religión griega.³⁵

12. El poder de lo real es el poder sacralizado. Es la personificación del sacrificio como entidad suprema, por ejemplo con la identidad del atman con el brahman en la especulación brahmanica.
13. Es un poder que lo llena todo...en el sentido concreto de la atmósfera,...los iranos hicieron de Zwasá, la atmósfera, una divinidad importante.
14. Es el poder del tiempo indefinido, el Dios eterno que decían los hebreos.³⁶

Estas expresiones son una buena muestra de la mentalidad con que el hombre ha ido plasmando el modo cómo el poder de lo real le configura como realidad suelta de las cosas, y religada a ese poder en cuanto absoluto, en su verdad fundante de toda realidad posible, y que puede llegar a ser «objeto» de adoración.

Si considero la realidad sustantiva del hombre desde la actualización que supone el «yo»: el yo como tal, tiene siempre la connotación del «yo-mismo», es la presencia de la intimidad. El ámbito de la intimidad, es lo central de la autoposesión, el momento de ser «mío»; es lo último de mi ser, es lo refluyente de mi propia realidad que tiende a realizarse en «la» realidad.

Desde la perspectiva de esa «la» realidad, que me atrae y me impele en última instancia hacia mi propia realidad, siempre en expansión hacia la factura de mi propia personalidad, habría que afirmar que estamos dinámicamente en la realidad, ¿haciendo qué?, pues la propia vida «con» y «desde» «la realidad». Este es el fenómeno radical al que Zubiri llama el momento de «religación», y que como saben algunos de ustedes estudió tan detenidamente Ignacio Ellacuría.

No hay por una parte realidad, y por otra poder. Es la realidad en su condición de poder: En el trato «intelectivo» con este poder de lo real, el hombre ha ido actualizando racionalmente eso que es la transcendencia.

Acabamos de enumerar algunas formulaciones de las «huellas» de la divinidad, si se quiere de una manera mítica,

pero real. Será bueno ver resumido también algunas de las visiones racionales que hasta nosotros han llegado y que actualizan el poder de lo real en su transcendencia:

El hombre ha ido cobrando de una manera elemental esta intelección del poder de la deidad como algo transcendente [...] Ha expresado de una manera elemental pero estricta la idea de la transcendencia por la idea de lo alto [...] Ese poder transcendente es un poder no sólo altísimo, sino además grandioso [...] Esta transcendencia [...] además tiene una cierta identidad [...] El poder de la deidad [...] es un poder en cierto modo vivo.³⁷

El poder de la deidad nos aparece en cierto modo como algo cíclico que va flotando sobre todos los eventos que constituyen el nacimiento y la muerte de las cosas. [...] Además es la fuente de todas las cosas, especialmente de las cosas vivientes. [...] Es, además, un poder de fundamento solidario de las cosas reales [...] La vida como una organización de cosas. [...] Es el poder del éxito [...] el poder de la deidad es el poder del futuro.³⁸

El poder de la deidad es un poder que domina los dos hechos polares de toda existencia, de toda cosa real, y especialmente de los seres vivos; el nacimiento y la muerte...El poder de lo real es el poder que dirige a la colectividad [...] Por ejemplo, en la religión de Israel, Yahweh, que se caracteriza por la firmeza y la fidelidad de su pacto...El poder de la deidad, el poder de la realidad en cuanto tal, es el poder del destino...El poder de la deidad rige eso que llamamos la unidad del cosmos. Unidad no sólo física, sino también moral. Los hombres pertenecen precisamente a ese cosmos. Y esa unidad físico—moral es lo que llamaron los griegos *d.kh*; *justeza*.³⁹

Esta religación puede estar expresada

en la propia conciencia; el oír la voz de la conciencia es algo físico (la lógica vendrá siempre después). Es un fenómeno de religación expresado en ese «escuchar la voz de la conciencia». (Tema que sólo él nos daría para otra conferencia).

Si fijamos ahora el «poder» como momento de la apropiación, tenemos que la apropiación de posibilidades es lo que nos capacita para seguir adelante, por decirlo así, en la configuración propia.

Esta posibilidad o posibilidades que tienen poder de configurarme son las que constituyen mi propio «carácter».

El carácter es la expresión de lo héxico como la fuerza que poseo y me posee en el ir realizando posibilidades. Este poder es algo ligado inexorablemente a la capacidad de felicidad, y esta capacidad de aspirar a la felicidad en la apropiación de posibilidades es ámbito de moralidad, desde el que se construirán éticas determinadas.

Pero lo radical es esa estructura de «moral-felicidad-poder»: poder-ser-la propia-figura: estar en condición de poder, es una buena expresión de la dinámica del ámbito héxico.

El deber como un poder

Aquí habría que decir algo sobre el «deber» como un poder en el ámbito de la habitud humana, que busca la felicidad en la apropiación de posibilidades: «la felicidad no es un deber; lo que es un deber son las demás posibilidades en orden a la felicidad. La obligación es la forma del poder de las posibilidades en orden a la felicidad.»⁴⁰

El animal responde a estímulos concretos. El hombre es responsable: en la apropiación de posibilidades trazamos un ámbito mucho más amplio que el que podría proporcionarnos la posibilidad concreta en cada momento. Es la apertura de la realidad, y lo concreto de nuestra decisión en la elección de cada acción que va a ser definitiva de nuestra figura.

Es el hombre quien porta en sí por la dinámica de su sistema de hábitos el ser sujeto, digámoslo así, impositivo de

deberes. Esto es tan grave, que la sociedad podrá imponerme todo un conjunto de deberes, y de hecho así se hace, pero la sociedad,

...es incapaz de dar razón de que haya nada que tenga un carácter de deber, eso pende de la estructura misma del hombre [...] En el fondo de toda moral lo importante no es el sistema de deberes que la sociedad determina; lo que importa es la idea que se tenga del hombre.⁴¹

Este ámbito de la habitud, o ámbito hético, es indicativo de lo que podemos llamar la capacidad humana para actuar y responder en cualquier avatar de la vida humana.

Capacidades tenemos muchas, pero llevando el análisis a su raíz y en referencia a la libertad, puede postularse una unidad estructural entre capacidad, libertad, y apoderamiento:

...desde un punto de vista próximo y formal, la radical estructura de la libertad es libertad para sí mismo, y la forma como el hombre está posibilitándose a sí mismo es [...] apoderamiento. La realidad libre es, en definitiva, la realidad que está apoderada de sí misma.⁴²

El hombre en su querer pugna por ser dueño de sí, es decir tiende y de hecho con el acto de voluntad se incorpora a la realidad, que pasa a ser realidad querida; esta fijación de la realidad «querida» «adquiere la forma de habitud, o *hēxis* lo cual, en segundo lugar, potencia su propia tendencia, su propia capacidad de querer: es una voluntad de poder; el hombre hace un poder, hace de su ser querido un ser real y efectivo.»⁴³

Este poder ejercitado va engendrando libertad: «la libertad es también algo que

se va haciendo y deshaciendo.»⁴⁴ La libertad va emergiendo de la inconclusión de las tendencias, esta inconclusión de las tendencias, como fácilmente intuimos, está en el origen de todos nuestros actos llamados de voluntad.

Conclusión

Todo este conjunto de ideas muy esquemáticamente expuesto ante ustedes, constituye, a mi modesto entender, el panorama de la realidad metafísica del hombre directamente relacionado con lo que llamamos su conducta.

Es el hombre una realidad que en su intimidad portará siempre la capacidad de cambiar e intentar cambiar el mundo circundante precisamente en virtud del poder de lo real, que le impele a crear nuevas estructuras de actualización de la justicia en la justicia.

Justicia era ya para el viejo Aristóteles una *hēxis* o habitud, un modo de haberse los hombres entre sí y con las cosas. Era algo constitutivo de eso que llamamos la persona. De ahí la radicalidad desde el punto de vista del Derecho hacia el ser humano como sujeto de derechos y obligaciones.

A ustedes señoras y señores actuales y futuros abogados les incumbe la función ineludible de hacer que la justicia como *hēxis* o habitud que es del ser humano, se actualice y se renueve continuamente a través de las vicisitudes que la vida va deparando, en las relaciones continuas de unos individuos con otros; y a su vez de ustedes va a depender cada vez más, en un estado de derecho, la continua vigilancia sobre las estructuras de poder, que en el ámbito de las pequeñas y grandes sociedades humanas no siempre hacen posible a los ciudadanos la participación y el disfrute de los bienes y valores que constituyen el patrimonio de los pueblos.

Notas

- ¹ Zubiri, Xavier, *Naturaleza Historia Dios*, Xavier Zubiri, Alianza Editorial 9ª edc. Madrid, 1987, p. 29.
- ² Conf. Introducción a la Antropología de Xavier Zubiri. Por Francisco Javier Conde. *Homenaje a Xavier Zubiri* Revista Alcalá, Madrid. 1953. pp.44-67
- ³ “El Hombre Realidad Personal” (HRP). Re- producido en libro: *Siete ensayos de antropología filosófica* Xavier Zubiri. Usta, Bogotá, 1982. pp.55-77.
- ⁴ HRP 67.
- ⁵ Zubiri, Xavier, *Sobre el Sentimiento y la Voluntad* (SSV), Alianza Editorial. Madrid, 1992, p. 53.
- ⁶ Cf. SSV 54.
- ⁷ SSV 55.
- ⁸ SSV 61.
- ⁹ SSV 61.
- ¹⁰ SSV 62.
- ¹¹ SSV 62.
- ¹² Zubiri, Xavier, *Sobre El Hombre* (SH), Xavier Zubiri, Alianza Editorial Madrid, 1986, p. 149.
- ¹³ SH 476.
- ¹⁴ Cf. SH 479.
- ¹⁵ Cf. SH 493.
- ¹⁶ SH 531.
- ¹⁷ SH 540.
- ¹⁸ Cf. SH 542.
- ¹⁹ SH 307.
- ²⁰ SH 310.
- ²¹ Cf. SH 311.
- ²² SH 252.
- ²³ SH 263.
- ²⁴ SH 265.
- ²⁵ SH 268.
- ²⁶ SH 269.
- ²⁷ SH 269.
- ²⁸ SH 270.
- ²⁹ *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 97.
- ³⁰ Cf. PFHR 98.
- ³¹ PFHR 100.
- ³² Cf. PFHR 129.
- ³³ Cf. PFHR 130.
- ³⁴ Cf. PFHR 131.
- ³⁵ Cf. PFHR 132.
- ³⁶ Cf. PFHR 133.
- ³⁷ PFHR 46.
- ³⁸ PFHR 47.
- ³⁹ PFHR 49.
- ⁴⁰ SH 411.
- ⁴¹ SH 425.
- ⁴² SSV 117.
- ⁴³ SSV 84.
- ⁴⁴ SSV 143.

Realidad, esencia, y estructura dinámica en Xavier Zubiri

Manuel Calleja Salado
Colegio "Santa María del Valle"
Sevilla, España

Introducción

Adentrarse en la metafísica de Xavier Zubiri provoca un respeto considerable, ya que se le tiene por un autor sumamente complejo, con una terminología enormemente alambicada y, en definitiva, de una comprensión muy costosa. El acercamiento a Zubiri y a su metafísica supone un esfuerzo, pero también es encuentro con un poderoso sistema de pensamiento, que, además de ser contemporáneo a nosotros, es "co-terráneo", es decir, es fruto de la filosofía española y de su mejor y más fecunda tradición.

Zubiri realiza su trabajo filosófico con un impresionante despliegue conceptual que puede ser obstáculo, pero, que gracias a su intrínseca abstracción, tiene unas amplias posibilidades de aplicación,¹ no sólo en estudios metafísicos, sino en estudios filosóficos de otras ramas.² Sobre este sistema nos dice el Prof. Laín Entralgo: "las más destacadas notas constitucionales de la filosofía de Zubiri son tres: la autenticidad, la integridad y la precisión".³

Acercarse a estos tres conceptos metafísicos es intentar ver "in radice" lo nuclear de la metafísica de Zubiri: la realidad como fundamento de todo, como lo primario en lo que nos situamos todos; la esencia como lo unitario a la cosa, como sistema, que posibilita su apertura a la totalidad de la realidad; finalmente, la estructura dinámica, que es esencia misma, "realitas in essendo", dando de sí por su propia realidad, desde la más sencilla reacción química al dar de sí de la historia.

I. La Posibilidad de la Metafísica en Xavier Zubiri

La trayectoria intelectual de Xavier Zubiri es dilatada y suele resumirse en tres fases: fenomenológica, metafísica y noológica. La mayoría de las obras publicadas y que han repercusión filosófica de este pensador español pertenecen a las dos últimas etapas, las cuales no son diferentes "filosofías", sino atenciones diferentes de problemas metafísicos. Podemos decir que, en la etapa metafísica, el centro es la cosa y la esencia de ésta, mientras que, en la etapa noológica, el objeto de la reflexión zubiriana es la comprensión metafísica de la intelección y del sentimiento, de la inteligencia sentiente, del hombre. De la etapa metafísica son obras señeras *Sobre la Esencia o Estructura Dinámica de la Realidad*, mientras que de la etapa noológica la creación cumbre es la trilogía sobre la intelección humana.⁴ Estas dos últimas fases del pensamiento zubiriano han sido llamadas por Diego Gracia como "Filosofía Primera".

Pero ¿qué sucede con la etapa fenomenológica? La fenomenología puede ser considerada como la escuela de formación de Xavier Zubiri en la filosofía contemporánea y en sus problemas. Tanto su tesina de licenciatura en Lovaina, como su tesis doctoral, tienen como centro investigador asuntos fenomenológicos. Zubiri se introduce en la fenomenología trascendental a través de la *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, lo cual le ayudará a no calificar a la fenomenología como idealismo, cosa

que sí haría su maestro Ortega y Gasset. De todas formas, la fenomenología en Zubiri no debe ser considerada como un simple estadio de formación, antes lo contrario, con matices, la fenomenología acompañará el decurso intelectual de nuestro pensador a lo largo de su vida.⁵

El problema de la posibilidad de la metafísica, que actualmente parece un lugar obligado para poder tratar con posterioridad cuestiones metafísicas, no tiene un desarrollo sistemático en *Sobre la esencia*, antes lo contrario, hay una serie de implícitos que remiten a posiciones anteriores, que se encontraban publicadas en *Naturaleza, Historia y Dios*.⁶

En una primera aproximación, necesariamente superficial, podemos afirmar que Zubiri entiende la metafísica en su sentido etimológico, esto es, como trans-física o reflexión filosófica a partir de los conocimientos que las ciencias positivas nos proporcionan.⁷ Pero Zubiri no se queda en el plano puramente de pensamiento secundario, a partir de datos proporcionados por disciplinas externas a la Filosofía, sino que afirma que hay un plano propiamente filosófico, y metafísico, que es el orden transcendental.⁸ Ya nos encontramos en un segundo nivel, pues la reflexión transcendental de las cuestiones que se plantea el filósofo pertenece a su ámbito y posee su propia lógica, historia y problemática. De todas formas, la afirmación del plano transcendental no desvincula a la metafísica de lo que la tradición ha llamado ciencias categoriales, sino que le indica cuál es su terreno de pensamiento.

La metafísica vive una profunda crisis, reconocida por todos, desde el nacimiento de la Filosofía Crítica. Una crisis de la que trabajos individuales han intentado sacarla, trabajos “gigantomáquicos” como dice Heidegger citando a Platón al inicio de *El ser y el tiempo*. Pero estos trabajos no le han proporcionado a la metafísica una nueva vida plena y sin “complejos” dentro del mundo intelectual. Muchos autores, al comenzar a elaborar un pensamiento metafísico, intentan hacer una

valoración de la crítica kantiana y apuntar las condiciones de posibilidad que, a su entender, deben darse para que se pueda dar un pensamiento metafísico que no caiga en las objeciones del filósofo de Königsberg.⁹

En Zubiri no hay un intento de resolución de la “cuestión crítica” para fundamentar la metafísica, como no la hay tampoco en otro pensador metafísico de este siglo como Jacques Maritain; pero este no planteamiento expreso de la problemática kantiana respecto de la metafísica no quiere decir que Zubiri no tuviese en cuenta este punto. Zubiri dará rendida cuenta de la búsqueda del apriorismo sintético, en el ámbito del pensamiento metafísico, dentro de su averiguación sobre la esencia, pero no comparte el despecho antikantiano de algunos pensadores neoescolásticos españoles de su tiempo, ya que en ocasiones también se empeña en salvar las lagunas que el pensamiento kantiano puede presentar atendido desde sí mismo.¹⁰

El momento de confluencia con la verdadera piedra angular del pensamiento kantiano, para toda metafísica futura, es el problema de la posibilidad del juicio sintético “a priori”.* Zubiri estudia la síntesis del conocimiento humano y, en consecuencia, lo sintético de la aprehensión de lo real del ser humano, tanto en la noología, como en la metafísica. En ambos casos es la unidad de lo real, tanto en la aprehensión intelectual-sentiente de la realidad, como en su manifestación transcendental en la esencia, en el “de suyo”, donde se manifiestan los momentos sintéticos.¹¹

Hemos de destacar un último aspecto que nos parece oportuno hacer notar en esta contextualización de la metafísica de zubiriana. Xavier Zubiri es conocido también como filósofo de la religión e, incluso,

* Dice Ortega, en *¿Qué es la filosofía?*, que, desde Kant, la metafísica y la gnoseología se ha obsesionado por encontrar un juicio sintético a priori.

como teólogo, ocupación que nunca ocupó. En todo caso es considerado como un pensador cristiano. La obra metafísica de Zubiri intenta delimitar muy claramente el ámbito de lo intramundano del ámbito de lo extramundano, centrándose en lo intramundano y reiterándose en ello, aunque ponga ejemplos aclarativos, necesarios por ser extremos, del ámbito extramundano.¹²

II. Conceptos Fundamentales de la Metafísica (I): REALIDAD

Tratar de la metafísica es, por lo general, desde una u otra orientación o forma, realizar una investigación acerca del ser. Zubiri trata el ser en el plano de la realidad. Lo primero, lo radical en terminología orteguiana, no es el ser sino la realidad, que se constituye en un “prius” para el mismo ser.¹³

Esta tendencia por la realidad sobre el ser puede ser interpretada como una nueva ocultación del ser, después del esfuerzo de desocultamiento que nace en la filosofía de Martin Heidegger. Por ello, antes de atender la concepción de la realidad y su relación con el ser en Zubiri, vamos a pararnos en la explicación y crítica que hace este filósofo español del concepto de ser de Heidegger, en el cual ya podemos ver decantadas algunas de sus posturas fundamentales.

Zubiri explica la diferencia entre lo “óntico” y lo “ontológico”, para explicitar que el dominio del ser no es “óntico”, sino “ontológico”. Aquí sitúa la diferencia ontológica que cifra como un acontecer que nos permite acceder a la comprensión del ser, ello a través de la patentización que la nada hace del ser en su totalidad.¹⁴

Al ser, según la explicación zubiriana de Heidegger, sólo podemos acceder a través de la comprensión, no habiendo ser si la comprensión está ausente. Y la comprensión pertenece al hombre porque el hombre es presencia del ser (Da-sein). La comprensión es tempórea, porque vincula las tres dimensiones, las de pasado, presente y futuro, siendo la temporeidad y, en

consecuencia, la historicidad del ser la propia temporeidad e historicidad del Da-sein. Fruto de ello es que no podamos preguntarnos por el significado del ser, sino sólo, en la comprensión, por su sentido*. El ser no es objetivo, sino que su presencia es como una luz transcendente a sí misma, la cual posibilita la comprensión transcendental.¹⁵

La presencia del ser en la comprensión es lo que da la verdad a esa comprensión, siendo tanto la verdad, como la misma comprensión, formas de patentización del ser. En opinión de Zubiri, si Heidegger hubiese pretendido explicitar lo que hay de original en la comprensión del ser, hubiera realizado una teoría del conocimiento ontológico†, pero nunca una ontología, que era lo que el pensador de Friburgo pretendía; por ello su comprensión es pensada de manera ontológica, es decir, la misma comprensión es ser. Para Zubiri el pensamiento de Heidegger tiene tres pasos consecutivos: el “Darse-del-ser”, darse en el “Dasein” y sólo en la comprensión, en el “da”.¹⁶

Zubiri piensa que, en la comprensión, no hay un término extrínseco al acto de comprender considerado en sí mismo, sino que hay una aprehensión de la intrínseca actualidad concreta que se comprende. En la aprehensión se da la unificación de la cosa y la mente en la actualización apre-

* Hemos de hacer notar que, según esta interpretación, la comprensión tiene que encontrar un sentido, mientras que la explicación tiene que proporcionar un significado. Este punto fue axial en el nacimiento de la hermenéutica, ya que se dio en los tiempos de la fundamentación de las “ciencias del espíritu” (Geisteswissenschaften), antes las bien fundadas “ciencias de la naturaleza” (Naturwissenschaften).

