

Algunas reflexiones sobre la “formalidad”, el “de suyo” y el “prius”¹

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

Abstract

Zubiri's thought is explained based on his brilliant concept of reality. Reality is understood as a *formality*, a mode in which things stay with the human apprehender when they are impinge upon him. In order to understand just what *formality* is, we must study certain categories which express it in an essential way. These categories are: *de suyo* [in its own right], *prius*, *more*, *towards*, and *actuality*. In this brief essay we shall study only the first two: *de suyo* and *prius*. In subsequent articles we shall address the others. We believe that it is fundamental to carry out a profound exegesis of these terms, in the light of Zubiri's mode of philosophizing (the construct nominal logos), in order to be able then to immerse ourselves in the subtleties of Zubirian philosophy. Everything which can give of itself this philosophy in the matter of metaphysics, ethics, political philosophy, philosophy of nature, theology, etc. will be possible given an adequate knowledge of these physical categories of reality.

Resumen

El pensamiento zubiriano se explica desde una brillante concepción de la realidad. Ella es entendida como una *formalidad*, un modo en que las cosas quedan al aprehensor humano cuando estas se le imponen. Para entender lo que sea la *formalidad* es menester estudiar ciertas categorías que la expresan esencialmente. Estas categorías son: *de suyo*, *prius*, *mas*, *hacia* y *actuality*. En este breve escrito solamente estudiaremos las categorías primarias: *de suyo* y *prius*. Y en otros artículos posteriores indagaremos las restantes. Creemos que es fundamental realizar una exégesis profunda de estos términos, a la luz del modo de filosofar zubiriano (*logos nominal constructo*), para poder luego sumergirnos en todos los matices de la filosofía zubiriana. Todo lo que puede dar de sí esta filosofía en materia de metafísica, ética, filosofía política, filosofía de la naturaleza, teología, etc. será posible desde un adecuado conocimiento de estas categorías físicas de la realidad.

“Realidad es una formalidad de la alteridad de lo sentido: es el ‘de suyo’.”²

A modo de Introducción a un lector sin espíritu aventurero

El gran problema que tiene pensar estos asuntos tan “técnicos y teóricos” de filosofía es que, como de suyo son difíciles de tratar, algún lector desprevenido puede

creer que o no se está diciendo nada nuevo o lo que se dice es una gran estupidez. Y esto se debe tanto al contenido mismo del tema a tratar como a su forma de expresarlo (forma que nace impelida por el contenido dicho: en nuestro caso una lógica elusiva de la circularidad y de la repetición); sucede que lo árido y desértico del tema su vuelve asfixiante y agobiante y ante esto nace la física necesidad de bus-

car para no desfallecer algún refugio que nos de aire y agua para proseguir con la lectura. Y de esta búsqueda surgen algunos caminos poco apropiados para el pensar. Se opta, en definitiva, por dejar de leer o lo que es peor criticar lo que no se ha leído y etiquetarlo de alguna simple manera en que pueda ser despachado con brevedad no solamente para tal lector sino para cualquiera; el juicio de tal lector busca con afán la absolutez y en ello la despiadada censura. Pero si Ud. es un lector de esos tiene por lo menos dos posibilidades bien claras; por una parte, una sumamente clara y tajante: ¡no leer este escrito! De este modo no quedara defraudado con el y además no dirá cosas que no son ciertas de este trabajo. Por otra parte, si lo lee intente dejarse llevar por el escrito como un niño inocente y que sea el escrito el que le diga lo que tiene que solamente sugerirle (lo demás es siempre cosa suya, pertenece a su ámbito de libertad). La filosofía en realidad es tarea difícil y a lo mejor es para pocos; sumergirse en estas profundidades debe ser siempre una aventura y si no se esta dispuesto a ser un aventurero mejor no comenzar el viaje a las tierras indómitas y abismales del pensamiento... Se cuenta que Erwin Rohde le respondió a través de un escrito a Ulrich Willamowitz-Mollendorff, a raíz de su despiadada crítica a *El nacimiento de una tragedia* de Nietzsche, que "... a veces cuando una cabeza choca con un libro y suena a vacío no es necesariamente la culpa del libro"...

I. La formalidad de realidad

Del pensamiento de Zubiri se esta cada vez "diciendo y pensando" mas cosas debido a la publicación continua de sus obras (tarea sumamente importante para un pensador es que sea por lo menos leído y por eso es fundamental tener su obra publicada). Podemos encontrar varios artículos, conferencias, tesis doctorales, seminarios, congresos, libros, etc. que intentan dar con el pensamiento zubiriano desde distintas perspectivas. Por lo general

todas ellas son muy validas y pertinentes en si mismas. Pero nosotros creemos ver que todavía no se ha discutido, de modo general, lo esencial de su pensamiento, aunque esto parezca un agravio a los grandes estudiosos de su pensamiento³ (pero para nada lo es). Porque no se trata de pensar a Zubiri "desde" la fenomenología husserliana o la ontología heideggeriana (ni menos de la neoescolastica); ni tampoco pensarlo "desde" cierto horizonte científico del siglo XX ya de la relatividad de Einstein (o la cuántica de Planck, Heisenberg, Schrödinger, De Broglie) ya de la genética de Crick y Watson ya de la lingüística de Benveniste o "desde" consideraciones históricas o teológicas interesadas (aunque sean las mas plausibles); incluso pues no es propio pensar la filosofía zubiriana "desde" el propio Zubiri de carne y hueso eso es otro asunto (que también puede ser valido desde unas perspectivas biográficas, psicológicas, sociológicas, históricas, etc.), pero estas lecturas pasan por alto lo esencial del pensamiento zubiriano. Por esto creemos de modo tajante que incluso siendo validas y pertinentes todas estas formas de acceder al pensamiento zubiriano no son esenciales a este; es decir, se mueven en lo "inesencial" de su decir. Este artículo tiene el mero y simple propósito de "leer" el pensamiento de Zubiri desde lo "esencial" a el. De allí que tengamos que volver a esos viejos temas de su pensamiento y simplemente "re-pensarlos": el problema de entender la realidad como "formalidad de realidad" y en esto el papel que cumple tanto el "de suyo" como el "prius". Lo lamentable del caso es que por la extensión misma del artículo solamente se puede indicar y señalar por donde tiene que ir un pensamiento que pretenda dar con lo esencial de la filosofía zubiriana y, en esto, nos quedaran muchos temas fuera de la articulación misma del trabajo. Lo que intentamos en cierta forma es algo que ya se ha intentado a lo largo de la historia de la filosofía; es el intento de pensar por ejemplo la *Crítica de la Razón Pura* de Kant por parte de Fichte o del genial intento de

Hegel de pensar su propio pensamiento desde lo abismal de él en su *Ciencia de la Lógica*. Por este motivo, la lógica que articula el ensamblaje de este escrito no es una lógica de lo claro y distinto que transcurre linealmente por el tema a tratar y, además, sin quedarse en el sino que es una lógica de la repetición en tensión cíclica que siempre esta volviendo sobre "lo mismo" y en eso lo categoriza "esencialmente"; en este caso el asunto a pensar es la realidad como formalidad: la "realidad". El artículo no busca "explicar" el asunto en cuestión para "ir" luego a otro lugar (no se busca pensar lo esencial de un pensamiento para luego ir a otro asunto, en esto lo esencial se vuelve en mero puente de tránsito. Y así lo esencial se pierde en el dominio de lo instrumental y funcional de un decir inesencial que piensa lo esencial para "otro fin": es lo que generalmente pasa con los ensayos o estudios divulgativos de la especie que sea) sino que busca simplemente pero radicalmente quedarse y demorarse en la cosa misma del pensar. Pues es ella la que luego en otro momento nos lanzara al lugar propio de su distensión y despliegue.