† Si atendemos a esta observación de Zubiri, podemos considerar que esta teoría del conocimiento ontológico ha sido elaborada por H-G. Gadamer, ya que éste lo que se propone hacer, en su línea de discipulado heideggeriano, es mostrar el ser-de-la-comprensión.

hensiva, dando la cosa su cualidad formal a la mente y la mente a la cosa aprehendida.¹⁷ Que el ser en la comprensión se muestre y esté, a la vez, siendo no es exclusivo del ser, sino que sucede con cosas y notas reales.¹⁸

Enfatiza la crítica a Heidegger en que el ser es tan dado como realidad que no nos podemos liberar de su presencia comprensiva, lo cual supondría igualar la incidencia del ser en nosotros a la de los estímulos, que no es algo “de suyo”, sino pura incidencia externa en una sustantividad-sentiente.¹⁹

El hacerse cargo de una realidad, de algo “de suyo”, no es una posibilidad más, sino que viene impuesta por la realidad como “prius”. La historia de la ocultación del ser, que ya aparece en el prólogo a *El Ser y el Tiempo*, hace del ser algo disponible en su imposición y, por tanto, no es una realidad, que por ser “de suyo” se impone en la aprehensión. El ser, según Heidegger e interpretado mediante los parámetros zubirianos, presentado así, o resulta ser estímulo o resulta ser algo meramente disponible.²⁰

Precisamente, para resumir, si el hombre tiene temporeidad es porque “co-está” en la realidad con la cosa aprehendida, resumiendo. El carácter de la realidad es transcendental, lo cual posibilita que el hombre reconcilie en sí, transcendentalmente, el tiempo, y así asumido sea la temporeidad.* La realidad no es un tipo de ser, sino el “prius” en el que se funda el ser.

Después Zubiri pasa a analizar la metáfora de la luz que utiliza Heidegger para expresar el manifestar del ser (*fa.nesqai*). La luz se funda en una luminaria, en algo que tiene intrínsecamente “splendor”.²¹ Lo que hay alrededor de la luminaria es lo que llamamos “lux” (claridad).

* Zubiri define “transcendental” como *aquello en que todo conviene independientemente de su talidad* (SE, 388). Hay muchos conceptos implícitos que explicaremos, pero es necesario adelantar ahora este concepto.

Mantiene que la luz o claridad hay que considerarla como un momento de la luminaria, constituyendo un entorno luminoso. De este modo las cosas pueden tener una doble “actualidad lumínica”: brillante “de suyo” y ser visible a la “claridad de la luz”.

Aquí la clave del problema es qué es el entorno. El entorno es “respectividad” y la luz es el brillo en la respectividad. En este punto, vemos que la luz es independiente de ser vista, la luz es un momento de la realidad. Por lo cual, hay que admitir que hay una respectividad especial (la correspondiente a esa “cosa” inteligente que es el *noàj*): las cosas aprehendidas tienen una respectividad en sí mismas hacia las demás y aprehendiendo su realidad, aprehendemos “eo ipso” su ser. Lo que proporciona el “Da” del “Da-sein” es la reactualización de la realidad de las cosas y del ser antes de la intelección, aunque debe considerarse que siempre es una función posterior a la propia intelección.²²

De este modo, la realidad puede ser definida como la actualidad de un “de suyo”. Hay una segunda actualidad como momento de la respectividad, que es el ser. El hombre puede conocer el ser, no porque sea “Dasein”, sino porque está sentientemente abierto a las cosas reales.† Apertura no es comprensión, sino impresión de realidad.²³

Zubiri mantiene que la filosofía de Heidegger es insostenible porque el hombre no es un comprender, sino un enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas. También es insostenible porque el ser es respecto de la totalidad, pero no es sustantividad alguna, ya que las únicas sustantividades son la realidad y las cosas.

Como hemos visto, de la polémica con Heidegger, Xavier Zubiri mantiene que la

† En la aprehensión humana no hay puro inteligir ni puro sentir. Por ello el hombre no inteligie puramente la realidad, sino que siente la realidad misma, sintiendo su forma de carácter de realidad.

realidad es un “prius” anterior al ser, pues el ser se basa en la respectividad de la totalidad y sólo es tal en la aprehensión de la realidad, pues, como analizó a propósito de la *fi*j heideggeriana y el entorno es necesario para el concepto de ser. Ser no significa existir ni el sujeto de lo existente; el ser recae sobre lo “de suyo”, lo cual es indistintamente esencial y existencial. En consecuencia hay dos formas de venir, la primaria, *g.gnesqai*, venir a la realidad, y, la secundaria, el *fÜein*, venir al ser, que no a la realidad.²⁴

Otra dimensión de la realidad es el momento de la verdad real, que es momento estructural que abarca toda la realidad.²⁵ La actualización puede ser simple (primando la unidad sobre la diversidad de notas) y la compleja (al actualizarse las notas hay un desdoblamiento entre cosa real y nota poseída). Las dimensiones de la verdad real, de lo que verdadea en la aprehensión son las siguientes (favor de mirar el Cuadro 1).

| CUADRO 1. Verdad real y Actualidad ²⁶ | |
|--|---|
| Tres <i>dimensiones</i> de ratificación de la cosa en su realidad propia: VERDAD REAL | Tres <i>momentos estructurales</i> , sea la cosa inteligida o no: ACTUALIDAD |
| <i>Patentización</i> : es la actualización física de las notas, de la riqueza de esas notas de forma intelectual | <i>Riqueza</i> : no es abundancia de notas, sino transcendentamente perfección de real en cuanto tal |
| <i>Seguridad</i> : es la ratificación de la realidad propia como algo actualizado en las notas: “hacer-de-fiar” | <i>Firmeza</i> : actualidad de la cosa entera en sus notas. <i>Solidez</i> : genera transcendentamente la “estabilidad”, que no es estático, sino garantía contra la disipación de la cosa |
| <i>Constatación</i> | <i>Efectividad / “Estar-siendo”</i> : implica, en función transcendental, el carácter duradero de la cosa, es decir, su estar-en-el-tiempo |

Realidad es el carácter “de suyo”, que es primario en las cosas y primero en la intelección. La formalidad propia de lo inteligido es “realidad”, en forma de concepción desde la realidad sentida.²⁷ La impresión de realidad es transcendental porque es inespecífica, al igual que la aprehensión del “de suyo” en cuanto “de suyo”; la realidad está presente como, ya hemos dicho, “prius”, un momento intrínseco de la presentación misma.²⁸

III. Conceptos Fundamentales de la Metafísica (II): ESENCIA

3.1. Otras concepciones de la esencia

La esencia ha sido siempre uno de los

conceptos fundamentales de la historia de la metafísica y, por ello, Zubiri hace, al comienzo de *Sobre la Esencia*, un recorrido histórico por determinados autores y su concepción de la esencia.

Pero dedicarle los capítulos iniciales a la historia del concepto no se debe únicamente a un prurito historicista, sino a dos motivos mucho más profundos. El primero es la propia concepción que Zubiri tiene de que pensar en la historia de la filosofía es ya hacer filosofía;²⁹ el segundo motivo es describir y criticar diversas posiciones de importancia sobre la esencia, con las que su sistema puede tener el peligro de ser confundido, por ello esta parte histórica no un simple ejercicio de erudición,

sino un confrontar el pensamiento propio con el de otros autores y diferenciar de este modo otras concepciones de la esencia de la suya propia.

En cada momento, al final del planteamiento y crítica a otras concepciones de la esencia, Zubiri explicita facetas de su concepto de esencia, que luego desarrollará sistemáticamente en su obra. Antes de entrar estas diferentes concepciones de esencia hemos de aclarar que Zubiri no considera que estas cuatro aproximaciones a la esencia sean falsas, sino insuficientes, de hecho retazos de cada una de ellas aparecerán más adelante, aunque, evidentemente, modificados.³⁰

3.1.1. Aristóteles y la esencia (correlato real de la definición)

Aristóteles diferencia las cosas del mundo en *fusiké ta*, *techniké ta* y *e,dhtiké ta*. Sólo las cosas naturales, *fusiké ta*, tienen esencia predicable (SE, 77). Hay predicados en cuanto la cosa (*kaq'aútó*) y predicados accidentales (*kat' sumbebhkón*), pero siempre referidos a una sustancia. Todas las predicaciones son *lógoi oús.aj*. El ámbito esencial es la naturaleza, es decir, los entes esenciales son las sustancias naturales.³¹

Esencia y sustancia no son identificables, ya que hay un compuesto sustancial específico y otro individual. De esta forma la esencia incluye la materia, porque así el *eídoj* es un momento físico de la cosa y la especie definida es idéntica a la especie en cuanto momento real de la cosa.³² De este modo, para Aristóteles la esencia es en sí misma la especificidad de la sustancia, ya que es tanto correlato de la definición de la especie, como un momento de la estructura física de la sustancia.³³

Aquí tenemos la base de lo que en la historia de la metafísica será, especialmente en la Edad Media, la controversia “de universalibus”.^{*} Aristóteles considera

que el principal problema que plantea la esencia no es cómo se estructura físicamente al individuo, sino cómo se articula el individuo dentro de su especie.³⁴ Encontramos un “débito platónico” en la obra aristotélica en tanto que lo *fusiké j* (lo sensible en Platón) sólo es tenido en cuanto como convergente con las esencias de la especie (las ideas de Platón), manteniéndose el *cwrismón*, ya que la esencia nunca pertenecerá a lo primario (realidad en Zubiri y su correlato aproximado en la *fúsij* griega).

Zubiri considera que la esencia [del individuo] tiene un momento físico estructurante y no especificante; este momento estructural es del orden de sus propiedades, no sólo en el de la problemática conjunción *Ūlh y morf*»³⁵

3.1.2. El racionalismo y la esencia (como concepto objetivo)

El racionalismo exagera la concepción aristotélica de la esencia como correlato de una definición. Toda cosa pasa a ser la realización fáctica de alguno de los conceptos objetivos que inundan al ser,³⁶ pues existen tantos conceptos objetivos como posibilidades haya.³⁷ La mensura o verdad ontológica de las cosas es su adecuación con el concepto objetivo, porque éste es la esencia para el racionalismo.³⁸

Dado el alto nivel de abstracción que tiene la idea de esencia y las amplias posibilidades que tiene la inclusión de la esencia en un conjunto de objetos que para ser sólo tienen que ser posibles, el racionalismo se plantea los límites de la unidad esencial, y los pone en la contradicción.³⁹

Pero poner la validez de una esencia en la contradicción es decir poco, porque es un concepto negativo, mientras que la esencia, para Zubiri, es un principio real de la cosa real en cuanto tal. La esencia, entendida como concepto objetivo, carece

^{*} Esta cuestión será tratada también por Zubiri. Nosotros la analizaremos en su momen-

to, cuando nos refiramos a las “esencias quidditativas”.

de todo ser, porque no es un objeto posible.⁴⁰

3.1.3. Hegel y la esencia (como concepto formal)

Hegel entiende que el concepto objetivo es formalmente la actividad de la razón, siendo su garantía de verdad la adecuación con la misma razón.⁴¹ Sabemos que, para Hegel, el ser es el más pobre de los conceptos, lo que se debe a la limitación del conocimiento humano, por no estar en posesión de la totalidad del conocimiento.

Para descubrir la esencia hay que re-estructurarla conceptual y especulativamente, en opinión de Hegel. La esencia sería así un movimiento intransitivo,⁴² de interiorización y exteriorización.* Si ya en la *Lógica* afirmaba el filósofo de Berlín que “la razón lógica misma es la sustancia de lo real” y, además, considerada que la realidad toda es algo puesto, la posición del ser como esenciado (concepto formal), el ser y la esencia no sería más que la realización procesual de la razón lógica. Este proceso se culmina en el conocimiento de la totalidad, que no es más que el conocimiento de sí mismo que tiene Dios.

Zubiri centra su crítica a Hegel en que esa razón común a toda la realidad, la intramundana y la extramundana, no es aceptable por sí misma y que la cosa real no es, en ningún caso, un momento meramente inmanente y formal de su inteligencia.⁴³ Si la propia esencia es un concepto formal, es decir, un producto metafísico de la razón universal, desaparece cualquier distancia posible entre el momento físico y el intelectual en la aprehensión de la cosa. Una cosa es que el di-

namismo no sea lo mismo que el cambio,⁴⁴ pero otra muy diferente es que se conciba un dinamismo tan sumamente intransitivo que acabe por ser estático, por no suceder nada, porque es pura autocomprensión de la esencia.⁴⁵

3.1.4. Husserl y la esencia (como sentido)

Cuando nuestra conciencia entra en el conocimiento de algo, profundiza regida por la ley necesaria que constituye a la cosa en nuestra conciencia. La esencia es la ley misma que atrae, como polo ideal, a la conciencia en la intención-de. Pero Husserl se lanza sólo al plano del conocer, plano en el que profundizará pero que no conducirá a ninguna esencia, porque lo que se termina descubriendo no es la esencia, sino la ley necesaria con la que se quiere identificar la esencia.

Zubiri mantiene que la conciencia no es intención-de, sino actualización de un objeto real. Por ello no hay que abandonar la realidad mediante dura *ἄπο* con el fin de alcanzar una más pura conciencia de lo eidético, sino entender que la esencia y la facticidad son dos momentos de la realidad y que la esencia no está separada de la cosa.⁴⁶

3.2. La esencia como realidad esenciada

Hemos de llamar la atención en que la investigación metafísica de Zubiri no se basa solamente en un estudio *kaq'aṣqhsin* (que podría ser reputado como puramente fenomenológico), sino que es también *kat' fūsīn*, esto es, desde la propia realidad. Es cierto, como indica nuestro filósofo, que, aunque no haya verdad sin intelección humana, no es la intelección lo que verdatea, sino la cosa misma en su propia índole.⁴⁷

En una determinación provisional de la esencia, Zubiri establece estos cinco caracteres, que pueden servirnos como orientadores a lo largo del presente epígrafe de este trabajo:

- 1) La esencia es un momento de una cosa real

* En Hegel se encuentran tres conceptos de esencia. La *negatividad* es nada, si no que está mediado por la reflexión, la esencia es nulidad, un es-no-siendo; esta esencia como *apariencialidad* es un momento estructural de la esencia como negatividad; *fundamentalidad* en la que el ser mismo es fundamento en la esencia—existencia hegeliana—(SE, 40-41).

- 2) Este momento es una unidad primaria de sus notas
- 3) Esta unidad es intrínseca a la cosa misma
- 4) Esta unidad es un principio en el que se fundan las demás notas (necesarias o no) de la cosa
- 5) La esencia es, dentro de la cosa, la verdad de la realidad⁴⁸

3.2.1. La esencia como unidad de lo real

La cosa real no es algo uniforme, una especie de espíritu que se nos muestra en totipotencia de cada una de sus partes, todo lo contrario, en la cosa real encontramos notas respectivas para la misma cosa y en conexión con las otras realidades.

La constitución de una cosa es la estructura primaria, debiéndose entender como un rasgo físico y no lógico. Todo lo que procede de la propia índole de la unidad esencial son las llamadas notas constitucionales, las que no proceden de esta índole son las adventicias.

En consecuencia la individualidad debe ser entendida positivamente y no como un mero no ser algo, por ello nos encontramos con el concepto de "singulum", es decir, el individuo no es otro y por eso, perspectiva positiva, agota la individualidad que posee.⁴⁹ La individualidad numeral posee una individualidad estricta que se establece en un doble sentido: la constitución de la cosa con todas sus notas y la determinación que pertenece al individuo en cuanto tal.⁵⁰ La riqueza, solidez y "estar-siendo" han de buscarse en las notas de carácter constitucional, teniendo siempre en cuenta que las cosas variables en su "estar-siendo".

La unidad de lo real no es una adición de notas, un conglomerado, sino un sistema. Que la cosa sea un sistema no es lo mismo que decir que la cosa es el sistema de sus notas, todo lo contrario, la unidad sistemática es de la cosa. La unidad domina la posesión de cada nota, es un "prius". En un sistema nos encontramos con la concatenación de unas notas con otras, es decir, la posición de una nota

respecto de las demás, además de la interdependencia entre ellas. Un sistema de configuración de notas, aprehendido sentiente e intelectivamente, con un posicionamiento talitativo y trascendental, hace que la unidad esencial sea formalmente un acto de eso que Kant llamaría *síntesis*.⁵¹

Este sistema se cierra sobre sí mismo, pero no frente a las otras realidades; a eso lo llamamos sustantividad.

Zubiri establece la noción de sustantividad y es consciente de la posible confusión con la de sustancia. Por ello, antes de seguir viendo que sea una sustantividad veamos los rasgos diferenciadores respecto de la sustancia. En la sustancia se educen determinadas notas que le son inherentes, quedándose siempre la propia sustancia a salvo como garantía de la cosa, permaneciendo tras la educación de sus propias notas (la sustancia es *Øpoke.menon* o "sub-stare", es decir, un estar-debajo-de-la-cosa); en cambio en la sustantividad nos encontramos con una unidad fruto de la constitución (de la elección y apropiación de notas), no siendo por tanto un estar-debajo-de-la-cosa, sino una unidad que está por encima, es "super-stare" o *Øperke.menon*.⁵² La razón formal de las sustantividades es la suficiencia constitucional.⁵³ La clausura da al sistema un carácter de totalidad.⁵⁴

La individualidad es propia de toda constitución sustantiva. Ahora el problema no es la articulación del individuo en un género y en una especie, sino que lo verdaderamente importante es cómo se articula el género y la especie en la sustantividad, porque es algo externo al individuo: no habría, por tanto, individuación de la especie, sino especiación del individuo.⁵⁵ El paso de la singularidad a la individualidad es ya un paso evolutivo en la realidad.*

* Las siguientes posibilidades de combinaciones, en la conexión de realidades sustantivas, son las que siguen: estabilización de la materia, vitalización de la materia estable e "inteligización de la materia" (SE, 172).

El individuo tiene cuatro momentos: de unidad numeral, de determinación intrínsecamente individual o de construcción, de concreción y de realidad “incomunicable”.

3.2.2. Análisis interno de la esencia

a) Notas esenciales e inesenciales

Notas constitutivas son aquéllas que no se deben a la conexión con otras realidades. De entre las notas esenciales las hay las que se fundan en sí mismas y las que son fundadas en otras; las primeras son las notas constitutivas. No hay dos sistemas de notas, sino uno solo, porque el sistema de notas constitutivas no son más que un sub-sistema* que no puede salir de la unidad total.⁵⁶

Las notas esenciales consideradas en sí mismas son “últimas”. Utimidad que posee tres caracteres: condición factual, carácter entitativo y formal individual, y de contenido inalterable.⁵⁷

Las notas inesenciales son las constitucionales, las derivadas necesariamente de la esencia o las que la cosa puede o no poseer.† Paralelamente a la coherencia de la unidad de las notas esenciales, la unidad de las notas inesenciales con la esencia es la “ad-herencia”, ya que no son realidad, sino realidad en respecto “ad”. Talitativamente son las notas inesenciales las que determinan la esencia, mientras que, transcendentamente, es la esencia la que confiere la realidad.⁵⁸

b) Inalterabilidad de la esencia

Inalterabilidad no supone que la esencia sea inalterable. Nada intramun-

* Este subsistema tiene suficiencia y, en consecuencia, es fundamental.

† [Editor's note: the *constitutive* notes (*notas constitutivas*) are those which determine or ground the whole structure of the system comprising the thing; the *constitutional* notes (*notas constitucionales*) include the constitutive notes and a large class of others characterizing the thing, but grounded in other notes.]

dano es inalterable, sino que la inalterabilidad esencial debemos entenderla dentro de la mismidad, es decir, que una mismidad es, para ser tal, inalterable, porque si cambia se modifica su mismidad en ser otra cosa o ser algo diferente.⁵⁹

La filosofía escolástica, al identificar esencia y “quidditas” ha tenido que decir que la esencia física es alterable, mientras que la quidditativa es inalterable. La generación de una esencia quidditativa no afecta sólo a este, sino a la totalidad del sistema, como veremos más adelante. En cada esencia hay una potencialidad en su constitución que es causalidad de conformación procesual propia de toda esencia generable; por ello decimos que la causalidad genética es una meta-especiación, siendo toda esencia constitutiva el término genético de otra: repetición, engendración y originación‡.

La metafísica de las esencias quidditativas es necesariamente una metafísica genética. En terminología hilemórfica podemos decir que en la evolución no cambia la forma, sino que la forma deviene en un proceso trans-formal, es decir, no hay una nueva forma sino que hay una verdadera transformación de la misma forma.⁶⁰ Volveremos a este asunto cuando tratemos de la “estructura dinámica”.

c) La esencia como fundamento de la sustantividad

La determinación funcional, dado un subsistema de notas constitutivas, la sustantividad, no puede dejar de tener ciertas notas, siendo decisivo que estén unívocamente determinadas en función de las demás. La determinación funcional tiene como resultado el establecimiento de la “posición”. Así la totalidad de las notas

‡ La evolución puede ser definida como la originación de las esencias específicas por meta-especiación. Cada esencia específica tiene una intrínseca “potencialidad evolutiva”, muy variable según las especies y según los momentos de su historia natural (SE 254 y SE, 256).

constitutivas es un “prius” respecto de las demás notas de la sustantividad.

La construcción sistémica tiene un aspecto material (la esencia determina la índole y posición de cada nota de la sustantividad) y un aspecto formal (la esencia confiere carácter de sistema a la construcción entera de la sustantividad); las notas cobran suficiencia “ab essentia”.⁶¹

Determinar lo que es esencial es una operación contextual en la esencia, resultado de la función de necesidad esencial. No debemos confundir notas constitutivas con la necesidad de una nota.* Una consecuencia de la necesidad esencial es la configuración por la propia esencia del ámbito de lo posible, siendo la “necesidad necesitante” y la “necesidad posibilitante” dos momentos irreductibles de la fundamentación. Esto es posible por la respectividad.

d) Respectividad

Respectividad⁶² no es una relación, sino el momento pre-relacional y constitutivo de aquello que es respectivo. La respectividad implica una flexión física de la nota que se encuentra en respectividad, porque ser respectivo es “estar-en-respectividad-de-algo”.

Zubiri considera que en el ámbito lingüístico, la respectividad se expresa mejor en el llamado “estado constructo” semítico que, ni siquiera, en la flexión de declinaciones no semíticas del indoeuropeo. Pone el siguiente ejemplo. En la flexión nominal no semítica la varía el “complemento”, siendo así “Domus Petri”, mientras que en la semítica la variación es del núcleo nominal y sería algo así como “Dom̄i Petrus”.⁶³ †

* Éste es el caso del espacio, es nota necesaria la ubicación espacial, pero no es constitutiva de una sustantividad.

† [Editor’s note: for further discussion of the construct state (*estado constructo*), see the article by Ricardo A. Espinosa Lolas in this issue, especially pp. 42-46.]

Si hablamos de respectividad externa de dos o más realidades estamos hablando de *mundo*[‡], mientras que si tratamos de respectividad interna nos referimos a la *versión intrínseca de una nota a las demás*.⁶⁴

e) Esencias quidditativas o de géneros y especies

El problema de las esencias quidditativas ha estado presente en *Sobre la Esencia* desde el mismo arranque de la obra, desde la exposición y crítica a Aristóteles. En el contexto filosófico que rodeó la redacción de los trabajos metafísicos de Zubiri, el problema de las esencias de los géneros y especies era importante; predominaba la neoescolástica. La filosofía usual (como Zubiri llama a la neoescolástica) consideraba que la esencia verdadera de una cosa era la especial o general, mientras que la individual o física no tenía más relevancia que ser medio para la averiguación de la esencia no individual que configura esa cosa. Esto casi nos lleva a pensar que en una misma cosa puede haber dos esencias.⁶⁵

Zubiri piensa que la unidad de las especies es la unidad en el sentido de “comunidad”, es decir, lo común como unidad conceptiva.[§] Pero esta unidad conceptiva no tiene realidad física, si no es en lo físico de la realidad de la cosa que lo posee.

La esencia quidditativa no tiene coherencia física propia ni unidad esencial, pues de lo contrario no encontraríamos con dos esencias en una sola cosa. Esta ausencia de unidad esencial y de coherencia física produce, que entre la esencia individual y la esencia quidditativa de una

‡ Hemos de indicar que en Zubiri “mundo” y “cosmos” no son iguales. El cosmos es lo que propicia que, en función transcendental, podamos aprehender mundo, pero el cosmos pertenece al orden talitativo y el mundo al transcendental.

§ Véase los apartados dedicados a Aristóteles y al racionalismo en los que se trasluce este asunto.

cosa, sólo haya una distinción fundada en la realidad.

Frente a la idea de esencia quidditativa por similitud, Zubiri habla de esencia por comunidad, que es un tipo de unidad formal diferente. La comunidad se basa en la comunicación, y ésta es lo que denomina “multiplicación por transmisión”.

El fundamento de la especiación es la generación, la cual se basa en una nueva similitud, que posibilita la “multiplicación por transmisión”: la “similitud genética”. Todo lo dicho hasta ahora se condensa en que lo quidditativo es lo que cada individuo lleva a la generación, esto es, el esquema constitutivo “igual” al de las esencias constitutivas de sus generantes. La generación no es transporte de sustancias, sino reconstrucción de la sustantividad.⁶⁶ El esquema constitutivo replicante es el *phylum*.^{*} Somos, en cuanto esencias quidditativas, término de generación y esencias implicadas en el *phylum*.⁶⁷

Dice Zubiri: “...la quiddidad no es un momento primario de la realidad en cuanto tal, sino un momento derivado, propio tan solo de algunas realidades.”⁶⁸ *La diferencia entre la unidad filética de la esencia física coherencial de la esencia constitutiva es sólo una distinción de razón.*⁶⁹

f) Talidad

La esencia es aquello que hace que lo real sea “tal” cosa u “otra”. La talidad es el contenido-de: tener unas notas y el modo de tenerlas;⁷⁰ por ello la talidad de cualquier nota es, en cierto modo, la talidad de una única talidad.⁷¹ Hay varios niveles en la unidad talitativa, pues puede tener, sucesivamente, una unidad “consigo misma”, una unidad “comunicada” y una unidad “comunicable”, pero estas tres unidades sólo se dan en las esencias esquematizadas.

La talidad supone la conexión de una de las cosas en las otras, pero esta conexión no sólo es estática, sino que tam-

bién es dinámica: “funcionalidad de lo real”.⁷² La talidad aprehendida hace que el cosmos se convierta en “mundo” y el ámbito de lo aprehendido en “campo”.⁷³

Podemos hablar de la talidad, incluso del orden talitativo, porque desempeña una función transcendental,⁷⁴ la talificante. Cada cosa se hace tal, siendo “la constitución [de cada cosa] [...] la forma concreta de la unidad de lo real”.⁷⁵

3.3. Esencia en el orden transcendental

3.3.1. El “de suyo”

El “de suyo” es el “carácter transcendental de todo contenido”.⁷⁶ La distinción clásica entre esencia y existencia no tiene sentido en este momento, porque la esencia constituye algo existente, es indistinta de la existencia, como ha podido comprobarse a lo largo de este estudio.

Aún siendo transcendental el “de suyo” sí es un “de suyo” caduco, limitado. Así nos lo muestra la caducidad de lo real, que es una llamada al cambio “de suyo” de las cosas.⁷⁷ La suficiencia de las cosas es algo “rato” en el orden de la realidad, esto es, en el orden transcendental.

El “de suyo” ante la esencia estrictamente talitativa se presenta como una constructividad entera transcendental, en la que destaca el carácter común de la unidad a las notas y su índole de actualidad.⁷⁸ El “de suyo” hace que haya “res”.

La función de la “res” es “reificar” a cuanto a la cosa adviene o deriva de ella. Tan radical es ello que transcendentalmente sólo hay un único concepto de esencia, el “de suyo”, mientras que talitativamente podemos distinguir hasta tres (favor de examinar el Cuadro 2 en la página siguiente).

3.3.2. Estructura transcendental de la esencia

a) Constitución y los momentos de la estructura transcendental

El “de suyo” se encuentra interna y transcendentalmente estructurado. Por ser constructo, no sólo envuelve la perte-

* El carácter de unidad de la esencia quidditativa es lo replicable o reconstruible.

nencia intrínseca de las “notas-de” y de la “unidad-en”, sino que tiene un carácter transcendental, que es la constitución. Por la constitución la cosa es “de suyo”, pero hay respectos internos relacionados con ésta, que constituyen el segundo momento de la estructura transcendental de la esencia: la dimensionalidad. Si el “de

suyo” procede de la función transcendental de la tipicidad, entonces tenemos que atender a la dimensión de la “tipicidad”. Constitución, dimensionalidad y tipicidad son los tres momentos estructurales transcendental de la realidad.⁷⁹ La unidad transcendental tiene su propia estructura (favor de examinar el Cuadro 3).

| CUADRO 2. Esencia | |
|--|---|
| 1 ^{er} Círculo | Conjunto de notas que una cosa posee “hinc et nunc” |
| 2 ^o Círculo | Hay notas que caracterizan unívocamente la mismidad frente a las demás o frente a sus variaciones |
| 3 ^{er} Círculo [esencia en sentido estricto y formal] | Las últimas notas que dan el sentido mínimo y necesario suficiente que la cosa ha de poseer para que sea todo y sólo lo que ella es |

| CUADRO 3. Unidad transcendental de la esencia | |
|---|---------------|
| Elementos de la estructura | Expresiones |
| Unidad numeral | Singularidad |
| Constitución | “Unum” |
| Concreción | Individuación |
| Realidad incommunicable | Existencia |

- *Unidad numeral*: es lo que hace de la cosa algo singular y único, contradistinto a las demás cosas.
- *Constitución*: El “de suyo” es una unidad transcendental, diferente a una unidad esencial, ya que une a la unidad esencial la constitución en “unum”, en “res”.
- *Concreción*: en el orden transcendental el “de suyo” confiere su carácter individual a las notas concretivas. La

esencia “individualiza” “de suyo”.

- *Realidad incommunicable*: en el orden talitativo la clausura cierra las cosas, pero en el orden transcendental la clausura tiene un carácter positivo: el “de suyo” se hace “suyo”

Ignacio Ellacuría resume este itinerario diciendo que “el análisis de lo que es la cosa real nos lleva a ver la esencia como lo absoluto. Absoluto, claro está, en la línea de la suficiencia constitucional y no

en la línea de la originación.”⁸⁰

b) *Dimensionalidad de la estructura transcendental*

La dimensión desde el punto de vista talitativo es una actualización “en” la unidad respecto “de” las notas; pero desde la perspectiva transcendental la esencia es algo “sido” en las notas.⁸¹ Dimensión es lo que determina el carácter estructural del “de suyo” mismo; de este modo se genera un respecto del “de suyo” hacia sí mismo: un “intus” a su propia realidad. En consecuencia las notas no son para el “de suyo” una unidad “sida”, sino que es una “exteriorización”. Esto es una dimensión: es el “in” en el “ex” del “de suyo mismo.”⁸²

Las dimensiones se pertenecen mutuamente. Se opera en ellas “más o menos perfecto, estable y duradero”,* esto es, su unidad es algo según lo que están mensurado. Los grados de la realidad no son intensidades.

c) *Tipicidad y estructura transcendental*

En el orden talitativo, la tipicidad lleva a la taxonomía, pero en el transcendental a que las cosas no sólo sean “en sí”, sino que también sean “en sí” tales. De este modo las cosas no se comportan sólo según sus notas; también lo hacen según su propio carácter de realidad.

IV. Conceptos Fundamentales de la Metafísica (III): Estructura Dinámica

Podemos tomar la definición que hace Laín Entralgo de “estructura” como punto de partida estático para trazar el dinamismo en la metafísica de Zubiri de la siguiente manera: “la estructura es la patentización de una sustantividad como sistema clausurado y cíclico de las notas que unitaria y constitucionalmente la integra.”⁸³ Diego Gracia reconoce que la metafísica de Zubiri en *Sobre la Esencia* expresa un ángulo sustancialmente estático de la realidad, aunque con *Estructura Dinámica de la Realidad* se compensa esta

falla y se expone más claramente lo que el “de suyo” es: dinamismo.⁸⁴

Mantiene Diego Gracia que si en el trasfondo de *Sobre la Esencia* se encuentran Platón, Aristóteles y gran la tradición escolástica, y, en *Inteligencia Sentiente* (a lo largo de toda la trilogía) a Kant, Husserl y a la tradición fenomenológica, en *Estructura Dinámica de la Realidad* el incuestionable interlocutor de Zubiri es Hegel y la tradición dialéctica que llega hasta Engels.⁸⁵

4.1. *Dinamismo y el “de suyo”*

¿Se cambia porque se deviene, o se deviene porque se cambia? Devenir no es necesariamente cambio; incluso podemos concebir, eso sí, extramundamente, un devenir sin cambio. El problema del dinamismo no se identifica formalmente con el carácter cambiante de las cosas.⁸⁶

Ya hemos examinado la respectividad, tanto interna como externa al tratar de la esencia. Hemos dicho que da posición a las notas (respectividad interna) y una perspectiva transcendental que es el mundo, poniendo todas las cosas en función de las demás.⁸⁷

La respectividad nos da el tono para adentrarnos en el dinamismo. La respectividad nos proporciona otro sistema sustantivo y le pone de manifiesto el carácter físico accional de las cosas. La respectividad no estimula la acción en las cosas, sino que éstas son formalmente activas por sí mismas, siendo, en consecuencia, la respectividad intrínseca y formalmente causal.⁸⁸ “Un dinamismo no se tiene o se está, sino que se es.”⁸⁹

“Una cosa es siendo lo que es y, también, siendo todo lo que puede dar de sí.”† Esto quiere decir que el dar de sí no es algo anexo y extraño al “de suyo”; antes bien lo contrario, el dar de sí, el dinamismo, forma parte del “de suyo”, en definitiva, de la esencia de las cosas. Dependiendo de cómo sea esa esencia, será el dinamismo.

† “La potencia, *dūnamij*, no es nada que brota de la realidad, sino que ‘es’ la constitución misma de la realidad en cuanto realidad” (EDR, 61).

* Véase Cuadro I, en página 103.

Como ya hemos dicho, dinamismo y devenir no son sinónimos de cambio; de hecho, el dinamismo implicará menos cambio cuanto más rica sea la realidad que da de sí (aunque de todas formas reconoce Zubiri que casi siempre el dinamismo envuelve un momento de cambio). Es la estructura concreta, como dinamismo, la que da de sí: es la realidad que da de sí.⁹⁰ Como es evidente estamos, en todo momento, hablando del dinamismo de la esencia trascendente, del “de suyo” y no del dinamismo de la unidad esencial del orden talitativo.

Cuando se da cambio en el dinamismo podemos hablar de proceso, que es expresión del dinamismo, pero no el dinamismo en sí. Fijarse sólo en los momentos

de cambio del dinamismo es la perspectiva de las ciencias, legítima y suficiente para ellas, pero insuficiente para la filosofía.⁹¹

En este dinamismo, que es dinamismo como perteneciente al de “de suyo”, admite grados. El mismo Zubiri en *Estructura Dinámica de la Realidad* distingue en esta obra entre el dinamismo causal, el dinamismo de la alteración (transformación, repetición y génesis), el dinamismo de la mismidad, el dinamismo de la suidad y el dinamismo de la convivencia.

Sirva este esquema de resumen y explicación gráfica de lo aquí expuesto para mostrar la estructura del dar de sí, su vinculación el “de suyo” y el mundo (favor de mirar el Cuadro 4):

| CUADRO 4. Estructura del <i>dar de sí</i> y su vinculación con el <i>de suyo</i> y el mundo | |
|--|---|
| 1. La realidad en devenir | La realidad deviene La realidad es la estructura Las estructuras tienen dinamismo |
| 2. La estructura como esencialmente activa | Cada estructura en y por sí misma es activa Son estructura de actividad |
| 3. El dinamismo de la realidad (conjunción de 1 y 2) | La realidad es dinámica y activa por sí, no por potencialidades emergentes |
| 4. La realidad en su “ser” y en su “devenir esencial” (conjunción de EDR y SE) | La realidad es lo que instantánea y momentáneamente es y todo lo que puede dar de sí |

4.2. *Dinamismo y causalidad*

“¿Quién puede estar seguro de haber descubierto la causa real de un fenómeno?”⁹²

Se ha pretendido fundamentar la causalidad en la noción de ley (natural), pero esto no es suficiente, porque una ley siempre es reversible.* Por otro lado, p-

dria pensarse en fundamentar la causalidad en la sustantividad, pero ninguna sustantividad es plenariamente sustantiva

el ser, vid. GUTIÉRREZ, G., “De la naturaleza a la libertad. Nuevas reflexiones en torno a la falacia naturalista” en AA.VV., *Ética y Estética en Xavier Zubiri* Trotta / Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1996. p. 63-70. SALAMANCA, A., “El positivismo jurídico y el positivismo de Xavier Zubiri”, *Xavier Zubiri Review*, Vol. 2. (1999), The Xavier Zubiri Foundation of North America. Washington (EE.UU.). pp. 27-53.

* La noción de “ley natural” ha sido muy utilizada por el iusnaturalismo. Lo mismo que indica Zubiri en el plano metafísico, ya lo subraya G. E. MOORE, en *Principia Ethica*, con su formulación de la “falacia naturalista”, es decir, indicar que lo que debe ser es

como para ser la sede preclara de la causalidad, incluso la sustantividad humana sólo es plena en algunas dimensiones limitadas.⁹³

La sede de la causalidad se encuentra en la respectividad y no en la sustantividad, porque sólo el mundo es pleno y por ello es el único sistema dotado de causalidad.* La función del todo, por su respectividad externa, determina cada una de las realidades sustantivas que componen el mundo, por lo que, en consecuencia, los fenómenos no pueden emerger “ex radice”, sino que procede de la estructura, que es activa en sí y por sí.⁹⁴

Se hace necesario considerar cuáles son las estructuras del dinamismo causal de la realidad “qua” realidad. La *funcionalidad de lo real* se funda en la actuosidad y ésta en la respectividad; la actividad es justamente la causa, en cuanto determine lo que en ello acontece. *Lo formalmente “de suyo” que da de sí* es la expresión de lo que la causalidad tiene de inmediatamente dado en la aprehensión de la inteligencia sentiente.⁹⁵ †

Dada la importancia de la respectividad, tenemos que hablar de “estructuras dinámicas”, porque cada estructura esencial tiene un modo diferente de dar de sí. La organización de las estructuras dinámicas no es una nueva versión de las cuatro causas de la escolástica aristotélica, sino que unas estructuras dinámicas se fundan en las otras, de modo que los dinamismos “superiores” no pueden estar si no se fundan en los básicos, aunque tampoco pueden ser reducidos a éstos.

4.3. *Dinamismo de la esencia abierta o “la*

* Zubiri llega a hablar de “natura naturans”, pero indica que serían necesarias graves correcciones (EDR, 91).

† El *determinismo* es un aspecto de una cosa, efecto determinado de la causalidad, que es la determinación en la ley. El determinismo es, como mucho, un esquema especial de causalidad, pero no es la causalidad misma (EDR, 99).

suidad que da de sí”

El hombre es un problema dentro de la biología.⁹⁶ Si la marcha de la evolución podemos cifrarla en formalización, esto es, en autoposición del “de suyo” como “suyo”, en el hombre adviene un proceso especial, que convierte al “de suyo” en “suidad” gracias a un proceso de hiperformalización:⁹⁷ “el elenco de respuestas que suscita la acción alcanza un grado tal, que suscita en una acción no está asegurada por las propias del animal; no garantiza la adecuación de la respuesta”.⁹⁸

La hiperformalización hace que ese animal, que es el hombre, se haga cargo de la realidad para continuar la estabilidad de su “phylum”. Hacerse cargo de la realidad significa romper la estimulidad, porque las cosas se presentan como algo “de suyo”.⁹⁹

En los “phyla” hay evolución, en las sustantividades humanas hay decurso personalizante. Este decurso no es ni variación [dar de sí de las notas adherentes, que están prefijadas por la índole de su propia sustantividad], ni transformación, sino que estos otros dinamismos son los recursos de la sustantividad humana para poder ejecutar sus acciones.¹⁰⁰ El decurso es, ante todo, “significante”; así el hombre cobra sentido: “la persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real”.¹⁰¹

También nos encontramos en el hombre con un dinamismo histórico, porque cabe un dinamismo del cuerpo social,¹⁰² que nos permite pensar la metafísica de Zubiri en clave histórica.

Bibliografía

CAMPO, A, del, “La función trascendental en la filosofía de Zubiri”. *Realitas* I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Editorial Labor. Madrid. 1974. pp. 141-157.

CONILL, J., *El crepúsculo de la metafísica*.