Vamos por partes, el término realidad como formalidad (formalidad de realidad) nos puede llevar a una confusión si no lo estudiamos con detención. Y podemos creer que lo que señala Zubiri por realidad es lo mismo que decían los medievales respecto de la formalidad. Pero la concepción de la formalidad de realidad está completamente apartada de esa célebre, pero ya muy antigua determinación: "No se trata de un concepto metafísico como en la Edad Media, sino de algo absolutamente distinto, de un momento sentiente de carácter descriptivo"⁴. Este texto es muy significativo porque de inmediato nos señala lo que se mienta por formalidad de modo extrínseco, pero muy verdadero: "*un momento sentiente de carácter descriptivo*". Tratemos de entender someramente estas dos características de la formalidad a lo largo de todo el escrito.

Que la formalidad de realidad sea un momento *sentiente de carácter descriptivo*

nos manifiesta de entrada algo esencial y fundamental: Zubiri no está pensando en nada conceptual ni intencional al hablarnos de la formalidad de realidad: "No se trata, repito una vez más, del concepto de máxima de universalidad. Cuál sea este concepto es algo sumamente problemático y que depende inclusive de las lenguas que se empleen. Y es, además, verdaderamente problemático que exista un concepto de total universalidad"⁵. Para el filósofo español formalidad de realidad no es algo de tipo conceptual, sea esto lo que fuere; incluso duda que pueda haber alguna lengua en especial que pueda expresar algo así como un concepto absolutamente universal que exprese a la realidad. En esta postura el filósofo se coloca en el antípoda de toda una tradición filosófica que ha perforado la filosofía occidental por siglos con el tema de entender lo más radical de la realidad por medio del rasgo conceptual de la universalidad. Para él la realidad es todo lo contrario a un concepto, la formalidad está sentida en el acto mismo de aprehensión impresiva de las cosas, esto es, en el sentir mismo humano. De allí que diga, para diferenciarse absolutamente de la filosofía europea, que la formalidad es algo, en cierto modo, "físico". ¿Qué quiere decir el vocablo "físico" para el pensamiento de nuestro filósofo? Es un vocablo que debe ser entendido de un modo originario, al modo como lo entendieron los mismos griegos. Real y físico mientan casi lo mismo en la filosofía zubiriana: "Físico y real, *en sentido estricto*, son sinónimos"⁶. Por esta razón, Zubiri en sus dos obras fundamentales (*Sobre la esencia e Inteligencia sentiente*) comienza de entrada en su análisis diciéndonos que la realidad debe ser entendida desde el vocablo "físico" y en esto debe contraponerse radicalmente con cualquier interpretación conceptual de ella.

En *Sobre la esencia* se comienza el escrito realizando una aclaración fundamental. Por medio de una *Nota General*⁷, que ya es célebre, se explica en lo que consiste lo físico y cómo este vocablo mienta lo mismo que el vocablo realidad. El término

físico permite mostrar fundamentalmente que la realidad (o formalidad de realidad) no tiene nada que ver con lo conceptual ya entendido en la filosofía clásica (realismo e idealismo) ya en la filosofía fenomenológica. Por este motivo el término físico atraviesa la obra zubiriana esencialmente. Y esto no lo podemos olvidar ningún instante. Y en *Inteligencia sentiente* se indica el carácter físico de la siguiente manera: “En la intelección me ‘está’ presente algo... El ‘estar’ es un carácter ‘físico’ y no solamente intencional de la intelección. Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptual sino real”⁸. Lo físico se contrapone radicalmente a lo conceptual e intencional; en esto vemos ya de inmediato la crítica de Zubiri no solamente a la filosofía tradicional ya realista ya idealista, sino también su crítica a la fenomenología. No podemos pasar por alto que el filósofo español no solamente busca tomar distancia de la filosofía clásica (realista e idealista) sino que sobre todo quiere tomar distancia de la gran filosofía husserliana de la fenomenología (no podemos seguir entendiendo a Zubiri desde la fenomenología porque es un error fundamental y que traiciona en su raíz al pensamiento de este. Pedagógicamente es importante ver el rasgo fenomenológico del pensamiento de Zubiri en cuanto a su gestación histórica pero para nada nos sirve para lo esencial de este: su rasgo físico). El carácter físico de la formalidad expresa a las cosas en cuanto “están” presentes en la intelección. Que las cosas estén aprehendidas como reales significa que son aprehendidas en su simple, pero originario carácter físico. ¿Qué quiere decir esto? Las cosas se nos presentan en la intelección de un modo muy peculiar, esto es, se nos “imponen” radicalmente. Este carácter de imposición en que “están” todas las cosas al ser aprehendidas es su carácter físico. Físico mienta ese “estar” impositivo de las cosas en la aprehensión; “estar” que nos deja absolutamente retenidos, poseídos y arrastrados por el carácter mismo de realidad de las cosas al ser sentidas (aquí radica lo que Zubiri llama “ver-

dad real”). Y por este carácter físico las cosas nos “quedan” impuestas de una “forma” determinada en nuestra aprehensión.

Las cosas son sentidas como contenidos cualitativos (notas) que quedan en un aspecto muy determinado y preciso; y estos contenidos que así quedan nos notifican a la cosa real misma “en” el acto de aprehensión: “El contenido de una nota ‘queda’, y en cuanto ‘queda’ es independiente del sentiente en cuya impresión ‘queda’... ‘Quedar’ es estar presente como autónomo... lo ‘otro’ [las cosas]... tiene además de un contenido una forma propia de autonomía. Por esto es por lo que llamo a este momento *formalidad*”⁹. La formalidad de realidad para Zubiri es la forma en que queda lo otro (las cosas, los contenidos, las notas, lo real para el caso da lo mismo el vocablo) cuando se nos impone como un carácter físico en la aprehensión. Esto otro puede ser cualquier tipo de contenido que comparece a la aprehensión: un color, un paisaje, etc. Pero este contenido que queda en una formalidad de realidad siempre queda en una impresión determinada. El contenido se siente impresivamente como algo absolutamente autónomo al aprehensor “en” el acto mismo de aprehensión. La aprehensión de las cosas es una aprehensión sentiente de carácter impresivo en que lo otro se nos impone como algo que queda absolutamente independiente y autónomo al aprehensor “en” el acto mismo de aprehensión. Es lo que el pensador llama “de suyo”. Este término es el tecnicismo de nuestro pensador que mienta a la formalidad de realidad en lo más propio de su esencia.

Con lo expresado se nos deja inmediatamente claro que lo que entiende Zubiri por realidad no es nada común ni trivial. Y esto es algo que se tiene que pensar y repensar continuamente: allí radica toda novedad de su pensamiento. Realidad no es una cosa, no es una zona de realidad allende la aprehensión, no es una estructura *a priori* del sujeto pensante, no es una entidad *a posteriori* de las cosas, no es ningún tipo de ente (ni el más excelso ni el

más pobre). ¿Qué es realidad entonces? Es simplemente la formalidad del “de suyo” en que los contenidos cualitativos quedan al aprehensor en el acto mismo de aprehensión. De allí que el neologismo de “reidad” exprese mucho mejor la idea que Zubiri tiene de la realidad como formalidad. Pues este término nos impide pensar desde un horizonte ajeno al pensamiento de nuestro pensador. La formalidad de realidad (“reidad”) nos deja instalados en un supuesto que es anterior a cualquier horizonte metafísico; es decir, es anterior a cualquier construcción teórica trascendental y dualista de la realidad entendida como zonas de cosas: ya “en” la aprehensión ya “allende” la aprehensión. Pero para entender tal determinación de la formalidad de realidad (la reidad) como “de suyo” es menester que lo analicemos detalladamente. Lo lamentable es el poco uso de tal término; serviría para evitar muchas confusiones que se presentan a la hora de interpretar a Zubiri. Su gran idea de entender la realidad como formalidad de realidad, esto es, como reidad es un pensamiento que todavía tiene que dar mucho de sí, pues porque aun no se ha pensado lo suficiente en su radicalidad. Si nos hemos percatado es tan novedoso la concepción zubiriana que es un gran error conceptual seguir pensando al filósofo español desde categorías ajenas y añejas del horizonte europeo del siglo XX.