- Anthropos. Barcelona. 1988.
- CONILL, J., "La fenomenología en Zubiri" en, *Pensamiento*. Vol. 53. Madrid. 1997. pp. 177-190.
- ELLACURÍA, I., "La idea de 'estructura' en la filosofía de Zubiri". *Realitas*. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor. Madrid, 1974. pp. 71-139.
- ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta / Fundación Zubiri. Madrid. 1991.
- ELLACURÍA, I., *Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*, Universidad de Madrid (tesis doctoral). Madrid. 1965.
- FERRAZ, A., *Zubiri: el realismo radical*. Ed. Pedagógicas. Madrid. 1995.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Trotta. Madrid. 1999.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica Fundamental*. Ed. Cristiandad. Madrid. 2ª Edición. 1983.
- GRACIA, D. "Presentación" en ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*
- GRACIA, D. *Voluntad de Verdad*. Labor. Barcelona. 1986.
- GUTIÉRREZ, G., "De la naturaleza a la libertad. Nuevas reflexiones en torno a la falacia naturalista" en, AA.VV., *Ética y Estética en Xavier Zubiri*. Trotta/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1996. p. 63-70.
- HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?* Traducción de Xavier Zubiri. Ed. Siglo XX. Buenos Aires. 1988
- LAÍN ENTRALGO, P., "Zubiri en el pensamiento español" en, *Estudios Eclesiásticos*. Vol. 56. Bilbao. 1981. p. 31-37.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y Alma. Estructura dinámica del Cuerpo Humano*. Espasa. 2ª edición. Madrid. 1995.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., "La metafísica de X. Zubiri y su proyección al futuro" en, *Realitas*. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor. Madrid. 1974. pp. 459-466.
- MASIÁ, J., *El Animal Vulnerable. Una invitación a la filosofía de lo humano*. Publicaciones de la UPCo. Madrid. 1997.
- MONSERRAT, J., *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*. Publicaciones de la UPCo. Madrid. Segunda reimpression. 1992.
- MONSERRAT, J., *La percepción visual. La arquitectura del psiquismo desde el enfoque de la percepción visual*. Biblioteca Nueva. Madrid. 1998.
- PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y Verdad*. Publicaciones UPSA. Salamanca. 1994.
- ROVALETTI, M. L., "Filosofía y metafísica en X. Zubiri". *Revista de Filosofía*. México. 1985. pp. 417-422.
- ROVALETTI, M. L., "Fundamentos de una metafísica social e histórica. Unidad, respectividad y dinamismo en el pensamiento de Xavier Zubiri" en, *Actos del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (1979)*. Tomo III. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba (Argentina). 1982. pp. 1339-1410.
- SALAMANCA, A., "El positivismo jurídico y el positivismo de Xavier Zubiri" en, *Xavier Zubiri Review*. Vol. 2. The Xavier Zubiri Foundation of North America. Washington (EE.UU). pp. 27-53.
- SEQUEIROS, L., *Raíces de la humanidad*. Instituto Fe y Secularidad. Bilbao. 1992.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*. Alianza/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 3ª edición. 1985.
- ZUBIRI, X., "El problema teológico del hombre" en, VARGAS-MACHUCA, A., (ed.) *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños*. Publicaciones de la UPCo/Ed. Cristianidad. Madrid. 1975. pp. 55-64.
- ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón*. Alianza y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1983.
- ZUBIRI, X., "La dimensión histórica del ser

- humano” en, *Realitas*. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor. Madrid. 1974. pp. 11-69.
- ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1994.
- ZUBIRI, X., “Respectividad de lo real” en, *Realitas*, III-IV Sociedad de Estudios y Publicaciones/Editorial Labor. Madrid. 1979. pp. 13-47.
- ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*. Alianza y Fundación Xavier Zubiri. 5º edición. Madrid, 1985.
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 10ª edición. 1994.

NOTAS

- ¹ LÓPEZ QUINTÁS, A., “La metafísica de X. Zubiri y su proyección al futuro” en *Realitas*. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor. Madrid. 1974. pp. 459-466.
- ² Citemos, como ejemplo, las siguientes obras de filosofía zubiriana, expresión de esta fuerza expansiva de la metafísica de Zubiri: PEDRO LAÍN ENTRALGO, *Cuerpo y alma Estructura dinámica del cuerpo humano*; ANTONIO GONZÁLEZ SÁNCHEZ, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*; IGNACIO ELLACURÍA, *Filosofía de las realidades históricas*; JOSÉ L. LÓPEZ-ARANGUREN, *Ética* [obra de gran impronta zubiriana, sobre todo en su fundamentación].
- ³ LAÍN ENTRALGO, P., “Zubiri en el pensamiento español” en *Estudios Eclesiásticos*. Vol. 56, nº 1. Bilbao. 1981. p. 33.
- ⁴ La trilogía de la intelección está compuesta de las siguientes obras: *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón* (IRA).
- ⁵ CONILL, J., “La fenomenología en Zubiri” en *Philosophia*. nº 4. Eudema ediciones. Madrid. 1997
- ⁶ Por ejemplo “¿Qué es saber?” en NHD, 35-59, o “Hegel y el problema metafísico” en NHD, 225-240 [las páginas en NHD se citan según la primera edición].
- ⁷ CONILL, J., *El crepúsculo de la metafísica* Anthropos. Barcelona. 1988. pp. 233-236
- ⁸ GRACIA, D., *Voluntad de Verdad*. Labor. Barcelona. 1986. p. 175-179.
- ⁹ Caso claro de esta postura intelectual y metafísica la encontramos en GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica Fundamental*. Ed. Cristiandad. Madrid. 2ª Edición. 1983
- ¹⁰ PFMO, 238-246
- ¹¹ SE, 283.
- ¹² SE, 370.
- ¹³ SE, 406.
- ¹⁴ SE, 438-439; HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?* Traducción de Xavier Zubiri. Ed. Siglo XX. Buenos Aires. 1988. p. 45.
- ¹⁵ SE, 440-441.
- ¹⁶ SE, 442-443.
- ¹⁷ SE, 444.
- ¹⁸ Vid. MONSERRAT, J., *La percepción visual. La arquitectura del psiquismo desde el enfoque de la percepción visual*. Biblioteca Nueva. Madrid. 1998.
- ¹⁹ SE, 446. EDR, 205.
- ²⁰ SE, 447.
- ²¹ SE 448.
- ²² SE 450.
- ²³ SE, 452.
- ²⁴ SE, 433.
- ²⁵ SE, 119.
- ²⁶ SE, 128-130 y 495.
- ²⁷ SE, 413-414.
- ²⁸ SE, 416. No hay que hablar de “esse reale”, sino de “realitas in essendo” (SE, 435).
- ²⁹ NHD, 142.
- ³⁰ SE, 99.
- ³¹ SE, 85.
- ³² SE, 81-82.
- ³³ SE, 88.
- ³⁴ SE, 91.
- ³⁵ SE, 92.
- ³⁶ SE, 59.

- ³⁷ SE, 61.
- ³⁸ SE, 63-64.
- ³⁹ SE, 66.
- ⁴⁰ SE, 71. Vid. GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Trotta. Madrid. 1999. p. 136-142.
- ⁴¹ SE, 36.
- ⁴² SE, 42.
- ⁴³ SE, 45-49.
- ⁴⁴ EDR, 105.
- ⁴⁵ SE, 58.
- ⁴⁶ SE, 31-33.
- ⁴⁷ SE, 114-113.
- ⁴⁸ SE, 98
- ⁴⁹ SE, 138)
- ⁵⁰ SE, 139.
- ⁵¹ SE, 283.
- ⁵² SE, 157-159.
- ⁵³ SE, 163.
- ⁵⁴ SE, 152.
- ⁵⁵ SE, 165-166.
- ⁵⁶ SE, 188-192.
- ⁵⁷ SE, 261.
- ⁵⁸ SE, 477-479.
- ⁵⁹ SE, 149-251.
- ⁶⁰ SE, 260.
- ⁶¹ SE, 284.
- ⁶² Además de lo expuesto en *Sobre la Esencia* existe un escrito de Zubiri que se centra únicamente en la “respectividad”, vid ZUBIRI, X., “Respectividad de lo real”, *Realitas*, III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Editorial Labor, Madrid, 1979. pp. 13-47.
- ⁶³ SE, 293.
- ⁶⁴ SE, 288.
- ⁶⁵ SE, 305.
- ⁶⁶ SE, 308-310.
- ⁶⁷ SE, 411.
- ⁶⁸ SE, 317.
- ⁶⁹ SE, 316.
- ⁷⁰ SE, 357-359.
- ⁷¹ SE, 369.
- ⁷² IRA, 230.
- ⁷³ IRA 19-20.
- ⁷⁴ Vid. CAMPO, A, del., “La función trascendental en la filosofía de Zubiri”. *Realitas*. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Editorial Labor. Madrid. 1974. pp. 141-157.
- ⁷⁵ IRA, 210.
- ⁷⁶ SE, 457. Para la definición de “trascendental” véase la nota 6 de este trabajo.
- ⁷⁷ SE, 463.
- ⁷⁸ SE, 476.
- ⁷⁹ SE, 482.
- ⁸⁰ ELLACURÍA, I., *Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*, Universidad de Madrid (tesis doctoral). Madrid. 1965, p. 1063.
- ⁸¹ SE, 492.
- ⁸² SE, 493-494.
- ⁸³ LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y Alma. Estructura dinámica del Cuerpo Humano*. Espasa. 2ª edición. 1995. p. 91. También se puede consultar el siguiente estudio: ELLACURÍA, I., “La idea de ‘estructura’ en la filosofía de Zubiri”. *Realitas*. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor. Madrid. 1974. pp. 71-139.
- ⁸⁴ GRACIA, D., *Voluntad de Verdad*. (op. cit.), p. 183.
- ⁸⁵ GRACIA, D., “Presentación” en Zubiri, X., *Estructura Dinámica de la Realidad* (op. cit.), p. V.
- ⁸⁶ EDR, 19.
- ⁸⁷ EDR, 57-58.
- ⁸⁸ EDR, 60.
- ⁸⁹ EDR, 64.
- ⁹⁰ EDR, 62.
- ⁹¹ EDR, 63.
- ⁹² EDR, 90.
- ⁹³ EDR, 90.
- ⁹⁴ EDR, 91.
- ⁹⁵ EDR, 98.
- ⁹⁶ EDR, 205. Vid. SEQUEIROS, L., *Raíces de la humanidad*. Instituto Fe y Secularidad. Bilbao. 1992. MASIÁ, J., *El Animal Vulnerable. Una invitación a la filosofía de lo humano*. Publicaciones de la UPCo. Madrid. 1997.
- ⁹⁷ Vid. MONSERRAT, J., *Epistemología evolutiva*

y teoría de la ciencia. Publicaciones de la UPCo. Madrid. Segunda reimpresión. 1992. pp. 205-248. En el capítulo VII, titulado "Explicación ontológico-funcional del conocimiento", expone el Prof. Javier Monserrat, discípulo directo de Xavier Zubiri, el proceso de hiperformalización biológica desde diversas perspectivas.

⁹⁸ EDR, 205.

⁹⁹ EDR, 205-206.

¹⁰⁰ EDR, 241.

¹⁰¹ HD, 93. Véase también ZUBIRI, X., "El problema teológico del hombre" en VARGAS-MACHUCA, A., (ed.) *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70*

cumpleaños. Publicaciones de la UPCo / Ed. Cristiandad. Madrid. 1975. pp. 55-64.

¹⁰² EDR, 263-266. Vid. ZUBIRI, X., "La dimensión histórica del ser humano" en *Realitas*. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor. Madrid. 1974. pp. 11-69. ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta/Fundación Zubiri. Madrid. 1991. ROVALETTI, M. L., "Fundamentos de una metafísica social e histórica. Unidad, respectividad y dinamismo en el pensamiento de Xavier Zubiri" en *Actos del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (1979)*. Tomo III. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba (Argentina). 1982. pp. 1339-1410.

The Development of Mathematical Thought as Confirmation of Zubiri's Noology

Thomas B. Fowler

President, Xavier Zubiri Foundation of North America

Washington, DC USA

Introduction

Mathematics, the “Queen of the Sciences”, has always had great influence on philosophical thought. From the time of the ancient Greeks, it has been regarded as an archetype of certainty, clarity, and rigor. Yet the nature of mathematics, the ontological status of its objects, and its relationship to reality, have never been fully clarified; and indeed theories about these difficult matters have changed dramatically over the past 2500 years. Zubiri tackled this problem and succeeded in integrating mathematics into his new synthesis by means of his philosophy based upon sentient intelligence. It is fortunate that Zubiri came to maturity in the mid-twentieth century, because it is difficult to see how his rethinking of mathematics could have been carried out prior to developments in mathematical thought which occurred in the last 100 years, specifically, the work of Gödel, Church, and Turing in mathematical logic and computability theory; Lebesgue, Hilbert, Banach and others in measure theory and functional analysis; Cantor and others in set theory; and more recently—perhaps not even known to Zubiri, but a confirmation of his theories—Mandelbrot and others in fractals and chaos theory. Zubiri's philosophy of mathematics has been comprehensively expounded in a recent publication by Guillerma Díaz Muñoz,¹ in which the author shows how Zubiri's philosophy was influenced by developments in the foundations of mathematics during the 20th century.² In this essay we will take the opposite approach, and examine how the de-

velopment of mathematics has confirmed Zubiri's new philosophy of sentient intelligence. We shall begin by reviewing some significant developments in the history of mathematics over the past 2500 years (Part I), then briefly expound the nature of mathematics in Zubiri's philosophy (Part II), and finally (Part III) address three issues which confirm the thesis proposed here:

1. The nature of logic and formal systems.
2. Mathematics and the enlargement of the canon of reality.
3. Why mathematics can be used to describe reality.

I. Some major developments in the history of mathematics

Mathematics was not born in Greece, but it was in Greece that the idea of mathematics as a formal, deductive system had its origin.³ For the Greeks, as for the rest of the ancient world, mathematics was almost synonymous with geometry—reflecting its origin, “earth measurement” = *geos* + *metros*. The lack of a suitable system of numbers meant that letters had to be pressed into service as numbers, and the resulting absence of a distinction between the two significantly retarded the development of algebra and other forms of analysis for all of the ancient world. For example, Archimedes came within a hair's breadth of inventing calculus, with his development of Eudoxus' Method of Exhaustion; but the notation at his disposal prevented him from taking

the crucial step.⁴

Because of its application to earth measurement, geometry was seen as *both* truth about the world *and* the paradigm of mathematical knowledge; by extension, it became the paradigm for all rigorous knowledge. For Aristotle, the same was true of logic: it was about the world, as well as being a deductive system. Whether the Greeks ever clearly recognized the problems of this approach to mathematics is not clear; they seemed to be aware that there are no true circles or lines in the world, but not the full implications of this statement—namely, the need to justify how abstract knowledge such as mathematics can apply to the things of the world, and in particular, how truths deduced from the axioms of Euclidean geometry turn out to be truths about the things of the world. Plato and the Platonists wrestled with this problem, and attempted to solve it with their notion of “participation” of worldly circles and lines in the “ideal” form of circles and lines; but as no independent definition of “participation” could be devised, the basic problem remained. Aristotle and the Aristotelian tradition rejected this approach, and the independent existence of the forms (and universals in general) as substantives. Maziarz and Greenwood summarize the Aristotelian position as follows:

Aristotle’s conception of the status of mathematical objects is in line with his fundamental criticism of Plato’s doctrines. Although both place them in an intermediate position, Plato considers them as a distinct class of objects between ideas and particulars, while Aristotle denies them a separate existence. They are intermediate for [Aristotle] insofar as the mind places them between the sensible things out of which they are abstracted and the generic essence of the things, which is reached by a further mental operation. In other words, Aristotle denies that mathematical objects are real substances,

but he considers them as substantives in order to incorporate them as subjects in the various propositions of mathematics.⁵

According to these same authors, “...Aristotle combines abstraction and construction in order to give to mathematical objects their being, necessity, coherence, and applicability to natural phenomena.”⁶ Universals such as circles, squares, and triangles inform actual bodies, and thus determine the bodies’ characteristics. Knowledge of these mathematical objects, indeed, only comes by abstraction from actual bodies. But this poses additional, serious problems: what if there is more than one possible mathematical description of the *same* physical object or phenomenon? What if some non-Euclidean geometry better describes the world than Euclidean geometry? In particular, the famous “parallel postulate” gave rise to much consternation, as it was related (erroneously) to the question of whether physical space is infinite.⁷ As the potential for most of these difficulties to arise was only dimly perceived by the Greeks, if at all, it is not surprising that they did not come to grips with the problem of mathematics working in the world. And it is unclear that they even recognized the full significance of the problem; that would have to await many further advances in both science and mathematics.

The adoption of Arabic numerals in the late Middle Ages, followed by the development of algebra in the renaissance, and culminating in the invention of analytic geometry by Descartes in the 16th century and that of calculus by Newton and Leibniz in the 17th century, greatly expanded the range of mathematics. In the new picture, geometry played a smaller and smaller role, but remained the paradigm of knowledge, especially mathematical knowledge: rigorous deduction of truths from a small number of axioms. The peculiar nature of Euclid’s fifth axiom or postulate, the so-called “parallel postulate”, remained as an outstanding issue, though

the hope was that it could ultimately be deduced from the other axioms. Despite this great expansion of mathematics, there was no real advance in the understanding of its fundamental relation to reality or the rest of knowledge.

Subsequently mathematics and logic were completely divorced from reality, with equally problematic results. That development occurred with the English empiricists, culminating in Hume's famous distinction between *relations of ideas* and *matters of fact*, with mathematics and logic, of course, falling into the former category. But this left Hume with an insoluble problem: how can mathematics give what appears to be *a priori* knowledge about the world? As a trivial example, if I have two cows in one barn, and three in another, I know that if I bring all of them into the meadow, I will have five cows there—which is a *matter of fact* in Hume's philosophy, but one known with certainty. Kant recognized the fundamental inadequacy of Hume's approach, and attempted to repair the split through his notion of space and time as intuitions, which had structure imposed upon them by the mind itself. Kant was thus the first to explicitly tackle the question of how abstract mathematical knowledge could be a necessary truth about the world, as Euclidean geometry still seemed to be in the late eighteenth century. Kant's well-known solution, that we make it so by synthesizing experience according to the categories and our intuitions of space and time, at least resolved the problem temporarily and allowed the world to go on believing that mathematics as a whole was a necessary truth about the world. This picture was soon shattered forever with the development of non-Euclidean geometry by Georg Riemann (1826-1866) and Nicolai Lobachevsky (1793-1856) in the mid-19th century.⁸ Their explicit denial of the parallel postulate, and subsequent construction of consistent geometries based on other assumptions about parallel lines at infinity, revealed two fundamental errors in classical thought: (1) that Euclid-

ean geometry is the only way to do geometry, and therefore is the paradigm for all of mathematics; and (2) that mathematics is necessary truth about the world. Now it became clear that mathematics exists independently of the world of sense experience, and that it must have a foundation that goes deeper than any particular branch of it.

At this point, things began to happen very fast. Indeed, only with the twentieth century, and the remarkable developments that it brought, would the problem start to come into focus. Probability and statistics, which began as the study of games of chance, gradually expanded to become a discipline of mathematics in its own right.⁹ Of principal interest is the fact that probability theory, while a branch of mathematics, deals explicitly with *uncertainty* rather than *certainty*. Though the mathematics of probability (proofs and reasoning) is rigorous, and consists of postulates and theorems, e.g., Bayes' theorem and the Law of Large Numbers, the conclusions are not at all like those of more traditional branches of mathematics: characterized by exactitude and certainty. There is a certain probability that x caused y , or A is the most likely source of B , or if one makes enough trials, one will get X percentage of successes. This was rather disconcerting, but rather than look at the abyss and hypothesize that perhaps *certainty* was a special case of *uncertainty*, the world preferred to go on believing that *uncertainty* was a special case of *certainty*, one in which we just do not have enough knowledge. If we could somehow get that knowledge, the *uncertainty* and the probabilities would disappear.

The second half of the 19th century also saw attention paid for the first time to the foundations of mathematics. There was the development of set theory under Georg Cantor (1845-1918), number theory under Guiseppe Peano (1858-1932) and Gottlob Frege (1848-1925). David Hilbert (1862-1943) forged the notion of the unity of mathematics as a rigorous, deductive

system, one in which *all* of mathematics (not just a single branch such as geometry) could be deduced from a limited set of axioms. Alfred North Whitehead (1861-1947) and Bertrand Russell (1872-1970), sought to realize this goal in their monumental *Principia Mathematica* (1910-1913), wherein they tried to demonstrate that mathematics could be deduced from logic. This program was unexpectedly shattered in 1931 by Kurt Gödel (1906-1978), with his famous paper on the undecidability of any comprehensive formal system of mathematical reasoning such as that of Whitehead and Russell.¹⁰ Gödel's work conclusively demonstrated that Hilbert's attempt to make mathematical truth synonymous with logical deduction from axioms was doomed to failure. The immediate implication is that truth is a broader notion than provability. There are also implications about reality, which Zubiri will draw out a few decades later.

While all of this was happening, work proceeded in another area of mathematics, now known as "measure theory". Henri Lebesgue (1875-1941) and others recognized that the need for mathematical statements to be true in every single case was excessively restrictive, and allowing for a "few" exceptions did not always change what one was trying to calculate. In fact, it permitted many more types of problems to be solved.¹¹ Not just any exceptions, of course, but those whose cumulative effect was negligible. If these exceptions collectively formed a very small set, one said to be "of measure zero", then calculations could proceed despite them. Thus, mathematical statements are said to be true "presque partout" in French, "almost everywhere" in English, or equivalently, "except on a set of measure zero". The number of exceptions, in fact, can be infinite, provided that their cumulative effect is zero. An easy example is that of calculating the area under Dirichlet's function, which is a function $f(x)$ defined as: $f = 1$ if x is rational, $f = 0$ if x is irrational, and $0 \leq x \leq 1$. This problem cannot

be solved using the methods of traditional calculus, because Dirichlet's function is discontinuous at every point, and the usual limiting operations cannot be performed. However, by dismissing the set of points where f is rational, as they form a set of measure zero, the problem becomes trivial.

Thus $f = 0$ "almost everywhere", and its integral is trivially equal to zero. This general approach allows mathematics to deal systematically with curves which, by traditional standards, are very badly behaved, that is, are discontinuous or non-differentiable everywhere. As it can be shown that "most" curves fall into this category, measure theory is a significant advance, but it comes at the price of renouncing the kind of certainty found in Euclidean geometry, for example. Significantly, rigorous foundation of probability theory as a branch of mathematics had to await the development of measure theory. Of course, the use of ideas such as "almost everywhere" is a significant departure from classical ideas of mathematics, wherein mathematics is identified with absolute certainty, and exceptions are not permitted.

Finally, another development related to the foregoing occurred over the last four decades or so, the emergence of fractals and chaos theory. Fractals are mathematical objects endowed with somewhat peculiar properties. Some of them are curves which are continuous everywhere, but differentiable nowhere. They can enclose a finite area, yet have infinite perimeter. They exhibit self-similarity on an infinite number of scales, and they have dimensions which are non-integer (e.g., normal lines are of dimension 1, planes of dimension 2, and 3-dimensional space dimension 3). Their dimensions are fractional, e.g., 1.25375... Closely related to fractals is chaos theory. Chaos theory deals with dynamical systems that exhibit chaotic behavior. Chaotic behavior is defined as behavior which is extremely complex and extremely sensitive to initial conditions. Slight changes in

initial conditions quickly lead to very divergent states at subsequent times, quite unlike ordinary dynamical systems.

These developments enormously expanded our insight into the nature of mathematics, but at the same time revealed the inadequacy of earlier theories about mathematics and its relationship to the real world. As we shall see, it required Zubiri's new conception of reality to allow mathematics and logic be about reality once again, in a strict and rigorous sense, though with a much different meaning to 'reality'.

II. The Nature of Mathematics in Zubiri's Philosophy

Zubiri had a four-part goal with respect to his philosophy of mathematics. The goal was to:

- (1) Make sense of the way mathematicians actually do mathematics (in postulating the existence of mathematical objects and in deducing mathematical truths).
- (2) Explain the significance of Gödel's theorem with respect to the reality generated in the postulation process.
- (3) Explain the nature of the reality of mathematical objects and our struggle to understand them.
- (4) Explain how mathematics can apply to the world.

He could not achieve this ambitious goal without a radical rethinking of the nature of philosophy, and in particular, without the development of his noology, expounded in the three parts of *Sentient Intelligence*.

According to Zubiri, mathematical objects have two moments: one, sensed, as real; the other, freely created.¹² Only by *sensing* the mathematical is it possible to *do* mathematics. This sensing of the mathematical has to do with sensing the transcendental moment of reality itself.

We sense the *reality* of mathematical objects just like sensible objects such as chairs; but their *content* is not sensible; rather, it is intelligible, the result of postulation. As Zubiri explains, reality is formality, not a zone of things; objects of mathematics have the same formality as ordinary objects. Thus, when a mathematician (or anyone else) speaks about the number π or e , he is speaking about something which really exists, though neither he nor anyone else grasps the content of these transcendental irrational numbers through ordinary sense perception.

There are five important aspects of Zubiri's philosophy of mathematics:

- (1) Mathematical truth, in the sense of proved theorems, is an approximation to mathematical reality, not in the sense of being inaccurate, but in the sense of being incomplete.
- (2) All mathematical truth is empirical in the sense that there is no distinction between truths of reason and truths of fact with respect to mathematical objects. 'Empirical', in the case of mathematics, does not mean extra-mental experimentation and testing, as in physical science, nor does it mean that what has been rigorously proved could one day be shown to be false. Rather, it means physical probing of postulated reality. Deduction from axioms is, of course, one way of probing; there are other ways as well, such as use of calculation and computers to learn something about it the mathematical reality of interest. Prior to the recent proof of Fermat's Last Theorem by Andrew Wiles (1994), this area of number theory was probed in large measure by "empirical" means.
- (3) Formal logic is not the foundation of mathematics, but is itself founded in the logic of the affirmative intellection of the real.
- (4) The mathematical method is not ex-

clusively deduction but a mode of experience: physical corroboration of the real.

- (5) The structure of the intelligence is the basis for the application of mathematics to reality (though not in any Kantian sense of synthesis according to categories).

Zubiri was faced with the challenge of making sense of the developments in the history of mathematics, and showing that they support his new philosophical synthesis better than other philosophical systems. To do this, he both explores the consequences of Gödel's theorem and draws out the implications of his own philosophy of the intelligence. In this paper we shall review his efforts and extend them to areas of mathematics which he did not discuss.

III. Mathematical Developments as Confirmation of Zubiri's Philosophy of Sentient Intelligence

A. Nature of Logic and Formal Systems: The Reality of Mathematical Objects and the Priority of Reality Over Truth

The first area of mathematics in which to look for confirmation of Zubiri's new philosophy is that of logic and formal systems. Here, Zubiri tackles head-on the question of the reality of mathematical objects, vis-à-vis his notion of reality. Simply stated, Gödel's theorem tells us that in any formal mathematical system, either there will be true statements which cannot be proved within the system, or else the system will be inconsistent, i.e., both true and false statements can be proved. Since the latter makes the system absolutely useless, it is the former which is of most interest. Historically, Gödel's result has been taken to mean that Hilbert's program (as well as that of Whitehead and Russell) of the complete formalization of mathematics is impossible. Zubiri accepts that, but takes his in-

terpretation much further: the objects of mathematics have a certain reality, one which goes beyond that included in their postulation. In doing mathematics, we postulate mathematical entities, e.g., we say, "let X be a Hilbert space", or "let \mathbf{P}_n be the set of all polynomials of degree n ". It is upon this act that Zubiri focuses. We may go on to specify certain characteristics of the object(s) thus postulated, and then explore the consequences by proving theorems and carrying out other forms of investigation. Is this process ever complete, or can it be so? Mathematical thought prior to Gödel believed that it could—that was one motivation for the development of mathematical systems such as Whitehead and Russell's *Principia Mathematica*. It also allowed for nominalistic interpretations of mathematics, that is, considering mathematics as a symbol manipulation process only. There is no reason, under these interpretations, to doubt that all truths about mathematical objects can be known, at least in principle.

For Zubiri, Gödel's result means that the mathematical object, once created, has a reality, and a reality with properties *de suyo*; and this reality is not exhausted by the postulation, indeed, just the opposite. In other words, the reality of these objects goes far beyond the construction used, somewhat analogously to the fact that the reality of a building goes far beyond the architect's blueprints. As this reality includes what can be deduced about the object, the interpretation of Gödel's theorem is that it shows rigorously that the reality of things exceeds what we put into them by postulation. Or in other words, the reality of mathematical objects, like the reality of physical objects, is extremely rich, and cannot be fully captured in any formula (as classical philosophy mistakenly assumed with its notion of essence). Mathematical truth, therefore, is only an approximation to mathematical reality, which cannot be exhausted by formal methods. An additional, non-trivial implication of Zubiri's analysis is that it puts paid to all possible nominalistic in-

terpretations of mathematics—which of course were never satisfactory to mathematicians anyway. Mathematics is about reality, not symbols, just as mathematicians have always believed.

Moreover, the nature of reason and logical inference itself—whose origin is almost never discussed—has its seat in reality as well:

What is proper to reason or explanation is not evidence nor empirical or logical rigor; rather, it is above all the force of the impression of reality in accordance with which reality in depth is imposed coercively in sentient intellection. The rigor of a reasoning process does not go beyond the noetic expression of the force of reality, of the force with which reality is being impressed upon us, that reality in which we already are by impression.¹³

Ironically, mathematics for Zubiri has returned to being about reality, though in a radically different way than it was for the Greeks. Because reality is formality, and not a “zone of things”, mathematical entities are real in the same sense as ordinary physical objects, though they do not exist in the same world as these objects since their content comes not from primordial apprehension, but from postulation. So it makes no sense to look for them in the physical world—how would one look for a Hilbert space there anyway? The vast expansion of the entities investigated by mathematicians, most of which have nothing to do with the world of our day-to-day life, meant that the Greek view had to be abandoned or radically modified.

Indeed, despite the impression often given in mathematics textbooks, that the subject matter came down along with the Ten Commandments with Moses from Mt. Sinai, much mathematical intuition and knowledge of what to try to prove comes from experimentation and the “cut and try” approach. For example, it is unlikely that anyone would have tried to prove Fermat’s Last Theorem if they had not

first tried to find some integers a , b , and c to fit his famous but simple equation, $a^n + b^n = c^n$, for $n > 2$. The problem of finding the area under the parabolic curve $y = x^2$ was first solved, according to legend, in an empirical fashion by Archimedes. The author is currently engaged in research on a famous unsolved problem, the *Random Matrix Eigenvalue problem*, which has implications in many areas. This problem concerns the distribution of eigenvalues for an n^{th} order linear system, and in particular, the probability of obtaining all negative eigenvalues, which implies system stability. This problem is notoriously resistant to theoretical treatment, and all of our understanding of it has been through experimental probing using computers. What Zubiri is suggesting is that in the future, there may be more mathematics done in this fashion, as has been done over the past few decades in chaos theory utilizing computers, because the problems are not tractable theoretically. And this is a reflection of the underlying nature of mathematics as primarily *sensed* and *about reality*, rather than of limitations of the deductive method. The deductive method is wonderful when it can be applied; there are just many cases in mathematics where it cannot be applied, yet knowledge can still be obtained.

Reality is prior to truth: this is the first lesson from the history of mathematics which confirms Zubiri’s new philosophy of sentient intellection.

B. Opening of New Frontiers in Mathematics: Expansion of the Canon of Reality

One of Zubiri’s persistent criticisms of earlier philosophy is its attempt to force all of reality into a fixed framework, usually expressed in terms of categories. For Zubiri, this is too static to account for the progression of knowledge.

...progression is a search not just for new *things* but also for *new forms and new modes of reality*. Upon intellectually knowing the real in the field

sense, we have not just intellectually known this or that thing, but also just what it is that we call 'real'.¹⁴

Mathematics illustrates this aspect of knowledge—and the truth of Zubiri's philosophy—quite well. As the brief historical survey indicated, mathematics has come a long way from Euclidean geometry, where clarity and certainty were paramount, indeed, they were the defining characteristics of knowledge in general and mathematics in particular.¹⁵ Indeed, the historical trajectory of mathematics, with its ever-increasing horizons of things encompassed, confirms both Zubiri's notion of the expansible canon of reality, and of reality as fundamentally *open*. Mathematics has gradually expanded both the domain of things that it studies, and the generality with which it studies them, somewhat analogous to the way one's view of the world expands through the window of an airplane: each area which seemed to be everything becomes a small part of a larger whole as the plane gains altitude. So it is with mathematics: Euclidean geometry, which for classical thought, up to Kant, *was* mathematics, is now seen to be only a small piece of it. There have been changes in three directions: (1) we routinely talk about mathematical entities that are totally incomprehensible under the Euclidean paradigm, such as "spaces" of functions, Hilbert and Banach spaces which have infinite dimensions; (2) mathematical entities behave in totally unanticipated ways, such as famous notion of measure of set; and (3) even the type of certainty achievable in mathematics has changed from absolute to less than complete, when we discuss probability theory and prove theorems relying on statements which are only true "almost everywhere".

(1) The sheer number and variety of branches of mathematics, and correlatively, the objects of mathematics, is already staggering and likely to continue to grow. To pick just a few examples, from analysis there are complex numbers; from

linear algebra there are matrices and vector spaces; from functional analysis, there are Hilbert and Banach spaces of functions, some of which have infinite dimensions. Likewise from number and set theory there are the transfinite numbers of Cantor. Obviously, each of these developments represents a significant amplification of our canon of mathematical reality.

(2) Similar remarks apply to the notion of *measure* itself within mathematics. A measure is a way of characterizing the "size" of a set, a generalization of the notion of length, if one wishes. Length is an example of what is known as a *set function*: a function which associates a real number to a set. We would like to be able to construct some set function m which assigns to each set E in a collection M of sets of real numbers a nonnegative number (possibly infinite), called the "measure of E " and denote as mE , with four seemingly intuitive properties: (a) it is defined for all sets of real numbers; (b) for a simple interval, it is the length of that interval; (c) the measure of a sequence of disjoint sets is the sum of the measures of the individual sets; and (d) it is translation invariant. Curiously—and counterintuitively—this cannot be done. As Royden explains, "...it is impossible to construct a set function having all four of these properties, and it is not known whether there is a set function satisfying the first three properties".¹⁶ He further notes that "If we assume the continuum hypothesis (that every noncountable set of real numbers can be put in one-to-one correspondence with the set of all real numbers), then such a measure [satisfying the first three properties] is impossible."¹⁷ This was a totally unexpected result, and an excellent example of how postulated mathematical objects—mathematical reality—behave in unanticipated ways, which go far beyond the intuition of the postulators.

(3) The mathematical reality which is the subject matter of measure theory and probability theory isn't "nice", like that of Euclidean geometry. There is no question

of the mathematical and logical rigor of these disciplines, but of what they tell us though their theorems.

Consider first the theory of probability, which shows that the classical paradigm of strict, deterministic knowledge as the only thing worthy of the name is untenable. Probability theory is especially interesting because it is the systematic attempt to deal with uncertainty in a quantitative manner. This notion is practically an oxymoron for classical thought, and indeed probability theory's development was greatly retarded because of the change in mindset that it required. It required the development of new mathematical objects, specifically, probability distribution functions, whose nature is radically different than that of traditional objects such as lines and circles. For example, I can pick a set of 10 natural numbers at random, and ask, what is the probability that five of them are even? I cannot know, in advance, for any individual case, the exact number that will be even; I can only know the probability that it will be 0 through 10. It is in this sense that there has been a loss of certainty, and correlatively, a new type of reality emerging. As another example, consider differential equation. Deterministic solutions of differential equations are special or limiting cases of more general, probability-based solutions. Once again, this is congruent with Zubiri's philosophy because he does not require strict determinism as a criterion of knowledge; knowledge must be about reality, and we cannot place *a priori* bounds on reality, as both Aristotle and Kant tried to do with the notion of categories. Probability distribution functions are ways of describing reality; but they do not yield the kind of deterministic knowledge, the certainty, that other methods deliver.

Secondly, consider measure theory, which deals with sets. But the nature of these sets is such that much of what we wish to say about them isn't true for all members. In this way, statements such as "...except on a set of measure zero" im-

ply that we are trying somewhat awkwardly to describe some reality which we cannot quite grasp, and which, taken as a whole, is too complex for our understanding. By excluding certain inconvenient cases, we can "tame" the reality, but it remains difficult conceptually. Measure theory shows that postulated reality is *de suyo* in very dramatic ways. The idea of "almost everywhere" true statements, e.g., " $f(x)=0$ almost everywhere"—which would be another oxymoron for classical thought—reveals that reality, even reality by postulation, is rich in unexpected ways, and that we must adapt our thinking to it. Reality is paramount, not preconceived ideas based on limited experience. The reality is *constructed*, and *sensed* as real; we feel that we can "touch" it in a sense; but it resists our efforts to know it, in a way that Euclidean geometry does not. Sets of measure zero are part of our expanded canon of mathematical reality; reason as searching was forced to acknowledge their existence, once certain other mathematical objects were postulated. The mathematical statements that we make and prove are no longer true for all reality, so in this sense the absolute certainty of our statements has disappeared. The canon of mathematical reality now includes both things about which "absolute" statements can be made, and those about which it cannot.

The same can be said of fractals. These types of curves—nowhere smooth and therefore nowhere differentiable—were first discovered by Karl Weierstrauss (1815-1897), but roundly greeted with cat-calls because they did not fit the paradigm of "nice" mathematical objects. They present another dramatic example of the richness and sense of reality of mathematical objects, which far exceeds the "content", if one wishes, of their postulation. These objects have become well-known in recent years due to the existence of computers. They illustrate the unsuspected complexity of mathematical objects such as solutions to equations by Newton's method, which were created

with no thought whatsoever about fractals. Similarly, chaotic dynamic systems—though completely deterministic and based on Newton’s laws—didn’t fit the mold of “ordinary” dynamic systems, because they didn’t exhibit “nice” behavior: smooth and predictable. For Zubiri, this is just another example of the richness of reality, which goes far beyond our abilities to perceive and capture it. Indeed, it points squarely in the direction of the need for (and the justification of) the equivalent of “empirical” investigation of mathematical objects and mathematical reality.

C. Application of Mathematics to Reality: Reason and the Reality Field

This has been a simmering problem since the time of the Greeks. For them, or at least for Aristotle, mathematics and logic were about reality. However, the reality implicitly assumed by Aristotle was the reality of ordinary sense experience—the only one of which he conceived. This posed several problems. First, how can we have necessary truths about contingent events and things? Why must the things of the world obey, so to speak, our thinking about them? Second, what happens if the mathematics and logic change? As long as mathematics was only Euclidean geometry, Aristotle’s view had some plausibility; with the development of branches of mathematics with no obvious relation to the world, such as complex numbers, and even worse, non-Euclidean geometries, it did not. Kant recognized the problem, and attempted to solve it by his theory of knowledge based on synthesizing of experience in conformity with Euclidean geometry. But that approach failed to negotiate the development non-Euclidean geometry as well.

The formalistic approach of Hilbert, Russell and others avoided the problem posed by new mathematical developments such as these new geometries, but at the rather high price of completely disconnecting mathematics and logic from reality, even to the point of making them

symbol manipulation schemes. This makes it very difficult to explain how such schemes can ever be useful in the world. The typical approach is to claim that the mathematical or logical system exists by itself, as a purely abstract system (of symbol manipulation, if one likes), and only “applies” to the world when its postulates are interpreted or given meaning. The problem with this approach, for Zubiri, is twofold. First, it evades the question of the reality of mathematical objects, considered without reference to any application in the real world, and in particular, the fact that mathematicians speak about mathematical objects as existing somehow, “Let x be a Hilbert space...”. And second, it does not explain how logical or mathematical rules, even when interpreted, can explain anything about how things occur in the real world, because we are still in what Zubiri refers to as the “concupient intelligence”.

Thus the problem is twofold: what is the reality of mathematical objects, and how can mathematics be about the “real” world, in the sense of giving us apodeictic information about it? The fact that there is the need to come to grips with these problems is a confirmation of Zubiri’s philosophy, since it alone is up to the task. The second problem, especially, is typically evaded or overlooked. For Zubiri, what is required to resolve them is the structure of the intelligence, namely its tripartite division into primordial apprehension, logos, and reason. To explain human intelligence, it is necessary that there be some experience already organized (the field, understood in the logos stage), some notes and structure to apply to it (reason), and some unity within reality (the same reality is the object of all three stages). With respect to reason,

...reason is a structural moment of the intelligence as determined by the nature of the intellection of the real itself. In it reason has its structural origin. And as intellection is formally sentient, it follows that reason itself

is sentient.¹⁸

The ability to use reason to explain reality perceived at the earlier stages rests on this structure of rational intellection:

Rational intellection has two moments, viz. the moment of intellection of reality itself as grounding principle, and the moment of intellectual knowing of a real determinate content as grounded upon that ground... Reason or explanation, then, is first an intellection of the real ground, and second an intellection of the fact that this ground is of a real thing which one is trying to ground, a ground realized in it. And these two moments taken unitarily in the reality of this thing in the world constitute the free creation of reason.¹⁹

The key notion is that the two moments of reason—intellection of reality as grounding principle and knowing a real content as grounded upon it—are in fact two moments *of the same thing*, not two separate things.

But then we see clearly that this intellection has, as I said a bit earlier, a second moment: the attribution of this “reason” or “explanation” freely created to a real thing. And this attribution is free. I can freely intellectually know that in-depth cosmic reality is the classical Hamiltonian ground, or the quantum field ground. And granting this, I intellectually know freely as well that a real field thing has in fact one or the other of those two grounding structures.²⁰

This is the key to rational intellection: one freely creates various grounds, and then is free to choose one, which will be the ground of what it is that he seeks to understand in the field. He is not forced to choose one, à la the Kantian synthesis. And this process is at the heart of rational explanation:

The creation of grounding reason is the actualization of in-depth physical reality in what has been previously intellectually known. And this creation is prolonged in an intellectual knowing of a concrete real thing with one or another ground: it is an actualization of the thing in one or another of them. This actualization constitutes the root of realization, the realization of the ground in in-depth reality, and the realization of this ground in the real thing which I want to intellectually know. Reason or explanation, then, is first an intellection of the real ground, and second an intellection of the fact that this ground is of a real thing which one is trying to ground, a ground realized in it.²¹

The application to mathematics is straightforward since it is an enterprise of reason. Reason sketches possibilities to ground what is in the field. These possibilities are verified (or not); this is the truth of reason. The sketch must be adequate to ground what is in the field, and mathematics is one possible way of sketching. A rational intellection can only be scientific if the sketch goes beyond the field, so as to lead to the discovery of new properties of reality itself.²²

This may be applied to the classic case of Euclidean geometry, which Zubiri believes is widely misunderstood. He points out that it is not the intuitive foundation on which our understanding of spatiality is built, but precisely the opposite: it is something to provide us with in-depth knowledge of that spatial field:

...the perceptive spatial field...is not absolute space—that would be absurd—but neither is it a geometric space. Therefore I call it ‘pre-geometric space’. It is a space which does not possess strictly conceived characteristics, because when conceiving them it is necessary that this pre-geometric space become a geo-

metric space. Geometric space is therefore an in-depth foundation of pre-geometric space. The diversity of postulates discloses that, above all, both spaces are in fact space, but that the pre-geometric space is different than the geometric space. In particular, it shows us in this way that Euclidean space is not, as has so often be claimed, “intuitive”, i.e., it shows us that Euclidean space is a free creation of geometric space.²³

Conclusion

The development of mathematics since the time of the Ancient Greeks has confirmed the essential elements of Zubiri’s philosophy of sentient intelligence. It has done so with respect to logic

and the foundations of mathematics, since Gödel’s incompleteness theorem illustrates the priority of reality over truth, and the fact that there is more reality in the mathematical creation than that of its postulates. Second, the steady expansion of the nature of mathematical objects, and especially the development of branches of mathematics in which universal certainty is explicitly excluded, demonstrates that the canon of reality is constantly being enlarged, and cannot be confined by categories. Thirdly, the fact that mathematics can be applied to reality shows the need for a structure of reality similar to that of Zubiri, to guarantee this possibility without the need to appeal to complex synthesis methods such as that of Kant—which soon failed.