II. El “de suyo”

A. “De suyo” y Grecia

Es muy interesante comenzar nuestro análisis del “de suyo” desde lo propuesto por Zubiri en sus primeros escritos; los cuales versaban sobre historia de la filosofía en general y de los griegos en particular (no olvidemos que era profesor de historia de la filosofía en Madrid y en Barcelona). En esto ya veremos que su pensamiento estaba poco a poco madurando notablemente y que esas categorías filosóficas que nacieron en esos años para expresar su propio pensamiento han perdurado a lo largo de su filosofía; un ejemplo de esto, es

el “de suyo”. Los griegos, para nuestro pensador, llamaban al “de suyo” simplemente ἀρχή. Zubiri traduce interpretativamente ἀρχή por “de suyo” y esto es muy interesante para ser analizado, pues piensa al pensamiento originario de los griegos desde su incipiente filosofía: “Este fondo universal, de donde nace todo cuanto hay, es la Naturaleza, la *phýsis*. Este nacimiento se concibe por estos pensadores, con Anaximandro a la cabeza, como un magno acto vital. Y ello en dos esenciales dimensiones. Por un lado, las cosas nacen de la Naturaleza, como algo que ésta produce ‘de suyo’ (*arkhê*). Por aquí la Naturaleza aparece dotada de una estructura propia, independientemente de las vicisitudes teogónicas y cosmogónicas. Por otro lado, la generación de las cosas se concibe como un movimiento en que éstas se van autoconformando en esa especie de sustancia que es la Naturaleza. En este sentido, la Naturaleza no es principio, sino algo que constituye, para este primer brote arcaico del pensamiento, el fondo permanente que hay en todas las cosas, a modo de sustancia de que todas están hechas”¹⁰. Esta cita muy precisa de Zubiri nos servirá para introducirnos en el sentido acabado del “de suyo”, pues en ella ya están configurados los lineamientos de este término que serán repensados en su filosofía madura de la “noología”.

El filósofo español por lo general para explicar lo que sea la formalidad de realidad lo hace en contraposición con la formalidad de estimulidad, esto es, la formalidad del sentir en su pureza absoluta que es el modo que tiene el animal de haberse las con el medio. De modo muy pedagógico realiza toda una distinción entre estímulo y realidad (y en esto entre el animal y el hombre) para que de este modo podamos atender a lo propiamente específico de la formalidad de realidad. Nosotros, por el contrario, no haremos un análisis del “de suyo” en contraposición al “signo estímulo”, aunque esto sea realizado por el propio filósofo pues creemos que realizar esto es una gran equivocación. Contraponer “de suyo” con “signo”, esto es, la formali-

dad de realidad propia del hombre con la formalidad de estimulidad propia del animal (según lo propuesto por el pensamiento de Zubiri) no nos parece el método más adecuado para acceder radicalmente al “de suyo” mismo. Pues con esto el “de suyo” queda, en cierta forma, dependiendo de lo que sea el estímulo para ser entendido. Creemos que el “de suyo” es el gozne articulador de todo el pensamiento zubiriano y, por tanto, debe ser entendido “en y por sí mismo” y no puede ser entendido desde otra conceptualización. Pero aunque nos parezca lo más plausible la estimulidad en los animales no deja de ser por ello una simple “teoría del enfrentamiento” animal con su entorno. Y como teoría que es, siempre estará sujeta a una constante probación en contraste con la experiencia dada ya que ¿quién sabe como se enfrenta un animal con su medio? Además, con este tipo de análisis el “de suyo” pierde toda su “fáctica” fuerza física, impositiva, originaria y constitutiva que le constituyen en desmedro de una “claridad” pedagógica que surge de la comparación con el “signo estímulo”.

Nosotros, en definitiva, no podemos seguir el esquema zubiriano por varias razones. No creemos que tal distinción tenga un fundamento *in re*. No está dado, no es dato para describir, semejante diferencia entre el animal y el hombre. No nos es posible experimentar desde un animal su estar embargado en el mundo. ¡Es absolutamente imposible! Todo lo que se diga respecto de esto, por excelente y plausible que parezca, siempre será una construcción teórica desde un modelo previo, en este caso, la intelección humana. Luego, como es evidente, el animal nunca será capaz de pasar el umbral que nosotros mismos hemos impuesto para que lo pase. Los animales siempre serán reprobados en el modelo de la intelección propuesto, pues el hombre se levanta como la única medida de todas las cosas. Y, por tanto, los animales serán confinados, casi de manera *a priori*, a la estimulidad. Ésta será el “cajón de sastre” de todo lo que no es propiamente humano. Además, nos parece

algo un poco artificioso y contraproducente en estos momentos para el estudio del hombre en sus rasgos más esenciales que se le contraponga de modo tan absoluto respecto de los animales. Creemos que la formalidad de realidad dará los frutos que tiene que dar desde sí misma, sin la necesidad de contraponerla al sentir propio de los animales. Lo que sea éste todavía se está debatiendo e investigando a distintos niveles.

El texto zubiriano citado anteriormente se encuentra en “Sócrates y la sabiduría griega” y es del año 1940 y aunque parezca muy antiguo sigue siendo muy verdadero y permanece en el pensamiento ulterior de Zubiri. Para ver esto, tenemos otro escrito que es de la última etapa del filósofo que señala algo parecido: “... el ‘de suyo’ como nuda realidad es lo que concibió el griego en el concepto de lo que llamó naturaleza, *phýsis*”¹¹. Estas palabras fueron escritas en 1983, el año en que murió el filósofo; aquí claramente nos dice que el “de suyo” es lo que los griegos llamaron φύσις; el “de suyo” en su “nuda realidad” es la φύσις, pero de la nuda realidad hablaremos más adelante. Lo interesante es que podemos ver que Zubiri interpreta en el “de suyo” la base misma del horizonte griego, ya que es la ἀρχή que se constituye radicalmente como φύσις (en esto está ligado tanto el pensamiento presocrático “jónico” en su articulación final con el pensamiento del “estagirita”). Pero vamos por pasos contados. Respecto al “de suyo” su nacimiento, al parecer, se remonta a la concepción que el pensador tiene de la filosofía griega en el sentido más radical, esto es, al célebre ἀρχή de Anaximandro. Dejando de lado que la interpretación zubiriana está íntimamente bosquejada desde su concepción filosófica interpretativa de Aristóteles, la cual nos lleva a comprender el término ἀρχή por “principio” y, a su vez, a contraponerlo con “sustancia”, en ella misma “ya” se trasluce lo propio de su pensamiento. No entraremos al tema mismo de Anaximandro porque nos llevaría muy lejos de nuestro análisis; solamente nos limitaremos a la visión que Zubiri le

da a su concepción en lo que refiere al problema de la realidad como formalidad.

El filósofo articula, en el texto de 1940, el "de suyo" con el duplo ἀρχή-φύσις, y esto es muy significativo para nuestro estudio (esta es la síntesis misma de todo el pensamiento jónico y de donde surge toda ulterior reflexión filosófica). La φύσις griega se nos dice, en este texto, que es una cierta "estructura" que reposa sobre sí misma, independiente del horizonte teogónico y cosmogónico propuesto por los antiguos poetas y filósofos; y como tal estructura produce desde sí a las cosas; ellas "emergen" de la φύσις (no olvidemos que este termino es el sustantivo del verbo φύω que significa entre otras cosas nacer, surgir, brotar, emerger, hacer brotar, hacer emerger, etc. En realidad, lo que mienta el termino es el rasgo causativo por excelencia que tiene la totalidad de las cosas en y por si mismas; es la totalidad entendida como activa en y por si. De allí que φύσις pueda ser entendida como el "estado de emergencia de toda la realidad"; en términos zubirianos su "dar de si"). Esta estructura que funciona como razón explicativa de todo es llamada simplemente como "principio" (*principium*; en este termino resuenan tanto *primus* como *capere*: lo que primeramente tiene cogido a todo radicalmente es lo que mienta el termino "principio" y también el termino "príncipe"); esto es, la φύσις, que sería el principio de dónde (ὅθεν) las cosas llegan a ser lo que son (ἀρχή τῶν ὄντων, ἀρχή τῶν πάντων). Es lo que primeramente tiene cogido al todo y lo posibilita como tal. Y lo interesante de esta concepción de la φύσις es que se dice de manera independiente a cualquier interpretación mítica posible. Las cosas llegarían a ser, son y dejan de ser en la φύσις (τέλος τῶν ὄντων, τέλος τῶν πάντων). Este principio estructural sería un modo posible de consideración de la φύσις, pero también se la puede entender de otro modo. Es la consideración sustancial de la φύσις (aquí ya dejamos el terreno jónico y entramos en los dominios de Aristóteles y por ende con la gran concepción filosófica que viene a

dar cumplimento a todo lo ya pensado anteriormente. Según este modo de consideración, la sustancia (ὑποκείμενων) ya no sería principio estructural, sino lo sustancial de ella que permanece (κεῖ τὰ) por debajo (ὑπό) como subsuelo firme e inmóvil en el que se da el devenir; es decir, sería lo que siempre es (ἀεὶ ὄν), dicho en términos platónicos, la base misma que posibilita todo cambio en la misma φύσις. Luego, por tanto, tenemos una doble consideración de la φύσις. Por una parte, es principio estructural de las cosas (horizonte presocrático). Y, por otra parte, es sustancia permanente de ellas (horizonte platónico aristotélico). Por la primera consideración, es el "de dónde" (ὅθεν) nacen las cosas, el que muestra como estas "están siendo" como totalidad (estamos en un pensamiento de tono descriptivo); pero, por la segunda, es el "por qué" (τί), la causa (αἰτίον, αἰτία) de que se mantengan "siendo" tales cosas (estamos en un pensamiento de tono explicativo). De aquí nos damos cuenta que en el primer caso estamos ante una visión "sincrónica descriptiva" (estructural) de la φύσις; en cambio, en el segundo caso estamos ante una visión "diacrónica explicativa" (dinámica) de ella.

El "de suyo", en este contexto mostrativo del pensamiento "físico" de los griegos, nos daría la dimensión estructural descriptiva de la Naturaleza y, también, se contrapondría al carácter sustancial explicativo de ésta. En cierta forma Zubiri siempre mantendrá del horizonte presocrático jónico este descriptivo carácter primordial, estructural y físico del "de suyo" para dar cuenta de la realidad de modo radical y propio. Y también mantendrá su oposición absolutamente crítica al explicativo horizonte aristotélico de la concepción sustancialista de la Naturaleza; pues lo sustancial siempre se coloca por detrás o debajo de las cosas físicas; éstas se convierten en accidentes de un sujeto que las sostiene de manera siempre presente. Lo sustancial se entiende desde "otro mundo", allende a lo físico dado que se nos impone en nuestro vivir cotidiano. Por este motivo, Zubiri repiensa lo dicho incorpo-

rando la dimensión “diacrónica” a la “sincrónica” misma del “de suyo”. Y así el “de suyo” será, a una, el principio estructural de toda las cosas que posibilita y, a una, lo que constituye el dinamismo en esa misma totalidad, pero “ya” no como sustancia que permanece detrás del todo mismo, sino como un todo único y constructo; esto es, como sustantividad. Por esto, podríamos decir que el “de suyo” como ἀρχή es realmente la “física” sustantividad y nada más.

B. “De suyo” y nuda realidad

Otra determinación esencial para comprender el “de suyo” es el término “nudo”, tal término solamente es entendible primeramente desde lo ya señalado. Es el carácter físico sustantivo del “de suyo” ya vislumbrado por Zubiri desde el horizonte griego del pensar en donde tenemos ahora que analizar ese nuevo rasgo de lo “nudo”. De ahí que se nos diga, en el texto de 1983, que el “de suyo” es lo que los griegos entendieron por φύσις en sentido pleno; esto es, como “nuda” realidad. A raíz de esto podemos darnos cuenta que Zubiri ve en el “de suyo” la “nuda” realidad de lo real. ¿Qué significa “nuda” realidad? ¿Qué señala esencialmente lo “nudo”? Intentando dar con el significado de “nudo” nos introduciremos al problema de la realidad como formalidad. Pero no olvidemos que este término zubiriano fue a lo largo de su vida adquiriendo tal sentido que llegó a mentar a la realidad misma en lo que tiene de más propio. Para entrar a este tema del “de suyo” y la “nuda” realidad tenemos que señalar que para nuestro pensador estos términos se recubren entre sí en el ámbito de la aprehensión misma: “Llamaremos a las cosas en su nuda realidad, ‘cosas-realidad’... El hierro y la madera en su nuda realidad son cosa-realidad”¹². Para hablar de las cosas reales, como el hierro o la madera, el filósofo simplemente nos refiere al carácter de “nuda” realidad en el que consisten. Nuestro pensador, a veces, no es muy preciso en su léxico filosófico y cuando quiere referirse simplemente a las cosas las nom-

bra por: cosa real, lo real, la realidad, la nuda realidad, etc.; pero cada uno de estos matices añade un sentido distinto dentro de lo mismo. El matiz de lo “nudo” es esencial para captar lo que sea el “de suyo” sentido impresivamente en la aprehensión. En la aprehensión primordial se siente a las cosas reales como “nudas”; por esto se dice que: “La realidad que la razón entiende, no es entonces la *nuda realidad*, es decir, no es la realidad tal como es entendida sólo como formalidad de lo aprehendido en intelección sentiente, sino que es esta misma formalidad sentiente en su momento campal o ambital, pero aprehendido en sí mismo como *realidad-fundamento*”¹³. Dejando de lado la cuestión de la razón, este texto nos muestra la ligazón que hay entre “nuda” realidad y aprehensión primordial. Si el pensador español dice constantemente que en la aprehensión primordial de realidad se aprehende lo real en y por sí mismo, ahora se dice que se aprehende como “nuda” realidad, esto es, la mera formalidad de lo aprehendido en intelección sentiente. Y esto era lo que llamaba “de suyo” en toda su obra, aprehender lo real en y por sí mismo en aprehensión primordial, o sea, aprehender lo real de modo “nudo”. Por esto, en otro orden de problemas, se nos señala que: “... real, decimos, significa ‘de suyo’. Pero este ‘de suyo’ tiene a su vez tres momentos formales distintos. Tiene un momento según el cual la cosa es lo que es ‘de suyo’ en y por sí misma como es. Es lo que llamo la *nuda realidad*”¹⁴. Los otros dos momentos son “forzosidad” y “poderosidad”, pero de ellos no hablaremos temáticamente en este escrito. En todo caso podemos señalar que la forzosidad indica el carácter físico de necesidad que soporta la realidad como “de suyo”; en cambio, la “poderosidad” nos muestra la dominancia misma de la realidad sobre el contenido. Ambos momentos son dos dimensiones transcendentales de la realidad como “de suyo” y son las dimensiones que van a provocar el giro de interpretación del “de suyo” desde la visión “diacrónica”, pues estas dimensiones nos dan el dina-

mismo mismo de la realidad, pero en sentido estructural sustantivo y no sustancial. Lo que tenemos que indicar ahora es la asimilación completa del término "de suyo" al carácter de "nuda realidad". Y lo que nos indica, es lo que sabemos que es lo real en y por sí mismo en la aprehensión. Por eso Zubiri en *Inteligencia y realidad* subsume completamente el término "nuda" realidad al término "de suyo" en un pasaje muy parecido al citado del *El hombre y Dios*: "Estos tres momentos, 'de suyo', fuerza, poder, competen a toda impresión de realidad"¹⁵. El término "nuda" realidad ha desaparecido en favor del mero "de suyo". ¿Por qué ocurre esto? Esto sucede porque los términos entre sí son "casi" intercambiables.