Notes

- ¹ Guillerma Díaz Muñoz, *Zubiri y la matemática: un nuevo constructivismo*, Washington: Xavier Zubiri Foundation of North America, 1998.
- ² See also her article in this issue of the *Review*, pp. 7ff.
- ³ Altshiller-Court, Nathan, “The Dawn of Demonstrative Geometry”, in *From Five Fingers to Infinity*, ed. F. J. Swetz, Chicago: Open Court, 1994, p. 151.
- ⁴ Jones, Phillip S., “Irrationals or Incommensurables III: The Greek Solution”, in *From Five Fingers to Infinity*, ed. F. J. Swetz, Chicago: Open Court, 1994, p. 178.
- ⁵ Edward Maziarz and Thomas Greenwood, *Greek Mathematical Thought*, New York: Barnes & Noble, 1995, p. 165.
- ⁶ *Ibid.*, p. 168.
- ⁷ M. Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, Vol. I, New York: Oxford University Press, 1972, p. 177.
- ⁸ See “Nineteenth Century Geometry” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/geometry-19th/>.
- ⁹ Ian Hacking, “Was There a Probabilistic Revolution, 1800-1930?”, in *The Probabilistic Revolution*, Volume I: *Ideas in History*, ed. L. Krüger, L. Daston, M. Heidelberger, Cambridge: MIT Press, 1987, p. 45ff.
- ¹⁰ “Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter System I,” *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38, p. 173-198 (1931). English translation: “On formally undecidable propositions of *Principia Mathematica* and related systems I,” in *Frege and Gödel*, ed. by Jean van Heijenoort, Cambridge: Harvard University Press, 1970, p. 83ff.
- ¹¹ Chae, Soo Bong, *Lebesgue Integration*, New York: Marcel Dekker, 1980, p. 42ff.
- ¹² Muñoz, G., “Esbozo de una filosofía zubiriana de la matemática”, p. 142.
- ¹³ IR, p. 95-96.
- ¹⁴ IR, p. 57.
- ¹⁵ Cf. Aristotle, *Posterior Analytics*, Book 1, Ch. 2, 71b8-15.
- ¹⁶ H. L. Royden, *Real Analysis*, second edition, New York: Macmillan, 1968, p. 52.
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ IR, p. 137.
- ¹⁹ IR, p. 110-111.
- ²⁰ IR, p. 112.
- ²¹ IR, p. 111-112.
- ²² cf. Díaz Muñoz, 1998, *op. cit.*, p. 238.
- ²³ IR, p. 131.

La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri

Óscar Barroso Fernández
Universidad de Granada
Granada, España

Introducción

Siguiendo el consejo de Diego Gracia en la presentación de *Sobre el sentimiento y la volición* de Xavier Zubiri, en el presente trabajo elaboraremos una reconstrucción noológica que compatibilice la inteligencia sentiente con la voluntad tendente y el sentimiento afectante.¹ Esta labor no está exenta de dificultades, procedentes, fundamentalmente, de la imposibilidad de una absoluta delimitación de cada uno de los momentos respecto de los otros dos. Ahora bien, la dificultad es tal sólo si se considera que es posible y pertinente esa delimitación. No ocurre así si se parte de la unidad radical de inteligencia, sentimiento y volición. En este trabajo mostraremos en qué consiste esta unidad desde el punto de vista de las acciones que el viviente ejecuta y las hábitos o modos que tiene de habérselas con las cosas. Veremos también cómo sólo con este punto de partida es posible superar la confrontación entre los que piensan que la fruición es un elemento exclusivo de la volición (Antonio Pintor) y los que la sitúan sólo en el sentimiento (por ejemplo Antonio Marquín), liberando, en lo posible, a Zubiri de contradicciones en el planteamiento de la cuestión.

A juicio de Zubiri, el análisis de la realidad humana puede llevarse a cabo en tres estratos distintos, de profundidad menor a mayor: a través del estudio de las acciones que el viviente ejecuta, partiendo de las «hábitos» o los modos que tiene de enfrentarse con la realidad y, por último, buscando las estructuras que lo cons-

tituyen.² En este trabajo nos interesamos por las acciones y los hábitos, cuyo estudio constituye el núcleo de la «noología» tal como Zubiri la entendió en su última obra *Inteligencia sentiente*.

En el análisis de las acciones, tanto en el animal como en el hombre, encontramos un esquema de acción en el que las cosas modifican el «estado» en el que se encuentran.³ En este esquema participan tres momentos en unidad intrínseca: «suscitación», «afección» y «respuesta». Lo que ocurre es que esta «acción» puede ser entendida de dos maneras distintas: en el animal consiste en «aprehender estímulos», es decir, en «sentir»; mientras que el hombre «se abre desde la estimulación misma (en sus tres momentos) a los estímulos como realidades»;⁴ de tal forma que suscitación, afección y respuesta son en el hombre, respectivamente, intelección, sentimiento y volición. Zubiri insiste para que, desde las primeras líneas de su antropología, quede clara la unidad de estos tres momentos:

Con ello la unidad estímulo del sentir animal (sensación, afección, efectación) se torna en proceso «humano», un proceso que no es de estimulación, sino de realización. Pero tampoco aquí se trata de tres acciones sucesivas (intelección, sentimiento, volición), sino de tres momentos de una acción una y única [...] No sólo la aprehensión, sino también el sentimiento y la voluntad envuelven intrínseca y formalmente el carácter de realidad.⁵

Zubiri no se cansa de repetir esta idea

sobre la «unidad primigenia de la acción humana» en que consiste el comportarse con la realidad.

Pero el hombre se comporta con las cosas de esta forma sólo porque tiene una determinada «habitud» que lo distingue de todos los demás seres vivos.⁶ La habitud hace referencia a la manera de enfrentamiento con las cosas, manera que determina nuestro comportamiento con ellas: «por bajo del proceso vital hay en todo viviente un modo primario de haberse-las con las cosas y consigo mismo: es la *habitud*».⁷ «La habitud no es una acción sino lo que hace posible toda acción de suscitación y respuesta. Mientras lo propio de toda acción es ser *comportamiento*, lo propio de toda habitud es ser *enfrentamiento*».⁸ De la misma forma que hemos hecho referencia a dos tipos de comportamiento distinguiendo la acción animal de la humana, ahora hemos de referirnos a dos modos distintos de «quedar» las cosas «actualizadas» al viviente, dos modos distintos de «formalidad»: «formalidad de estimulidad» y «formalidad de realidad». En el «habérselas» con las cosas, éstas quedan de determinada manera. A este quedar es a lo que Zubiri llama «actualización», y al carácter en que las cosas quedan lo llama «formalidad», en el hombre, decimos, «formalidad de realidad». El hombre es, por esta capacidad en el orden operativo de formalización de las cosas como siendo realidades, «animal de realidades».⁹

El análisis del hombre en el orden operativo, es decir, como animal de realidades, es fundamentalmente *descriptivo*. Ciertamente, Zubiri introduce la cuestión de las acciones y las hábitos humanos, en *Inteligencia y realidad*, en apéndice—lo que en principio podría ser indicativo de

que no se trata de una descripción de hechos—, pero creemos que lo que rebasa allí el propósito descriptivo es la explicación de las estructuras humanas, que por otro lado, como el estudio de las «facultades», es la cuestión fundamental de este apéndice.[†] De hecho, Zubiri introduce los conceptos de «habitud»¹⁰ y «animal de realidades»¹¹ durante el trabajo fenomenológico—noológico— de *Inteligencia sentiente*.[‡] También allí, pretendiendo establecer la diferencia entre hábitos y estructuras, prefiere hacer mención a «inteligir sentiente» y no a «inteligencia sentiente», que parece apuntar a una facultad. De hecho, Zubiri distingue entre «intelec-ción» e «inteligencia», y afirma que cuando utiliza el sustantivo «inteligencia» no se refiere a la facultad, sino al abstracto de «intelec-ción».

Mencionada la distinción que Zubiri establece entre «comportarse» y «habérselas» con la realidad, profundizaremos en ambas perspectivas a través de la unidad con la que Zubiri las ha tratado en *Inteligencia sentiente*: la unidad del acto intelectual.

Decimos que la formalidad propia del animal es formalidad de estimulidad. Para Zubiri en esta formalidad encontramos tres características fundamentales: en primer lugar, se trata de la «impresión» de algo «objetivo» —por ello incorpora, respectivamente, un momento de *pathos* y otro

[†] Incluso, no todo lo que aparece en apéndices rebasa lo noológico, porque hay asuntos de carácter noológico que son llevados a los apéndices simplemente porque se salen del tema fundamental de la obra.

[‡] Desde esta perspectiva, consideramos que no es acertada la tajante contraposición entre una metafísica como fenomenología y una antropología comparativa-explicativa que dejaría la conceptualización del «animal de realidades» fuera del terreno noológico. Cf. CEREZO, P.: «El hombre, animal de realidades», en ÁLVAREZ, A. y MARTÍNEZ CASTRO, R. (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Santiago de Compostela, 1996, 53-71, pp. 58 y ss.

* El concepto de «formalidad» es clave en la filosofía de Zubiri, viene a significar «independencia»: el modo de independencia en que queda la cosa; no debe confundirse con la «forma sensible» kantiana o el «informar» aristotélico o kantiano. «La independencia es la formalidad en que el contenido “queda” ante el aprehensor» (IRE 44).

de «independencia»—; en segundo lugar, es una formalidad «estimulante», es decir, ordenada a la respuesta; pero lo más importante para entender la formalidad de estimulación no es que sea estimulante, sino que es «estimúlica», es decir, *se agota* en ser estimulante, la independencia está siempre y en todo caso ordenada a la respuesta.¹² En formalidad de realidad se aprehende también el estímulo; lo que ocurre es que no se aprehende el contenido como meramente estimulante —es decir, como estímulo—, sino como algo que pertenece a la cosa «de suyo».

Estos distintos tipos de formalidad son el resultado de distintas maneras de «quedar», así, mientras que la habitud propia del animal es «sensibilidad»,¹³ la del hombre es «inteligencia sentiente».¹⁴

Con la expresión «inteligencia sentiente», Zubiri pretende superar la escisión tradicional entre el sentir y el inteligir como dos facultades independientes. Zubiri afirma que esto, además de no ser un «hecho» sino una magna teoría, es producto de una teoría errónea que ha procedido a dicha escisión sin determinar qué sean sentir e inteligir en cuanto tales.¹⁵ Los hechos muestran más bien que no hay una separación real, sino que sentir e inteligir se entreveran en un sólo acto: la «impresión de realidad». Precisamente a ello hace referencia la expresión «impresión de realidad» como indicador de la intrínseca unidad de ambos momentos; Zubiri conceptúa el inteligir como aprehender algo como *real* y el sentir como aprehender algo *impresivamente*.¹⁶ Zubiri analiza, frente a la *teoría* de la «inteligencia concipiente», el *hecho* de la inteligencia

sentiente. Considera el suyo un análisis fenomenológico y no una teoría.¹⁷

Si profundizamos en la noción de «inteligencia sentiente», descubrimos que la noología zubiriana afronta el reto de superar la «logificación de la inteligencia» a través de, como ha reclamado Nietzsche y su herencia, la recuperación de los elementos corporales.¹⁸ Por ello Zubiri mantiene que no hay una escisión entre sentir e inteligir: en el hombre encontramos una inteligencia sentiente, y con ella no sólo impresión de contenidos, sino impresión de realidad, impresión de contenidos reales. Envolviendo a los distintos contenidos que los sentidos captan tenemos una aprehensión de la realidad. La realidad no es un contenido más, como el color o el olor, sino algo que recubre a cada uno de estos contenidos. Son los sentidos, cada uno de los sentidos, los que tienen impresiones de realidad envolviendo las impresiones de los distintos contenidos, de tal forma que estos distintos contenidos son aprehendidos como perteneciendo a la cosa «de suyo». Y, para Zubiri, «la aprehensión de las cosas como realidad es el *acto elemental* de todo acto intelectual».¹⁹ Zubiri no niega que actos como concebir o proyectar sean exclusivos de la inteligencia. Lo que él niega es que alguno de estos actos sea su acto elemental. En todos estos actos aparece un momento de versión a la realidad y, por ello, el acto elemental de la inteligencia es el de la aprehensión de las cosas como realidades o, más bien, un *fi-sico* estar presente de la realidad.²⁰ Algo posible por el carácter sentiente de la inteligencia. Todos los conceptos e ideas que el hombre forma reposan sobre la realidad que le está presente. Tradicionalmente son los sentidos los que dan esta realidad a la inteligencia para que con ella forme conceptos, pero como se establece una escisión entre los sentidos y la inteligencia nos encontramos con que la realidad se pierde o se convierte —pensemos en Hus-

* Mientras que en la inteligencia sentiente el objeto formal—la realidad—está dado «por los sentidos “en” la inteligencia», en la inteligencia concipiente el objeto formal está dado «por los sentidos “a” la inteligencia». En la inteligencia sentiente hay un solo acto de aprehensión—aprehensión primordial de realidad—, mientras que en la inteligencia concipiente el inteligir aprehende lo que previamente habían aprehendido los senti-

dos para, sobre ello, montar la concepción y el juicio (cf. IRE 85-6).

serl— en un residuo que hay que *reducir*. Precisamente esta caída en el idealismo es lo que Zubiri pretende superar con su inteligencia sentiente.

Hemos visto que Zubiri distingue en todo sentir los momentos de suscitación, modificación tónica—o afección—y respuesta. Estos tres momentos constituyen una unidad inamovible. Tradicionalmente se ha reducido el sentir a su momento de suscitación, pero lo cierto es que el sentir es un proceso único que envuelve los tres momentos. En el caso del hombre, precisamente por ser el sentir un sentir intelectual en el que las cosas se aprehenden como reales, estos tres momentos quedan modulados de una manera especial en la inteligencia sentiente. La impresión de realidad no sólo distingue el momento de suscitación humano del momento de suscitación animal, sino que también afecta a los otros dos momentos de la impresión, del sentir. El momento de suscitación es en el hombre *intelección* de lo real, la modificación tónica es *sentimiento* de lo real y la respuesta es *volición* de lo real. Pero como en Zubiri no es posible establecer una distinción entre el sentir y lo que se suele llamar «facultades superiores», junto a la inteligencia *sentiente* nos encontramos con el «sentimiento *afectante*» y la «voluntad *tendente*». ²¹ La unidad del sentir animal no se elimina, sino que se modula de manera distinta por la formalidad de realidad propia de la inteligencia sentiente. Tanto el sentimiento de lo real como la volición de lo real tienen que partir de lo real mismo como algo dado. Porque las cosas son de suyo, puede transformarse la modificación tónica en sentimiento y la respuesta en voluntad. Por ello hay una prioridad del acto intelectual sobre el sentimiento y la volición. Pero que el momento de realidad tenga su fundamento en la aprehensión primordial no implica que sentimiento y volición no envuelvan un momento de realidad. ²² Constituyen tres momentos de una acción una y única, y por ello los tres envuelven intrínsecamente el momento de realidad, la formalidad de realidad. Así, la realidad se constituye

en un «ámbito» en el que se despliegan todos los actos humanos. ²³ Nos encontramos con un sentimiento real y no *subjetivo*, y con una volición real y no *formal*. Todas las acciones humanas pueden resumirse en una sola expresión: *comportarse con la realidad*. Dice Zubiri:

De ahí que la *unidad primigenia* de la acción humana una y única sea «comportarse con la realidad». Haciéndome cargo de ella, atemperado en cierta forma a ella, determino lo que quiero en realidad. ²⁴

Zubiri expresa esta misma idea de otra forma al afirmar que «habérselas con la realidad» presupone «enfrentarse con las cosas como realidad». ²⁵

Zubiri denomina a esta prioridad de la intelección sobre el sentimiento y la volición «intelecționismo» para distinguirlo del común intelectualismo que separa el sentir del inteligir y, con ello, considera que lo propio de la intelección es juzgar o concebir. ²⁶ Pero lo cierto es que su análisis no es que solamente dé prioridad a la inteligencia sentiente sobre el sentimiento afectante y la voluntad tendente, sino que también hay que decir que por estos dos últimos no se preocupó mucho más allá de constatar que eran momentos inherentes al sentir intelectual. Así, mientras que sobre la inteligencia sentiente escribió una magna trilogía, sobre la voluntad encontramos un curso y algunos págsinas al analizar las estructuras humanas en su antropología, y sobre el sentimiento aún escribió menos.

En todo caso, de la misma forma que Zubiri desarrollo un análisis fenomenológico de la inteligencia sentiente, podría hacerse lo mismo con los otros dos momentos. Incluso llega a dar a entender que sus análisis sobre la volición son análisis de carácter fenomenológico. ²⁷ Lo mismo podríamos decir de los análisis del sentimiento. Ésta es la tesis de Diego Gracia, para quien los estudios zubirianos sobre el sentimiento y la voluntad tienen que ser interpretados a la luz de la alta depuración fenomenológica alcanzada en la trilogía. ²⁸

Por otro lado hay que tener en cuenta que el término “intelección” tiene en Zubiri dos sentidos:²⁹ uno amplio en el que se identifica con la formalidad humana a diferencia de la animal y que por lo tanto hace referencia a la estructura formal del sentir en sus tres momentos, y otro restringido que hace referencia al momento de suscitación del sentir humano.³⁰ Si en Zubiri se diera solamente este último sentido, la suya sería una filosofía altamente inteleccionista, pero lo cierto es que en el mayor número de los casos Zubiri se está refiriendo a la intelección en el sentido amplio.* De esta forma, cuando Zubiri contrapone el «acto elemental» de la inteligencia—aprehender las cosas como reales—, a todos los demás actos—concebir, juzgar, etc.—, afirma que no es correcto hablar de «actos elementales», ya que realmente se trata del modo de habérselas que permite todo acto intelectual.³¹ Más adelante insiste en esta idea: «es acto también lo que aun siendo en rigor habitud he llamado acto elemental, exclusivo radical y, por tanto, formal de la intelección: aprehender algo como real».³² Así, donde Zubiri hace mención al «acto de intelección» como formalidad de realidad, deberíamos leer habitud intelectual. Esta habitud es lo que hemos llamado inteligencia sentiente en sentido amplio. Ya que, precisamente, en cuanto habitud «subyace igualmente a la voluntad y al sentimiento»;³³ «la formalización no concierne tan solo al momento aprehensor, sino al entero proceso sentiente».³⁴ Aquí, habitud intelectual no hace referencia a

* Esto es así hasta el punto de que aun cuando en este apartado vamos a referirnos a la inteligencia sentiente en la diversidad de sus momentos: intelección, volición y sentimiento, lo cierto es que la descripción de la intelección no estará al nivel de las de la volición y el sentimiento, ya que se tratará, más bien, de la descripción de la intelección no en cuanto modulación humana del momento suscitante del sentir, sino del sentir humano en cuanto sentir intelectual en la unidad de los tres momentos del sentir.

que el momento suscitante del sentir humano constituya por sí solo la habitud, sino que la habitud intelectual hace que el enfrentamiento del hombre con las cosas sea unitariamente intelectual, sentimental y volitivo.³⁵ Descubrimos que la unidad de estos momentos es mayor que la unidad de la acción: si entendemos la intelección como un acto, entonces, teniendo en cuenta que «en toda acción de la realidad sustantiva humana, actúa el sistema entero con todas sus notas»,³⁶ diremos que el acto intelectual, en cuanto momento de la acción, incorpora los momentos sentimentales y volitivos, de la misma manera que un acto volitivo o sentimental incorporará el momento intelectual; pero la unidad expresada ahora es mayor. No es la unidad que proporciona la acción sino la unidad de la habitud que, en cuanto tal, no puede ser inscrita en ningún acto, sino en la totalidad de la realidad humana.

Pasamos a analizar ahora cada uno de estos momentos que definen a la realidad humana desde el punto de vista de sus acciones y hábitos.