Es interesante señalar que nuestro filósofo muestra primaria y originariamente el carácter de "nuda" realidad como un modo de presentación de lo real en aprehensión primordial en su obra "noológica"; esto es, es un modo en que la realidad de lo real queda modalizada a un sentido determinado: "En el tacto (contacto y presión) la cosa está presente pero sin *eidos* ni gusto: es la *nuda presentación de la realidad*"¹⁶. En el tacto la realidad de lo real se presenta como "nuda". Y se nos dice que no es ni *eidos* ni gusto y ninguno de los otros modos de presentación. ¿Qué significa esta asimilación de lo "nudo" al tacto? Podríamos realizar una aproximación vía negativa a través de explicar en lo que consisten los otros modos de presentación de la realidad, pero esto no lo haremos porque creemos entender "ya" de antemano lo que quiere decir el filósofo con la expresión "nuda" realidad. Se produce una cierta pre-comprensión de lo dicho sin necesidad de la explicación por comparación. Lo "nudo" es el modo de realidad que se presenta en la cualidad sensible de la textura y esto es así cuando se "toca" a la cosa real. Lo real así "tocado" se nos impone impresivamente como una textura "nuda" de sí mismo. Lo así tocado "está" siempre de una manera determinada como "nudo" en la aprehensión sentiente humana. Una cualidad de textura

como la suavidad se nos presenta al sentir como "estando" presente de modo "nudo"; este "estando" no se puede olvidar porque indica el rasgo físico y real de la "nuda" realidad de la suavidad. Lo "nudo" es la ausencia absoluta de "ropaje" alguno en que lo real "está" presente al ser sentido táctilmente. Lo real se presenta ratificado en una textura "nuda" de sí mismo. Es lo primario por excelencia en lo que la física realidad de lo real "queda" sin ropaje desde sí mismo en una textura específica. Es lo real en su carácter de ser un "prius" de inmediatez que se impone cuando es tocado. Por esta razón, este modo de presentar la realidad es tan importante y recubre a todos los demás esencialmente (al igual que el "hacia"). Lo que "está des-nudo" absolutamente en sí mismo desde siempre se recubre en un *eidos*, en un gusto, en un sonido, etc. En cierta forma la "nuda" realidad se convierte en el soporte mismo en que todo lo real se recubre esencialmente constituyendo lo real como un todo uno, coherente, firme, es decir, un todo físico sustantivo.

Por esto creemos que la "nuda" realidad se convierte en cierto sentido en lo físico mismo que se "está" presentando inmediata y primariamente en todo otro modo de presentación. Se presenta como simplemente "en y por sí mismo" en una textura determinada, al margen de las otras modalidades que siempre nos dan lo físico de la realidad en una forma "muy" determinada: "ante mí", "fruible", etc. Estos modos son siempre "más" mediatizados que los otros, aunque hablando en forma impropia porque: "La aprehensión primordial es aprehensión de lo real en y por sí mismo, esto es, aprehensión inmediata, directa y unitaria"¹⁷. Pero en modo plenario es así en el modo de presentación táctil en que la realidad se muestra "estando des-nuda" absolutamente y por ello "en y por sí misma". Incluso se puede carecer de otro modo de presentación primario como el visual o el auditivo, pero no así del táctil. El ciego siempre sienta la realidad como "nuda", pero no como "ante él": "El ciego de nacimiento aprehende táctil-

mente la ‘nuda’ realidad de algo, pero jamás la aprehende como realidad que está ‘ante’ él”¹⁸. Se podrá ser sordo y ciego, pero no se puede (en casos normales) dejar de sentir la realidad como “nuda”. No olvidemos el famoso caso de Helen Keller y su manera de acceder al mundo a través del tacto (“sentir” el agua en sus manos). De ahí que Zubiri incluso llegue a llamar a la aprehensión primordial de realidad simplemente “nuda” intelección en *Inteligencia y Razón*: “En la *aprehensión primordial* o nuda intelección sentiente siente en sí y por sí en impresión como *formalidad* de lo sentido”¹⁹. Esta homologación de la aprehensión primordial como “nuda” intelección es muy significativa. Por todo esto, se puede ver la radicalidad y primariedad del modo de presentación de “nuda” realidad del tacto. De ahí que se pueda asimilar por extrapolación legítima la “nuda” realidad al “de suyo”, aunque obviamente no son lo mismo, pues “nuda” realidad: “No es algo idéntico al ‘de suyo’, pero en el curso del trabajo, por razones obvias, he tomado como sinónimos ‘de suyo’ y nuda realidad”²⁰. Esas “razones obvias” es lo que hemos señalado anteriormente, porque no siendo lo mismo “de suyo” y “nuda” realidad funciona casi como siéndolo. Esta es la razón que en el pasaje muy parecido al de *El hombre y Dios*, que hemos ya citado sobre la “nuda” realidad, la forzosidad y la poderosidad, en *Inteligencia y realidad* le introduzca una simple variación, en vez de “nuda” realidad dice “de suyo”: “Estos tres momentos, ‘de suyo’, fuerza y poder, competen a toda impresión de realidad”. De este modo se mantiene el matiz de diferencia que él busca.

C. Distintos aspectos que expresan al de “de suyo”

Sabiendo que formalidad de realidad es radicalmente “de suyo”, esto es, en una primera aproximación, la “física y nuda” realidad que mienta a lo real “en y por sí mismo” en la aprehensión, en donde lo real se siente “solamente” como real (es lo real en “su” realidad), podemos ahora dar un paso más y avanzar a una determina-

ción más acabada y profunda del “de suyo”. Para esto tenemos un excelente texto en *Inteligencia y Logos*, que nos dice en lo que consiste la realidad como “de suyo” o si se quiere como lo “desuyo” se despliega en distintas notas de sí, las cuales lo dimensionan en algún aspecto. Y allí nos percataremos de la doble visión tanto “sincrónica” como “diacrónica” de la realidad entendida como “de suyo” por el filósofo. El texto zubiriano señala que: “... hay aprehensiones en que los caracteres de lo sentido en impresión son caracteres que se aprehenden formalmente como pertenecientes *en propio* a lo aprehendido: la intensidad de un color o de un sonido son un momento aprehendido como carácter en propio del color o del sonido. Es lo que llamo *formalidad de realidad*. Realidad es el modo de ser ‘en propio’, *dentro* de la aprehensión misma. ‘En propio’ significa que pertenece a lo aprehendido, por tanto, aún antes de la aprehensión misma (*prius*). Como este modo de quedar en la aprehensión es un modo de quedar en impresión, resulta que la aprehensión es un acto de *impresión de realidad*. En ella su contenido es actual en la impresión, pero sin referencia ninguna a una respuesta. Es lo que llamo *mera actualidad*: lo aprehendido está presente y solamente está presente. Pues bien estos tres momentos (impresión, en propio, y mera actualidad) constituyen unitariamente lo que llamo *ser de suyo*. He aquí la formalidad de realidad: un modo de alteridad que consiste en el ‘de suyo’. No se trata de realidad en la significación de real como algo ‘fuera’ de la impresión, sino que se trata de una formalidad presente ‘en’ la aprehensión misma. Y como tal esta formalidad es un momento físico de lo aprehendido”²¹. Ahora bien, en este texto el “de suyo” ha quedado explicitado esencialmente. Puesto que “impresión”, “en propio” y “mera actualidad” constituyen en unidad el “de suyo”. ¿Cómo entender esta articulación de estos tres momentos de modo adecuado?