1. Intelección sentiente

Zubiri, al determinar la intelección como acto, afirma que ésta es aprehensión, y, en cuanto sentiente, una «aprehensión sensible» o, lo que es lo mismo, «aprehensión impresiva». La cuestión es, entonces, averiguar que es «impresividad».³⁷ En la impresión, nos dice, se pueden diferenciar tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición. La «afección» hace referencia a que «el sentiente “padece” la impresión».³⁸ Pero impresión no consiste, como según Zubiri se ha entendido en la historia de la filosofía, en mera afección. En la impresión hay también un momento de «alteridad» por el que «el contenido es algo que queda ante el sentiente como algo otro»,³⁹ es decir, como algo que es independiente de la aprehensión misma—aunque en la aprehensión. Precisamente, la independencia hace referencia al modo de quedar, a la formalidad por la que la cosa no se agota en su

contenido. Aclarando el sentido de «habitud», podemos decir que si el contenido depende de los receptores del viviente, el modo de quedar pende de su habitud.⁴⁰ Con respecto a la «fuerza de imposición», sólo decimos, por ahora, que tiene el importante cometido de «suscitar el proceso mismo del sentir».⁴¹

Mientras que en el animal la afección es «afección estímúlica» —con el sentido que antes le hemos dado a este vocablo—, en el hombre la afección producida por la cosa es una «afección real». La cosa misma se presenta real y físicamente: «Realidad no es aquí algo inferido»;⁴² frente al idealismo, no hay que dar un salto de lo percibido a lo real, sino que en la realidad estamos ya, la realidad es aprehendida. La filosofía moderna, al entender la afección humana desde la perspectiva animal, ha perdido, desde el primer momento de la impresión, la realidad misma para conformarse con el mero objeto. Pero es que el hombre *siente* en la impresión la realidad; con lo que no sólo conoce objetos, sino que los conoce estando previa y físicamente instalado en la realidad.⁴³

La alteridad de la cosa es en el animal la propia de la formalidad de estimulidad: la alteridad como «signo»; la alteridad que «consiste solamente en suscitar una determinada respuesta».⁴⁴ En el hombre es la alteridad de un contenido que se presenta como «de suyo», como algo «en propio», con un «prius» a su mismo presentarse, que excede su actualización en la inteligencia y es independiente de su acto de presentación ante él. La independencia aquí no es mera independencia estímúlica, sino la independencia por la que se siente que aquello que está presente a la inteligencia sentiente pertenece primariamente a la cosa y no a la inteligencia en la que se presenta. Es éste el sentido en el que—más allá del realismo prekantiano—Zubiri decía en 1962 que «el momento de realidad se presenta en la intelección no sólo como *independiente* del acto intelectual, sino como *anterior* a él».⁴⁵

Por último, para el animal la fuerza de imposición de las cosas es la fuerza de la

«objetividad»: las cosas se presentan como «signos objetivos» —como «el signo reposa signitivamente sobre sí mismo [...] se impone al animal como signo objetivo».⁴⁶ En cambio en el hombre la fuerza de imposición es fuerza de realidad. Con ello arribamos al concepto de «noergia»: estamos en la realidad y no podemos más que hacernos cargo de ella. Por su fuerza de imposición, la cosa se presenta como con una prioridad a su acto de presentación. Esta prioridad no es un simple razonamiento, sino una «remisión física» al carácter de realidad de las cosas mismas.⁴⁷ Lo real no es *visto* simplemente, sino que *está* en «actualidad», como también lo está la intelección: la actualidad tiene fundamentalmente un carácter noérgico.

La filosofía moderna, nos dice Zubiri, no ha captado la unidad de los tres momentos de la aprehensión primordial de realidad y ha tendido a considerar la impresión como mera afección. Entonces la impresión queda reducida a representación—al perderse el momento de alteridad—y a juicio—al perder el momento de fuerza de imposición—.⁴⁸

Analizado el sentido de la expresión «aprehensión de realidad», consideramos necesario hacer algunas matizaciones del concepto de realidad resultante. Aunque la cosa se nos presente como algo independiente siendo efectivamente «de suyo», no hay que perder de vista que el concepto de realidad que Zubiri maneja al referirse a la aprehensión primordial de realidad no es el de realidad *allende* la intelección, sino el de realidad *en* la intelección misma; lo que él denomina «reidad».⁴⁹ La cosa real es real en el acto intelectual. Lo que ocurre es que aquí se presenta como con una «prioridad» respecto del acto intelectual.⁵⁰ Como la realidad es actualización intelectual—la cosa actualizada como «de suyo»—, resulta que la realidad como momento físico de la cosa y su actualización en la inteligencia son dos momentos inseparables. Con ello Zubiri ha modificado el concepto tradicional de realidad—lo que explica que acuda al neologismo *reidad*.

Para la tradición filosófica, «realidad» es realidad extramental, mientras que para Zubiri lo que caracteriza a la realidad no es el *allende*, sino el «de suyo»: por ser «de suyo» se puede hablar de realidad *aquende* y *allende*.⁵¹ Si para la tradición la realidad era «de suyo» por ser extramental, para Zubiri es extramental por ser «de suyo». Pero aun cuando Zubiri haya recuperado la realidad solamente a través de la limitación del uso del concepto al sentido de la *reidad*, ha conseguido, con ello, ir más allá del idealismo. La situación más profunda del hombre es la situación de encuentro con la realidad: el hombre se encuentra con la realidad que le está presente desde sí misma. Sólo por este encuentro radical con la realidad, el hombre se enfrenta, en modos posteriores de intelección, a saber qué es la realidad allende la aprehensión, a inteligir esta realidad con más riqueza; pero sin salirse nunca de la realidad actualizada, sin perder ya nunca el momento de realidad. El movimiento de la inteligencia es un movimiento «en» lo real—del *aquende* al *allende*—, nunca un movimiento «hacia» lo real. Con este sentido de realidad se entienden afirmaciones como la de Juan Antonio Nicolás: «La realidad no es algo en sí, independiente del sujeto».⁵² Por supuesto, Nicolás no está afirmando que no haya realidad allende el ser humano, lo que dice es que el *allende* no define la realidad misma, porque, *allende* o *aquende*, la realidad es «de suyo».⁵³ Lo que ocurre es que desde el punto de vista fenomenológico no podemos plantear qué sea la realidad más allá de la actualidad intelectual, ya que la fenomenología pretende una descripción precisamente de lo intelectivamente actualizado. Referirse a la realidad más allá de toda actualización es hacer metafísica. Es refiriéndose a la realidad en sentido fenomenológico, a la *reidad* o realidad como actualización, cuando Nicolás afirma que «no hay realidad si no es para un sujeto» o que «realidad es correlato de intelección».⁵⁴ Ciertamente, si no se tiene esto en cuenta, tales afirmaciones—algo ambiguas—sobre la filosofía de Zubiri pueden parecer «in-

sostenibles».⁵⁵ Antonio González escribe sobre una «anfibología» en Zubiri con respecto al término realidad, al indicar que dicho término hace referencia tanto a una «alteridad radical» en sentido fenomenológico, como a las «cosas independientes de nuestros actos». Por ello González renuncia a utilizar el concepto «realidad» y se refiere sólo a «alteridad radical».⁵⁶ Con ello, parece que olvida que algo es real no porque sea independiente de toda aprehensión, sino porque es «de suyo», ya sea en nuestros actos o fuera de ellos. Con su vuelta a la distinción entre alteridad radical y realidad, González, creemos, ha vuelto a caer en lo que Zubiri pretendía superar: el idealismo.

Como la cosa-real se actualiza en la intelección como «de suyo», con *prius* a su acto de presentación, su actualización tiene que aportar algo: es lo que Zubiri denomina «verdad real», la «ratificación» de la cosa-real en la inteligencia sentiente. En esta verdad como ratificación no cabe el error, porque es anterior a la verdad del juicio y, por tanto, no consiste en la adecuación de un pensamiento a la cosa, sino en la mera reactualización de la realidad en la inteligencia sentiente.⁵⁷ Es la verdad primaria que posibilitará toda verdad posterior; o mejor, esta verdad nos arrastrará a las intelecciones posteriores.⁵⁸ Antes nos hemos referido a la fuerza de imposición de la realidad; ahora podemos decir que esta fuerza de imposición es la ratificación que apuntamos: la fuerza de imposición de la realidad en la intelección. Por eso, dice Zubiri, «no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos».⁵⁹

A juicio de Zubiri, no debemos confundir la verdad real con la verdad como *aletheia* heideggeriana. Para él, si bien es cierto que toda verdad envuelve una desvelación, no lo es menos que esta desvelación lo es de algo previamente real, y lo que la verdad real ratifica es este «previamente real»:

El acto primero y formal de la inteli-

gencia, ¿es desvelar o será al revés, que la inteligencia desvela la cosa precisamente por ser ella lo que es anteriormente al acto de desvelación? La cosa está desvelada en mi intelección; pero inteligir no consiste en desvelar.⁶⁰

Efectivamente, Heidegger, en el párrafo 44 de *Ser y tiempo*, afirma que la verdad «más originaria» consiste en «hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto), sacándolo fuera del ocultamiento»⁶¹. Con lo que el ser-descubridor es lo más originario en el tema de la verdad.⁶² Zubiri considera, precisamente, que hay una verdad previa a este ser-descubridor: la verdad real.*

Y la superación de esta perspectiva es fundamental para entender lo más específico de la posición zubiriana. Esta verdad, en su simplicidad, en su radical compacidad, es de enorme importancia. Afirmábamos que por la fuerza de imposición de las cosas el hombre está en la realidad y tiene que hacerse cargo de la realidad. Pues bien, el primer momento—y la lanzadera de todos los momentos posteriores—de este hacerse cargo de la realidad es la ratificación de la realidad en la intelección. Frente al planteamiento hermenéutico, la verdad real se constituye en anclaje último, fundamentador, fuente de exigencia evidencial. Y frente a todo pragmatismo, la verdad es, como tendremos oportunidad de ver, algo intrínseco a la realidad humana. Podríamos decir que para Zubiri la verdad tiene un valor moral,

ya que solamente viviendo en la verdad puede el hombre llegar a ser «dueño de sí».⁶³ Por la verdad real el hombre está ya en la realidad, «retenido» en ella y «hinchido de realidad».⁶⁴ Por la verdad real el hombre es una realidad para la que todos los actos que ejecuta están envueltos por el momento de realidad, y, solamente por esto, puede tenerse a sí mismo como realidad, se constituye no solamente como «de suyo» sino también como «suyo», puede ser un Yo. Por la verdad real, para concluir, el hombre está lanzado a comprender qué son las cosas en «la realidad», no tiene una vida enclausada como el animal, sino indeterminada para su determinación en esta realidad.

Por último, en coherencia con lo que hemos dicho sobre la prioridad de la aprehensión de realidad respecto de la volición y el sentimiento como modulaciones humanas por la actualización de la realidad en la tendencia y el tono vital, pensamos que la verdad real no puede ser reducida al momento de afección del «sentir humano», sino que la ratificación de la realidad caracteriza a todas las cosas actualizadas en cada uno de los momentos de este sentir.

2. Volición tendente

Por la unidad analizada de la habitud humana, se exige completar los análisis de la inteligencia sentiente en sentido estricto con los otros dos momentos que la componían en el sentido amplio: el sentimiento afectante y la voluntad tendente. Los tres momentos en su unidad completan el esquema noológico de nuestro autor. Utilizando el concepto de inteligencia en un sentido amplio, los tres momentos constituyen, en su intrínseca unidad sólo descomponible para el análisis fenomenológico, el acto primordial de la acción humana: el *comportamiento* con la realidad; y en la unidad de los tres se expresa también su *habitud* radical: *enfrentamiento* real. Porque el enfrentamiento con lo real no se agota en la aprehensión primordial, sino que, gracias a esta aprehensión, la

* El mismo Heidegger consideró con posterioridad este planteamiento como insuficiente al afirmar que la apertura del Dasein se fundaba, a su vez, en una apertura más radical, la de la «verdad del ser». «El Dasein no es lo último, sino lo penúltimo: en efecto, él mismo está arraigado en algo que lo impulsa al desocultamiento». Cf. RIVERA, J.E.: «La verdad implícita en “Ser y Tiempo”», en NICOLÁS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J. (eds.), *El valor de la verdad*, Comares, Granada, 2000, 7-32, pp. 29-30.

voluntad humana es voluntad de lo real y el sentimiento es un sentimiento de lo real. Continuemos, entonces, con el análisis de la volición tendente.

El hombre es «animal hiperformalizado»; por ello se ha abierto la clausura de sus instintos y se ve en la obligación de tener que elegir entre distintas respuestas en la realidad.⁶⁵ Por su inteligencia sen-tiente, el hombre aprehende lo real, y, en esta realidad aprehendida, tiene que elegir intelectivamente la respuesta, tiene que suspender lo que sería la respuesta biológica para hacerse cargo de la cosa en cuanto real.⁶⁶ Por este acto de elección, el hombre, nos dice Zubiri, es una «realidad libre». La libertad no es, desde esta perspectiva, algo que se superpone a la naturaleza humana para manejarla, sino que viene impuesta por esta misma naturaleza. Y esto no sólo por el hecho de que la libertad sea producto de la indeterminación de los impulsos, sino también porque el acto de libertad se inscribe en estos impulsos. Es decir, el acto volitivo no es algo abstracto, sino determinado por los impulsos:⁶⁷ los impulsos, en su inconclusión, dirigen el acto libre, «volente». Aquí encontramos el sentido de la expresión «voluntad tendente». Sin impulsos, entonces, no habría voluntad; pero lo propio de la acción humana desde el punto de vista de su voluntad es, precisamente, el «control» de dichos impulsos. La voluntad controla el modo de estar con mis impulsos en la realidad.⁶⁸ En un lenguaje más apropiado a la expresión «voluntad tendente» —las páginas en las que Zubiri habla de impulsos son de los años 1953-54—, Zubiri viene a decir que la determinación volitiva no es un acto superpuesto a la *apetición*, sino un *momento modal* de la *apetición* humana:

Se conserva, pues, el momento de tendencia, cambian tan sólo el modo de habérselas con aquello a que se tiende. En cuanto tiende a su *realidad*, es propiamente volición; en cuanto a esta realidad *tiende*, es tendencia. De ahí que no hay sino un solo acto: *volición tendente*.⁶⁹

Zubiri se opone así a dos concepciones de la realidad humana: como «pura naturalidad» y la contraria como «pura libertad». Porque todo acto vital humano cuenta con la indisoluble unión de ambos momentos: todo acto de libertad «de la naturaleza emerge y a la naturaleza revierte».⁷⁰

De todo lo dicho parece deducirse que la voluntad puede ser definida como *determinación*, como libertad. Pero para Zubiri esto es insuficiente, porque la voluntad no es la libertad, sino que, más bien, un acto es libre cuando es un acto voluntario.⁷¹ Es decir, la libertad se inscribe en la voluntad, en el sentido en que es el *modo* «como el hombre es volente en el universo».⁷² Entonces, ¿qué es la voluntad tendente en sí misma?

Decíamos que en el viviente humano se suspende la respuesta, el carácter de estímulo inmediato. Pero entonces la tendencia propia de la voluntad tendente adquiere caracteres propios distintos de los de la mera tendencia. Si por la fuerza del estímulo, el animal se ve encaminado por la «tensión» de sus tendencias a dar una respuesta biológica, en el hombre esta tendencia—al no ser la tendencia propia del estímulo, sino una tendencia que nos pone ante una realidad «hacia» la que se tiende—pierde la fuerza de tensión para pasar a ser «pre-tensión».⁷³ La pretensión es, así, el resultado de la suspensión de la respuesta inmediata propia de la impresión estímulo. Pero la voluntad tendente es más que mera pre-tensión, porque si las tendencias pierden su carácter tensante, su fuerza de imposición, hace falta la intervención de algún elemento más que lleve a la elaboración de una respuesta ajustada, que supere esta indefensión. Zubiri afirma que por encima de la suspensión, que da como resultado la tensión, se puede apreciar una segunda suspensión que nos muestra la esencia de la volición: «preferencia». ¿En qué consiste, entonces, la suspensión que da lugar a la preferencia?

En el momento en el que la tensión se transforma en pretensión, al suspenderse la respuesta inmediata, el hombre

queda como flotando en sí mismo, «se encuentra en cierto modo volcado y antepuesto sobre sí mismo»,⁷⁴ y entonces, en vez de ser llevado por las cosas reales a una determinada respuesta, será él quien conduzca su acto de elección por delante de sí mismo. Y «llevar delante» es, precisamente, el sentido etimológico de *praeferens*. Por ello Zubiri dirá que en el hombre se suspende la realidad como determinante de sus actos, y cuando ésta deja de ser *ferens*, se convierte en *preferente*: un hombre que lleva *por delante* de su propio acto a esa realidad.

En la suspensión propia de la preferencia, buscamos la realización de nuestra realidad, nuestro *bien plenario*: la realidad suspendida no aparecerá entonces en tanto que realidad, sino en tanto que puede hacer *posible* esta realización, «la situación en la que el hombre se ve incurso».⁷⁵ El concepto de «posibilidad» será fundamental en la filosofía de Zubiri, y es en el análisis de la volición donde encontramos su sentido más primitivo: «realidad en tanto en cuanto conservada, pero en forma de sentido para el hombre».⁷⁶ La posibilidad está, así, fuertemente vinculada al sentido, y cuando Zubiri quiere remarcar el carácter de realidad de este sentido, llama a la posibilidad «bien».⁷⁷

Por ser la voluntad *tendente*, este bien tiene una dimensión de «deseabilidad», es algo a lo que las tendencias, en una u otra forma, me conducen. Pero no es ésta la dimensión que estamos explorando en la suspensión preferente. El bien, además de tener una dimensión de deseabilidad, tiene otra de «conveniencia» al presentarse como una realidad que puede servir para resolver la situación de mi propia realidad. De esta forma, aun cuando Zubiri se refiera al bien como un transcendental, lo cierto es que no está pensando en «el bien en general», porque el hombre, cuando busca el bien, no lo busca por sí mismo, no busca el bien por el bien, sino el «bien plenario de su propia realidad».⁷⁸

Al «estar sobre sí», Zubiri lo ha llamado en otros momentos «supras-tancia», pero ahora no le interesa el estar sobre sí en

su dimensión supra-stante, sino en cuanto «deponente»: ⁷⁹ la cosa real es bien porque el hombre se depone en ella buscando su realización, su «realidad querida».⁸⁰ Por la suspensión de la realidad, el hombre sale de sí, de su «mero estar», de lo «meramente sido», para colocarse «sobre sí»; pero el hombre no puede vivir en esta situación de «inquietud», tiene que superar la suspensión, volver a unirse a la realidad sobre la que está, habiendo ganado para sí el «ser querido» más allá de lo meramente sido: «realizarme en una volición, es hacer precisamente que mi realidad sea formalmente mi realidad querida».⁸¹

En la realización volitiva de mi propia realidad hay, entonces, una intervención del «querer»: entre los bienes posibles, la voluntad tiene que decidirse, querer uno, hacerlo real. Pero «querer» no es mera determinación, sino que también tiene el sentido de «amar». A este respecto el querer volitivo hace referencia al acto por el que el hombre se depone en la realidad en la que se va a realizar.⁸² Querer un bien, no es simplemente, determinarse a él, decidir qué bien quiero, sino deponer mi propia realidad en ese bien.

Pero aun con estas dos dimensiones propias del querer, no agotamos el sentido de la preferencia, porque el acto de querer, nos dice Zubiri, *se mantiene*: «el querer no desaparece [...] cuando el hombre posee lo amado, solo que [...] queda potenciado».⁸³ Volición no es entonces simplemente querer, sino «ser querido», un «acto activo». Y esta «actividad» es a lo que Zubiri ha llamado «frucción»,⁸⁴ «la complacencia en la realidad *qua reale*».⁸⁵

Zubiri siempre ha entendido que la frucción era una «actividad»: lo que ha cambiado de unos escritos a otros es el dónde inscribir esta actividad. ¿Se trata de un elemento de la preferencia como querer junto al «amor» y el «determinarse a», o habría que dejar esta actividad fuera de la volición y considerarla más bien elemento fundamental del sentimiento? Como veremos en las siguientes páginas, ésta ha sido una cuestión muy discutida. Por

nuestra parte, consideramos que si realmente la fruición es un aspecto esencial a la volición, el hecho de desgajarla puede dejar un vacío en la comprensión de ésta. Lo cierto es que el término «fruición» es uno de los más ambiguos en la obra de Zubiri. Antes de *Sobre la esencia*, aparece en algunos textos como el momento esencial de la volición: poco después de *Sobre la esencia*, fruición será el *estado* en que queda el viviente humano en su unidad, de tal forma que envolverá los tres momentos del sentir humano;⁸⁶ por último, en el escrito sobre el sentimiento de 1975, estará, como queda dicho, vinculada al sentimiento.