Es importante no caer en una tentación típica de interpretación del pensa-

miento de Zubiri; esto es, pensar que en lo que dice se esconde algo "fundamental y tremebundo", pero que está totalmente vedado para la razón de un simple mortal. Pensar esto es una vez más la interpretación predicativa que busca el "sub-jectum" tras lo accidental. Y este modo de enfrentar los textos de nuestro pensador contradice el modo mismo de pensar del filósofo español. El "de suyo" no explica nada "tremebundo", "oscuro", "fundamental", "sustancial" o de "otro mundo" que se esconde tras la apariencia (esto sería el dualismo metafísico que niega radicalmente el pensamiento zubiriano). Pero también debemos quitarnos de la cabeza creer que el "de suyo" se explica en los tres caracteres enunciados: "en propio", "impresión" y "actualidad". Estos caracteres no son los que expresan (como atributos esenciales) al "de suyo", sino que es el "de suyo", en su "des-nudez física" esencial, en y por sí mismo el que muestra tres caras (*facies*) acabadas de sí. Es el "de suyo" que se ratifica a sí mismo en esas tres "notas". Son tres modos de consideración de lo mismo en que es el "de suyo" la razón misma de su unidad. Esto lo podemos ver en un texto de 1975 que está en *Sobre el Hombre* y en donde se aprecia que la impresión fue subsumida por la actualidad y que el "en propio" se entiende junto al "prius": "La unidad intrínseca y formal de estos tres caracteres (actualidad, en propio y *prius*) constituye la nueva formalidad: lo aprehendido queda en la aprehensión como algo 'de suyo'. 'De suyo' es la expresión y la conceptualización unitarias de aquellos tres caracteres o momentos"²². En este otro orden de enunciación, además, se produce una inversión en la consideración misma del "de suyo", pues como primer momento aparece ahora la "actualidad" y luego el "en propio" y el "prius". En la actualidad ha quedado absorbida y asumida la impresión. Pues ésta es la que "da de sí", en cierto modo a aquella. Y, a su vez, aquella es la que muestra totalmente a ésta. En la impresión sentiente se "está" presentando la realidad en y por sí misma de modo "en propio" y "prius". Es la impresión, o la

actualidad, en dónde queda explicitado y vehiculado el carácter mismo de realidad: "...lo sentido se me presenta como algo que tiene una especie de fuero interno propio: es caliente, es frío, es pesado, etc., *de suyo*. No se trata de que el contenido sea propio de un sujeto que esté por debajo o por detrás de lo propiamente sentido, sino que *de suyo* significa que eso que es el contenido de la impresión tiene ese carácter formal propio. Pues bien, este carácter de *de suyo* es lo que llamo *realidad*. Cada cosa es real precisa y formalmente por ser de suyo aquello que ella es en impresión. Ser real significa pura y simplemente ser de por sí, ser de suyo aquello que nos presenta en la impresión. El *de suyo* es, pues, lo que constituye la realidad en cuanto tal"²³. En este texto, Zubiri de inmediato parte diciendo que no podemos entender al "de suyo" de manera predicativa, esto es, como "algo" que está más allá de lo que se nos impone sentientemente. A raíz de esto es muy importante que tengamos presente siempre la crítica al logos predicativo que hemos señalado en el artículo sobre el logos nominal constructo²⁴. Lo que se busca con esto, es negar, en su raíz, la interpretación de la metafísica dualista que atraviesa el pensamiento occidental desde los griegos hasta nuestros días. Es lo impresivo mismo sentido en una cualidad dada lo que "está" presente como "de suyo" en la aprehensión. Lo impresivo sentido se actualiza como "de suyo". De allí que impresión y actualidad en esta nueva determinación del "de suyo" queden recubiertos entre sí. Desde la comprensión radical de la actualidad es asumida esencialmente la impresión. Ella se nos abre en lo que "de suyo" es, esto es, en el carácter físico de su "nuda" realidad. Por tanto, en este texto lo diacrónico aparece primariamente y lo sincrónico después. Esto se debe a la perspectiva de análisis que el filósofo está enfocando la cuestión a examinar. Según sea lo que le interesa ya lo estructural ya lo dinámico comienza su estudio del "de suyo" desde uno u otro aspecto. Pero los dos aspectos son dos lados de la misma

moneda. La moneda del “de suyo” analizado desde el logos nominal constructo

Eso que se nos “está” presentando físicamente en la impresión misma se nos presenta como lo “en propio prius” en la aprehensión. Respecto al “en propio” se debe comprender simplemente ese rasgo de ser lo que propiamente se pertenece a sí mismo “en” la aprehensión sentiente. Y se pertenece a sí mismo como algo anterior a la aprehensión, pero “en” ella. Por tanto, lo que queremos simplemente indicar es que “en propio” es un nombre sincrónico para el “prius”. De este modo tenemos que leer en conjunto ambos términos. Esto lo podemos ver en un texto clave en que se muestra de modo radical que el “de suyo” como “en propio” mienta al “prius”. Esta vinculación Zubiri la señala a través del célebre y recurrente ejemplo del calor que ya hemos analizado en detalle en otro lugar²⁵: “Este ‘en propio’ tiene una riqueza insondable. Significa... que el calor calienta siendo caliente. Esto es, el calor estimulante queda en mi aprehensión como algo que es ‘ya’ caliente, y que por eso es por lo que estimula. Este momento del ‘ya’ expresa que lo estimulante queda en la aprehensión como algo que ‘es’ estimulante, ‘antes’ de estar estimulando y precisamente para poder estimular. Es lo que he solido llamar el momento del *prius*, no un *prius* cronológico, sino un *prius* de formalidad. Es un momento ‘físico’ de lo aprehendido en la aprehensión”²⁶. Con este texto centrado en el célebre ejemplo del calor nos podemos dar cuenta que el “en propio” mienta al “prius” mismo de la formalidad de realidad sentida de modo físico. Es lo físico mismo que se impone en la aprehensión como siendo “en propio”, propio de sí, por sí mismo, anterior “ya” a ella misma “en” ella. Y ese “ya” del “en propio”, de esa autopertenencia, nos indica lo radical del “de suyo”: “... lo inteligido se nos presenta no sólo como algo independiente de la intelección, sino como algo que ‘de suyo’ es lo que es, es decir, como siendo algo en la intelección pero *prius* a ella”²⁷. De allí que “en propio” y “prius” se identifiquen para señalar el “de suyo” mismo de

la formalidad de realidad al ser aprehendida como tal. Dicho con toda claridad, en el ejemplo del calor: “El calor es caliente: no es una tautología verbal. ‘Es caliente’ significa que el calor y todos sus caracteres térmicos son sentidos como ‘suyos’. El calor es así calor en y por sí mismo. Y precisamente por esto el calor es nota tan ‘en propio’ que ni siquiera le pertenece su inclusión en el proceso sentiente. Está de alguna manera incluido en él, pero es *por ser ya* calor. El calor como algo ‘de suyo’ es, pues, anterior a su estar presente en el sentir”²⁸. Estas palabras son muy decisivas. El “de suyo” es el sustento mismo de la modalización de “en propio” y “prius”, pues en el “de suyo” se piensa de modo totalmente originario. Lo “en propio” indica solamente el rasgo de nota de lo aprehendido. Y como tal nota se impone físicamente en una mera ratificación de sí en la aprehensión, que en cuanto ratificación la nota es sentida como de ella misma, se pertenece a sí misma. Y el “prius” señala a esa misma nota, pero de modo radical y originario, desde el rasgo mismo de anterioridad y autonomía absoluta de dicha nota en el acto de aprehensión. Por esto el filósofo nos puede indicar que: “... el calor calienta porque es ‘ya’ caliente. Este momento del ‘ya’ es justamente la anterioridad de que hablo. A este momento de anterioridad es al que suelo llamar momento de *prius*. Es un *prius* no en el orden del proceso sino en el orden de la aprehensión misma: calienta ‘siendo’ caliente. ‘Ser caliente’ no es lo mismo que ‘calentar’. El ‘es’ es, en el calor aprehendido mismo, un *prius* respecto de su ‘calentar’: es ‘su’ calor, el calor es ‘suyo’. Y este ‘suyo’ es justo lo que llamo *prius*. La nota ‘queda’ como siendo nota en forma tal que su contenido ‘queda’ reposando como realidad sobre sí mismo y fundando formalmente su propia aprehensión”²⁹. La nota queda en lo que simplemente es, esto es, queda en lo en y por sí mismo que es. Y esto es quedar de modo “nudo” en la aprehensión como anterior a ella misma. La nota térmica se pertenece absolutamente a sí misma, ella es dueña de sí, por decirlo de alguna ma-

nera, es desde sí misma y no desde la aprehensión; es "suya" y así siendo la nota "suya" que es se impone en la aprehensión como anterior a ella misma: "Los caracteres del calor se aprehenden impresivamente como siendo 'suyos', esto es, del calor mismo y en tanto que son 'suyos'"³⁰. Luego esto nos lleva a una doble consideración del "de suyo" que veremos con algún detalle.

Por una parte, se nos muestra el "de suyo" en cuanto a tal o cual nota "en propio" lo que es siendo anterior a la aprehensión como "prius". Esto quiere decir que en la misma aprehensión la intelección queda totalmente excedida por algo que es "de suyo" incluso anterior al "estar" presente como tal, anterior a la actualidad de eso "de suyo": "La cosa real es aprehendida como real en y por sí misma: es 'de suyo' lo que es. Como este momento de formalidad es un *prius* de las cosas, resulta que la realidad no consiste formalmente ni se agota forzosamente en ser inteligida"³¹. Esta interpretación nos muestra el modo más radical de entender la realidad como "de suyo", pues ella nos queda como lo absolutamente "en propio" y "prius", esto es, lo "nudo" que constituye a cualquier ulterior modo de actualidad de sí misma. Y esto es muy importante de señalar por la sencilla razón de entender equivocadamente la articulación constructa entre realidad y actualidad. Aunque estos términos son congéneres en la aprehensión, tienen obviamente distintos niveles de dominancia entre sí. El momento de realidad "pesa más" que el de actualidad, pues lo constituye formalmente. El momento de realidad quiebra, rompe la simetría de lo congénere en el constructo realidad y actualidad que se da en la aprehensión humana. Pero, por otra parte, nos percatamos que este "de suyo" en la aprehensión en cuanto aprehensión queda como lo anterior "en" ella, esto es, la realidad queda en su estar presentándose como lo que es en y por sí mismo, en su simple carácter de "nuda". La realidad queda ratificada en sí misma en la actualidad intelectual; es decir, la realidad como

"de suyo" en cuanto aprehendida queda en su simple verdad. No podemos perder nunca de vista este doble modo de considerar el "de suyo": "... este momento de formalidad del 'de suyo' es un momento de la cosa anterior (*prius*) a su propio estar aprehendida. Y en esto consiste justamente su realidad. Pero claro está, este 'de suyo' anterior a la aprehensión está, sin embargo, aprehendido en su propia anterioridad; esto es, está presente en la intelección sentiente. Pues bien, este 'de suyo' en cuanto anterior a la aprehensión es realidad. Y este 'de suyo', esta realidad, en cuanto presente en la aprehensión es justamente verdad"³². Así en este brillante texto sintético nos damos cuenta que el "de suyo" mienta, a una, y recubre tanto la dimensión sincrónica de la realidad como la diacrónica que analiza el logos nominal constructo. Pues el "prius" como la "actualidad", esto es, el momento que se vierte a la cosa (lo real) y el que se vierte a la verdad (a la intelección), descansan en el "de suyo" que es el centro mismo de la formalidad de realidad.

D. Lo sincrónico y diacrónico del "de suyo"

De este doble modo de consideración del "de suyo" se puede entender, en primer lugar, que éste se entienda como lo sincrónico por antonomasia, la nota "en propio" que es un "prius" a la aprehensión. El filósofo designa a este modo de considerar al "de suyo" simplemente como realidad. Y, en segundo lugar, se le puede considerar de modo diacrónico; en esto, el "de suyo" es radicalmente "actualidad". En esta mirada el "de suyo" denota esencialmente a la realidad ratificada en la aprehensión; es decir, la verdad. Por esto Zubiri puede decir de forma tan tajante que: "Realidad es... una manera de 'quedar', esto es, es mera *actualidad*"³³ y de allí que estemos ante el horizonte de la verdad por el mero hecho de "ya" estar en la realidad. Y así se resuelve el clásico problema de lo "congénere" que aparece en el *Prólogo de Inteligencia sentiente*. De este modo, creemos que si entendemos que lo real en y por sí mismo mienta a una a lo real en la

aprehensión como siendo fundamento de ésta “en” ella misma y a lo real mismo en lo que se está en el acto de aprehensión, vamos a tener el “de suyo” pensado por Zubiri de modo propio, esto es, de modo constructo. Por esto es interesante el concepto de “nudo” para dar en propiedad con el “de suyo”, pues “nudo” señala ese doble rasgo de lo en y por sí mismo de lo real aprehendido en intelección sentiente. Incluso el mismo pensador español en un pasaje de su obra ya nos dice que aprehender algo como real, esto es, como un “prius” a la aprehensión “en” ella misma es aprehenderlo en su “nuda” realidad: “... este acto de intelección nos presenta en actualización la nuda realidad de las cosas, porque es el acto en que formalmente se presenta lo inteligido como un *prius* a su presentación misma”³⁴.

El “de suyo” es la “nuda” realidad de lo real que en su carácter físico se impone a la aprehensión como un “prius” en ella misma. Y en tal imposición queda actualizado en la aprehensión lo real como mera verdad. La cual arrastra, posee y domina a la intelección como un “más” que la lanza “hacia” ulteriores intelecciones que buscan profundizar, en el mismo carácter físico de realidad, lo que sea eso real sentido en aprehensión primordial de realidad. Esto es lo que nos queda indagar de modo detallado. El problema del “de suyo” nos deja instalado en el horizonte mismo de la formalidad de realidad; y en tal horizonte han surgido varios problemas que debemos dilucidar. Estos temas están incardinados en el “de suyo” y muestran el despliegue mismo de él. Es lo propiamente sincrónico y diacrónico del “de suyo”. Y solamente haciéndonos cargo de este despliegue en este doble eje de interpretación podremos captar en toda su radicalidad lo que mienta este término. Ya para dar cuenta en un cierto sentido primario lo que sea el “de suyo” hemos tenido que sumergirnos en sus rasgos estructurales y dinámicos. Ya hemos mentado el “prius” y la “actualidad”, lo sincrónico y lo diacrónico, del “de suyo” de la formalidad para poder hacernos entender en algún modo. En el pen-

samiento constructo de Zubiri esto es inevitable y no es nada negativo ni que esté en desmedro de él. Por ser un pensamiento sistemático el todo recubre a las partes y las partes recubren al todo. El “de suyo” como centro originario se explicita, se ratifica, se plasma en sus ejes (“prius” y “actualidad”) y estos se muestran desde el “de suyo”. No es posible hablar de otra manera, es un círculo, pero no de los “viciosos”. Es el único intento que tiene el lenguaje zubiriano para no caer en la trampa indoeuropea del decir predicativo (y es además la lógica que da coherencia a este artículo), que produce la dualidad de los mundos, que conlleva negar lo que se impone físicamente a la aprehensión sentiente humana en vista de un “concepto” que está más allá de lo dado impresivamente.