En uno de sus escritos más tempranos, de 1953-4, podemos rastrear por qué Zubiri consideró que la fruición estaba en la volición, y por qué después pasó a considerarla elemento fundamental del sentimiento. En este texto la fruición aparece con dos notas elementales que apuntan tanto a un lugar como al otro. Al introducir el concepto de fruición, afirma que por un lado «recae en algo real en tanto que real» y, por otro, «interviene mi propia realidad en tanto que realidad», de tal forma que fruición es más que complacencia pasiva, es el enfrentamiento de mi realidad con la realidad.⁸⁷ Cuando Zubiri apunta a que la fruición es más que complacencia, está haciendo referencia a una especie de *elección fundamental*:

La fruición está en una elección elemental, en el atenuamiento a la realidad en forma de realización, tomada precisamente como positividad: “esto es lo que quiero real y efectivamente”. Es decir, el tomar la realidad no solamente como realidad de acto, sino como posibilidad para definir en aquel acto mi propia personalidad.⁸⁸

Podemos decir, entonces, que la fruición tiene dos momentos: el «momento de mi complacencia en esta cosa determinada» y el «momento en que depongo mi complacencia como realidad que soy en la realidad de la cosa determinada». La unidad de

estos dos momentos se expresa en el carácter unitario que tiene la realidad en el acto fruitivo que, «por un lado, es realidad en tanto que realidad, pero por otro, tomo como única posibilidad mía en aquel momento».⁸⁹

Con todo esto afirmamos, quizás arriesgando demasiado, que la fruición puede ser inscrita tanto en el sentimiento como en la volición según el elemento que se remarque: la complacencia o el carácter volitivo respectivamente. O mejor todavía, que la manera de enfocar la fruición correctamente es, tal como aparece en el tratamiento de las hábitos en *Sobre el hombre*, diciendo que consiste en el *estado* en que queda el hombre por la unidad—intelectiva, sentimental y volitiva—de su acción y de sus hábitos, la manera en que el hombre se encuentra en cada una de sus situaciones. A esto parece apuntar conclusivamente el pasaje de los años cincuenta que venimos comentando:

El hombre en cada una de sus situaciones vive, y ese acto vital suyo consiste en autodefinirse por autoposeción. Esto hace que lo que hemos llamado fruición no sea mera complacencia, sino posesión de la realidad en tanto que realidad por mi realidad en tanto que realidad. Aquello de que el hombre “disfruta” [fruición desde el punto de vista del sentimiento] es la realidad como posibilidad de ser realmente lo que el hombre va a ser efectivamente [fruición desde el punto de vista de la volición].⁹⁰

En diversas ocasiones Zubiri dice que cada acto aporta algo a la actividad total del sistema; pues bien, el disfrute sería lo que aportaría el sentimiento a la actividad fruitiva del sistema humano, mientras que la posesión de la realidad como posibilidad de lo que quiero ser, es lo que a esta actividad aporta la volición. Antes de dar por zanjado el asunto es preciso que profundicemos, como hemos hecho con la intelección y la volición, en el sentimiento afectante.

3. Sentimiento afectante

Si hubiéramos inscrito la fruición solamente en el acto volitivo, pudiera parecer que el momento de sentimiento tiene una importancia relativa respecto de la intelección y la voluntad, es la conclusión a la que arriba Antonio Pintor.⁹¹ Para otros autores, el sentimiento tiene un papel fundamental en las acciones humanas.⁹² Como decimos, en la disputa entre ambas interpretaciones tiene una importancia determinante el lugar en el que situemos la fruición, así, para Antonio Pintor, como de la fruición se habla propiamente desde la volición, el sentimiento pasa a un segundo plano, mientras que, en la otra perspectiva, aun cuando Zubiri insertó en un gran número de escritos la fruición en la volición, debe prevalecer la intención de su último curso de 1975 al respecto, donde situaba la fruición en el sentimiento.

Si se nos obliga a elegir entre estas dos perspectivas, pensamos que es más correcto situar la fruición en el sentimiento—tal como pretendió Zubiri en su última reflexión sobre el asunto. Entonces puede justificarse la consideración de la fruición desde la perspectiva de la volición en los escritos anteriores a *Sobre la esencia* diciendo que Zubiri todavía no había distinguido nítidamente entre la voluntad y el sentimiento. Ciertamente, si una de las tesis fundamentales del escrito de 1975 es la del rechazo de la concepción del sentimiento como tendencia,⁹³ en 1961 afirmaba que los sentimientos son «afecciones en que el hombre queda afectado por sus tendencias [...] la esencia del sentimiento es ser afección [...] *afección tendencial*».⁹⁴ Pero en el escrito de 1975, la consideración de los sentimientos como modos tendenciales es la perspectiva propia de la filosofía clásica, donde el sentimiento—ni siquiera se usaba este concepto—no tiene independencia junto a la inteligencia y la voluntad. El logro de la modernidad fue el descubrimiento de que «el hombre tiene no solamente inteligencia y voluntad, sino un tercer tipo de funciones

o de fenómenos que llamamos sentimientos».⁹⁵ Entonces, ¿no será que Zubiri estaba en los años anteriores a *Sobre la esencia* excesivamente influido por la filosofía clásica de tal manera que no fue capaz de apreciar la funcionalidad propia del sentimiento respecto de la voluntad y, en contraposición, entendía el sentimiento como la tendencialidad de esta voluntad? * Ello explicaría perfectamente el cambio de perspectiva: no es que Zubiri dejara de considerar que la fruición era propia de la voluntad para serlo del sentimiento, sino que la fruición aparecía como algo propio de una voluntad indiferenciada del sentimiento. Sólo cuando se produce una nítida diferencia entre ambas posiciones, Zubiri puede ver que la fruición es característica del sentimiento.

Además, dada la radical unidad del proceso del sentir,⁹⁶ aun cuando inscribamos la fruición al sentimiento, esto no quiere decir que no pueda ser tratada desde la voluntad, lo que no haría contradictoria las referencias a la fruición con anterioridad a 1975 con las que Zubiri hizo en *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*. Ahora bien, aun esta matización, con esta interpretación la volición queda reducida a sus dimensiones tendencial y efectiva, y

* Parece que Zubiri se sitúa, en 1961, dentro de la tradición que ahora critica. Allí nos dice que «la voluntad no se compone únicamente de una determinación—“quiero esto”—sino de la tendencia que me lleva a quererla, que se satisface o que no se satisface en el acto de volición» (SSV 66). Desde este punto de vista el hombre queda afectado en forma de sentimiento. «Los sentimientos son pura y simplemente las afecciones en que el hombre queda afectado por sus tendencias [...] la esencia del sentimiento es ser afección» (SSV 66). El sentimiento no sería, así, más que el aspecto tendencial de la volición: «el hombre quiere, dentro de una cierta conformación volente que sus propias tendencias impriman en la voluntariedad. Como estado, el hombre queda en una especial mixtura de volición habitual y de sentimiento» (SSV 68).

lo cierto es que para Zubiri, aun cuando estas dimensiones eran fundamentales a la volición, su dimensión esencial era la fruición. Con lo que parece que insertando la fruición únicamente al sentimiento resulta altamente difícil entender qué es lo que Zubiri entendía por volición. Por ello, creemos que la perspectiva más adecuada respecto a esta cuestión no es la excluyente, sino la que considera, tal como hemos visto líneas más arriba, la posibilidad de tratar la fruición desde ambos momentos siguiendo las distinciones que aparecen en el escrito de 1953-4 y completadas, como hemos visto, con el escrito sobre la habitudes de los años 60. La fruición sería unitariamente, la actividad propia del sistema, actividad a la que el sentimiento aportaría el momento de complacencia y la voluntad el momento de deposición de esta complacencia.

Como estamos intentando analizar lo que Zubiri entiende por sentimiento, es preciso que nos detengamos en el momento *complaciente* de la fruición.

Zubiri mantiene que si bien es cierto que el hombre se relaciona con las cosas para saber de ellas y para modificarlas, lo primero que el hombre hace con ellas, la primera forma de entrar en relación con ellas, no es para esto, sino para «disfrutarlas». ⁹⁷ Sólo porque el hombre disfruta las cosas, sabe de ellas y quiere modificarlas: en la fruición encontramos la primera forma de relación problemática del hombre con las cosas, de tal forma que la fruición engloba, de alguna forma, las otras formas de relación.*

La fruición no se contrapone a las otras, sino que las engloba. Hay hombres que disfrutan sabiendo lo que las cosas son, y hay otros que propenden a tener la realidad ignorando lo que

las cosas son. Y lo mismo cabe decir de la modificación: el hombre tiene la fruición, positiva o negativa, de las cosas que modifica. ⁹⁸

Como hemos dicho antes, en la conceptualización del sentimiento de 1975, Zubiri se opone a la reducción a su aspecto tendencial. Así, en la filosofía clásica «los sentimientos no constituyen un grupo aparte junto a la inteligencia y el apetito, sino que son modalizaciones o modos del apetito»; ⁹⁹ son las pasiones que el hombre tiene y que le hacen apetecer o tender hacia ciertas cosas; es decir, el aspecto tendencial de la voluntad. El sentimiento, dice Zubiri, tiene su lugar propio junto a la inteligencia y la voluntad; no es las tendencias, sino la «forma en que uno está»: «estado». ¹⁰⁰ Pero no cualquier tipo de estado. La filosofía moderna ha considerado al sentimiento como un estado y lo ha dotado de su lugar propio respecto a la inteligencia y la voluntad. Pero esta filosofía considera que el estado del sentimiento consiste en un modo subjetivo de sentirse. El sentimiento no tendría, a diferencia de la inteligencia y la voluntad, pretensiones cognoscitivas. Para Zubiri, el modo de sentirse, el sentimiento, envuelve, igual que inteligencia y voluntad, el momento de realidad. El hombre, por su inteligencia sentiente, se hace cargo de la realidad; y ya vimos cómo en el sentir se encuentran sus tres momentos—aprehensor, modificación tónica y respuesta—indisolublemente unidos. Por esta inamovible unidad, el hombre se hace cargo de la realidad inteligente, volitiva y sentientemente. Así, en el hombre «el sentimiento [...] no consiste meramente en la modificación del tono vital, sino en que esa modificación concierne al modo de sentirme en la realidad». ¹⁰¹ Porque el sentimiento envuelve la realidad, supera la mera afección tónica; pero, eso sí, sin desligarse de su momento afectivo: el sentimiento es «sentimiento afectante». La afección tónica queda modulada en el animal humano como «atemperamento» a la realidad. Por el sentimiento el hombre queda

* Hay que tener cuidado con la interpretación de estas ideas. Aquí Zubiri no está afirmando que el sentimiento sea la forma primaria de darse la realidad, sino que es la primera forma de sentir su problematismo, que es cosa distinta.

templado, acomodado, moderado por la realidad. El sentimiento es, ciertamente, un estado mío, pero al mismo tiempo es «sentimiento-de-la-realidad»: «Es la realidad misma la que es entristecedora, la que es alegre, la que puede ser amable, antipática o odiosa. No se trata únicamente de los actos o de los estados que en mí suscita esa realidad».¹⁰² Por ello, junto a las formas de quedar actualizada la realidad en la inteligencia y la voluntad respectivamente en forma de verdad y bondad, hay que decir que en el sentimiento la realidad queda actualizada en forma «atemperante». La realidad, además de tener las cualidades de la verdad y la bondad, tiene la cualidad de la «temperie».¹⁰³ La temperie, en cuanto temperie a lo real, presupone el enfrentamiento real como previo a todo sentimiento. Con ello Zubiri ha superado la distinción entre sentimientos superiores o racionales e inferiores o sensibles. El sentimiento es esencialmente intelectual, por lo tanto, no hay sentimientos animales. En esta matización del significado de «sentimiento» encontramos, a su vez, la explicación de su carácter *afectante*: «este atemperamiento es un modo no-estimulante de estar afectado por lo estimulante y su estimulación. De ahí que no hay unos sentimientos “superiores” a otros “inferiores” o sensibles, sino que sólo hay unos sentimientos: los sentimientos humanos cuya esencia es ser *sentimiento afectante*».¹⁰⁴

De la consideración del sentimiento como temperie, Zubiri pasa a la fruición. Ciertamente hay muchos tipos de sentimiento, pero si los consideramos desde el punto de vista de la actualización de la realidad como temperie, podemos reducirlos a dos: «fruición o gusto y disgusto».¹⁰⁵ Pero Zubiri, de la misma forma que hizo con la inteligencia y la voluntad, considera que esta dualidad tiene que inscribirse en una línea previa de homogeneidad porque antes que del atemperamiento a las cosas reales debemos hablar del atemperamiento a la realidad en cuanto realidad.¹⁰⁶ En la aprehensión primordial, se aprehende, además de unos contenidos, la

realidad, el carácter «de suyo» de estos contenidos. Pues bien, con respecto al sentimiento, este «de suyo» es precisamente lo que hemos llamado «temperie»: la cosa se presenta como «de suyo» atemperante. La fruición pre-lógica hace referencia a la mera actualización de este «de suyo» atemperante: «La fruición es la satisfacción acomodada a la realidad actualizada en el sentimiento. Es el disfrute en esta actualidad».¹⁰⁷ En este sentido encontramos un nuevo trascendental junto a verdad y bondad: el «*pulchrum*», la belleza.¹⁰⁸ Si la actualización de la realidad en la inteligencia era la verdad y en la voluntad la bondad, en el sentimiento será la belleza. Por la belleza, el hombre se halla fruitivamente en la realidad. En las cosas su momento de realidad excede a lo que efectivamente son, y por esta excedencia se constituye el ámbito de realidad, un ámbito trascendental. En este ámbito se presentan las cosas reales, tanto las bellas como las feas. «La realidad no solamente es el ámbito de la realidad inteligible para la inteligencia, o apetecible o determinable como buena para la voluntad, es también el ámbito de la realidad atemperante para el hombre que tónicamente se encuentra acomodado a ella».¹⁰⁹ Precisamente porque cada cosa real está en el ámbito de lo *pulchrum*, habrá de ser conceptuada luego, en el logos, como bella o como fea.

Creemos haber demostrado que el análisis noológico de la inteligencia humana,—un análisis de las acciones y hábitos humanos—muestra la unidad, sólo descomponible en tal análisis, de inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante. En esta unidad, el habérselas humano con las cosas, la formalidad de realidad, envuelve los tres momentos analizados: la realidad es el «ámbito» en el que se despliegan todos los actos humanos. A su vez, esta unidad ha permitido considerar la fruición tanto desde el punto de vista del querer volitivo, como desde la perspectiva de la complacencia sentimental, sin necesidad de restar importancia a un elemento respecto

del otro. La fruición, más que una nota esencial de la voluntad o del sentimiento, debe ser entendida como el *estado* en que queda el viviente humano por la unidad de sus acciones y hábitos. Estado frutivo al que el sentimiento aporta el *disfrute* y la

volición la *deponencia*. Este planteamiento permite salvar la originalidad del análisis zubiriano de la voluntad y el sentimiento sin que sea necesario que el resalte de uno de los elementos conlleve la depreciación del otro.

Notas

- ¹ Siglas utilizadas para las obras de Zubiri: [SPF] «Sobre el problema de la filosofía» (1933), Fundación X. Zubiri, Madrid, 1997; [SE] *Sobre la esencia* (1962), Alianza, Madrid, 5ª ed., 1985; [HRP] «El hombre, realidad personal», *Revista de Occidente*, 2ª ép., 1 (1963), 5-29; [IRE] *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (1980), Alianza, Madrid, 4ª ed., 1991; [HD] *El hombre y Dios* (1984), Alianza, Madrid, 5ª ed., 1994; [SH] *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1992; [SSV] *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992; [PFMO] *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1994; [HV] *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid, 1999.
- ² Cf. IRE 92-99; HRP 57-62.
- ³ Cf. SH 11-18.
- ⁴ SH 15.
- ⁵ SH 16.
- ⁶ Cf. IRE 36, 93-95; SH 19-41; HRP 59-61.
- ⁷ IRE 93.
- ⁸ SH 19.
- ⁹ HRP 69.
- ¹⁰ IRE 36.
- ¹¹ IRE 284.
- ¹² Cf. SH 20-22.
- ¹³ Cf. SH 22.
- ¹⁴ Cf. SH 27.
- ¹⁵ Cf. IRE 25.
- ¹⁶ Cf. IRE 79.
- ¹⁷ Cf. IRE 20.
- ¹⁸ Cf. CONILL, J.: *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 236.
- ¹⁹ SH 27.
- ²⁰ Cf. IRE 22.
- ²¹ Cf. IRE 283.
- ²² Cf. SH 16.
- ²³ Cf. HD 45.
- ²⁴ SH 17.
- ²⁵ SH 568.
- ²⁶ Cf. IRE 283-4.
- ²⁷ Cf. SSV 106.
- ²⁸ Cf. GRACIA, D.: «Presentación» de *Sobre el sentimiento y la volición*, ed. cit., pp. 9-13.
- ²⁹ *Ibid.* p. 10.
- ³⁰ Cf. IRE 31.
- ³¹ Cf. SH 27.
- ³² SH 88.
- ³³ SH 37.
- ³⁴ IRE 40.
- ³⁵ Cf. SH 40.
- ³⁶ SH 81.
- ³⁷ Cf. IRE 31-9.
- ³⁸ IRE 32.
- ³⁹ IRE 35.
- ⁴⁰ Cf. IRE 38.
- ⁴¹ IRE 33..
- ⁴² IRE 58.
- ⁴³ cf. PFMO 222.
- ⁴⁴ IRE 49.
- ⁴⁵ SE 381.
- ⁴⁶ IRE 52.
- ⁴⁷ Cf. HV 34.
- ⁴⁸ Cf. IRE 65-7.
- ⁴⁹ Cf. IRE 57-8.
- ⁵⁰ Cf. HV 43.
- ⁵¹ Cf. IRE 150-4.
- ⁵² NICOLÁS, J.A.: «Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri», *Pensamiento*, 42 (1986), 87-102, p. 90.
- ⁵³ Cf. *ibid.*, p. 91.

- ⁵⁴ *Ibid.*, pp. 89, 91.
- ⁵⁵ Cf. PINTOR, A.: *Realidad y verdad*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 69, nota 21.
- ⁵⁶ Cf. GONZÁLEZ, A.: *Estructuras de la praxis*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 39-43.
- ⁵⁷ Cf. HV 34.
- ⁵⁸ Cf. IRE 242.
- ⁵⁹ IRE 241.
- ⁶⁰ HV 28.
- ⁶¹ Cf. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927 (trad. RIVERA, J.E., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997), p. 219 (trad. 239).
- ⁶² *Ibid.*, pp. 220-1 (trad. 240-1).
- ⁶³ Cf. SPF 36-40.
- ⁶⁴ Cf. HV 38-40.
- ⁶⁵ Cf. IRE 72; SSV 35; SH 139.
- ⁶⁶ Cf. SH 130-1.
- ⁶⁷ Cf. SH 519.
- ⁶⁸ Cf. SH 538.
- ⁶⁹ SH 38.
- ⁷⁰ Cf. SH 607.
- ⁷¹ Cf. SSV 29-31.
- ⁷² SSV 19.
- ⁷³ Cf. SH 141; SSV 35.
- ⁷⁴ SSV 35.
- ⁷⁵ SSV 37.
- ⁷⁶ SSV 37.
- ⁷⁷ Cf. SSV 38.
- ⁷⁸ SSV 39.
- ⁷⁹ Cf. SSV 71.
- ⁸⁰ Cf. SSV 75.
- ⁸¹ SSV 75.
- ⁸² Cf. SSV 42; SH 142, 369.
- ⁸³ SSV 43.
- ⁸⁴ Cf. SSV 43; SH 142, 369.
- ⁸⁵ SH 370.
- ⁸⁶ Cf. SH 39-40.
- ⁸⁷ SH 369.
- ⁸⁸ SH 375.
- ⁸⁹ SH 375.
- ⁹⁰ SH 379.
- ⁹¹ Cf. PINTOR, A.: *Sentido y realidad*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, pp. 65 y ss.
- ⁹² Por ejemplo G. Marquínez [*Realidad y posibilidad*, Magisterio, Santafé de Bogotá, 1995, pp. 50-1], I. Ellacuría [cf. «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en VV.AA., *Realitas*, vol. II, Labor, Madrid, 1976, 49-137, p. 120] o J.M. Ilarduia [cf. «La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento? Evolución de la idea de fruición en Zubiri a la luz de *Sobre el sentimiento y la volición*», en VV.AA., *Del sentido a la realidad*, Trotta, Madrid, 1995, 135-155], quien afirma que a partir de 1975 la fruición pasa a ser un aspecto del sentimiento, de tal forma que el querer propio de la volición queda reducido a los momentos tendencial y electivo.
- ⁹³ Cf. SSV 331.
- ⁹⁴ SSV 66.
- ⁹⁵ SSV 331.
- ⁹⁶ Cf. IRE 28-30.
- ⁹⁷ Cf. SH 328.
- ⁹⁸ SH 329.
- ⁹⁹ SSV 328.
- ¹⁰⁰ SSV 331.
- ¹⁰¹ SSV 333.
- ¹⁰² SSV 337.
- ¹⁰³ Cf. SSV 341-3.
- ¹⁰⁴ SH 38-9.
- ¹⁰⁵ Cf. SSV 340.
- ¹⁰⁶ Cf. SSV 362 y ss.
- ¹⁰⁷ SSV 341.
- ¹⁰⁸ Cf. SSV 356-7.
- ¹⁰⁹ SSV 366.

Call for papers...

The *Xavier Zubiri Review* is soliciting papers for its fourth edition, which will be published late in 2002. Papers dealing with any aspect of Zubiri's philosophy or biography will be considered. All papers are reviewed by the Editorial Review Board, and authors may be asked to make changes or corrections. Papers may be in any language, though English and Spanish are preferred. Papers should be 10-20 pages in length, and should be submitted electronically if possible. This may be done by including a diskette along with the printed version of the paper, or by sending the paper electronically. Charts, diagrams, and photographs are acceptable, though photographs will only be printed in black-and-white. All papers accepted will be published on the Xavier Zubiri Foundation of North America's web site, www.zubiri.org, as well as in printed form. Papers must be received no later than 1 August 2002 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