III. El “prius”

A. Formalidad y “prius”

Como ya hemos señalado, el “de suyo” adquiere un nuevo matiz a través del término “prius”. Este término nos mienta al “de suyo” desde su vertiente sincrónica. El “de suyo” se despliega en varias notas, pero hay una que predomina sobre el resto y es esta dominancia del “prius” del “de suyo” sobre cualquier otro carácter el que tenemos que estudiar ahora. El “prius” llega a ser casi un sinónimo para “de suyo” y va adquiriendo a lo largo de la obra de Zubiri distintos matices que enriquecen la concepción zubiriana de la formalidad de realidad. ¿Cómo podemos entender esencialmente lo que sea la realidad como un “de suyo” en tanto que “prius”? “Realidad es el modo de ser ‘en propio’, dentro de la aprehensión misma. ‘En propio’ significa que pertenece a lo aprehendido, por tanto, aún antes de la aprehensión misma (prius)”³⁵. Ya sabemos que Zubiri entiende la realidad como formalidad de realidad, esto es, la realidad y esta tiene que ser entendida desde el término técnico de “de suyo” que inicialmente y originariamente mienta la concepción filosófica del horizonte presocrático griego del ἀρχή en tanto φύσις. Y este término mienta ulteriormente,

desde el inicio radical de la especulación filosófica explícita por parte de Aristóteles, a la φύσις como un sustantivo dar de sí de la totalidad de lo real. El "de suyo" como sustantividad se muestra formalmente en un análisis como la "nuda" realidad. Y es este carácter de "nudo" del "de suyo" el que constituye no solamente a lo real *qua* real sino también a lo real *qua* inteligido. Este nexo articulador del "de suyo" como "nudo" nos lanza inexorablemente a una determinación fundamental y originaria, tal determinación es el "prius". Esta noción señala a lo propio del "de suyo" en su carácter articulador de todo lo que hay. Lo real inteligido como siendo un "de suyo" en y por sí mismo se siente en esto mismo siendo físicamente como un "prius".

En variadas ocasiones aparece en sus escritos el tema del "prius" y aunque aparezca con matices distintos mienta algo esencial. Este término indica, por lo general, un cierto fundar originario; lo cual nos podría llevar a pensar que el "prius" es un desde dónde (ὄθεν) todo adquiere la consistencia de ser lo que es. Pero si lo entendemos así una vez más estamos anclados en un decir "subjetal predicativo" que tiende a predicar "algo respecto de algo" (τὶ κατὰ τινός). En donde lo que se predica nunca alcanza al "sujeto" de dicha predicación; incluso es el mismo sujeto quien se escapa a "otro mundo" más allá de cualquier accidente que quiera determinar. Pero si realizamos esto nos encontramos a la deriva en la especulación zubiriana. Porque no se trata de algo que esté "por fuera" de la cosa en cuestión, no se trata de una mirada lineal que busca dar con el causante y/o el sujeto de una predicación que desaparece y se esconde por detrás de su manifestación. No se trata de ir tras lo físico mismo, o sea, tras el emerger mismo de lo real *qua* real que se nos impone inexorablemente. Porque tras este emerger físico no se esconde nada. Es imposible diría Zubiri transitar por la vía indoeuropea del pensar que tras la predicación quiere dar con algo que no hay y que, por tanto, supone (en esto esta presente toda la crítica de Hume a la catego-

ría de sustancia o la de Nietzsche al intento de fundamentar todo un "trasmundo" que sustente a lo dado físicamente, esto es, el mundo de la metafísica como constructora de conceptos; incluso podemos ver la brillante crítica de Derrida al logocentrismo dominante típico de Occidente con todas sus variantes metafísicas); esto es, un "sub-jectum" que dé fundamento y asiento al todo ya de modo realista ya de modo idealista ya de modo fenomenológico. Con la reflexión zubiriana la mirada indoeuropea del "prius" se acaba radicalmente y ya no es compatible pensarlo con ningún "espectral agente" que se esconda en algún lugar oscuro y olvidado más allá de lo físico. Y esto también es válido para desacatar de raíz la posición de Heidegger en su concepción final en torno al (el ser con "y", *Sein*, el ser con tachadura, el ser como *Ereignis*, etc.). No hay eso que se llama ser en ninguno de sus intentos por tratar de darle algún rasgo sustantivo que sea completamente lo diferente a todo lo ente. Estamos y nos movemos en lo físico y tratar de ir a un fundamento tras el que le de sustento de algún tipo es un error de gran magnitud.

¿Cómo, entonces, podemos hacernos cargo correctamente del "prius" y no caer de inmediato en su "falsificación"? O dicho en otros términos: ¿Cómo hacer filosofía después de la crítica de Nietzsche a la categorización conceptual de lo físico por parte de cualquier metafísica? De aquí la vía noológica zubiriana que posteriormente valida una metafísica de la realidad. Al "prius" se lo debe entender como una cierta "asimetría" radical en la índole misma de la constitución de lo real y tal índole constitutiva es la que esta presente en el acto de intelección. Veámoslo: "La cosa real tiene... dos funciones: una la de ser *algo* real, y otra la de ser *pura y simple realidad*. Entre estos dos momentos hay una esencial articulación. Esta articulación no consiste en ser una yuxtaposición o adición de cosa real y de realidad, porque la pura y simple realidad no es una especie de piélago dentro del cual flotarían las cosas reales. Pero, sin embargo, no es

las cosas reales. Pero, sin embargo, no es algo idéntico a todas ellas ni a su suma³⁶. Tal articulación en la cosa es una asimetría total entre el momento de pura y simple realidad con el momento de ser algo real, pues el primero es un momento que desnivela a la cosa desde sí misma. Es un momento que constituye al otro y lo mantiene como diferente de sí. Esta asimetría es la base constitutiva de lo real (y de lo real en la intelección) y está incardinada en primera instancia en el “prius”. Pero esto lo estudiaremos en lo que queda de este escrito. Vamos por pasos contados.

B. El problema de la formalidad como articulación del “de suyo” y del “prius”

Para que podamos entender de modo acertado ese “prius” en su vinculación al “de suyo” estudiaremos el texto que ya hemos indicado para referirnos al “prius”: “... modo de ser ‘en propio’, *dentro* de la aprehensión misma”; pues esto es, en definitiva, el “prius”. Esto, si nos fijamos, ya lo habíamos señalado al sumergirnos en el “de suyo” y lo comprendimos desde su propia óptica. Aquí, en cambio, estaremos siempre pensando desde el momento de “prius” del “de suyo” (en todo caso ambos momentos casi mientan lo mismo). Para que interpretemos de modo acabado qué sea eso “en propio” será necesario comprender ese “dentro” en cursiva de la frase zubiriana. El “dentro” conlleva un problema bastante difícil de precisar, pues en él se juega la postura filosófica renovada, respecto a toda la tradición, propuesta por nuestro pensador. Citemos un texto fundamental del decir zubiriano respecto a la formalidad, en él aparecerán todos los términos que nos interesan aclarar para comprender qué es la realidad como formalidad y en esto el “en propio”, el “dentro” y el “prius” son fundamentales; para esto se recurre a un ejemplo que es muy reiterativo en el pensamiento zubiriano y que siempre vuelve a salir; es el ejemplo del calor: “... realidad no designa formalmente una zona o clase de cosas, sino tan sólo una formalidad, la realidad. Es aquella formalidad según la cual lo aprehendido

sentientemente se me presenta no como efecto de algo que estuviera allende lo aprehendido, sino que se nos presenta como siendo en sí mismo algo ‘en propio’, algo ‘de suyo’, esto es, por ejemplo, no sólo ‘calentando’ sino ‘siendo’ caliente. Esta formalidad es el carácter físico y real de la alteridad de lo sentientemente aprehendido en mi intelección sentiente. Y según esta formalidad, el calor no sólo calienta, sino que calienta por ser caliente. Es decir, la formalidad de realidad en lo percibido mismo es un prius respecto de su percepción efectiva. Y esto no es inferencia sino dato³⁷.

Este extenso texto es muy denso en su complejidad, pero paso a paso podemos ir entendiéndolo en su real sentido. Se nos dice de entrada una aclaración que es muy importante, pero que generalmente se pasa por alto. Se nos manifiesta lo que no es la realidad. Y tal expresión solamente puede ser afirmada porque se está en un plano que es anterior a cualquier construcción racional y teórica. Este plano es de lo dado “en” la aprehensión de realidad; a este plano se accede mediante un tipo de descripción que es siempre anterior y fundante de una ulterior conceptualización. Zubiri se mueve en el ámbito del describir, pero de un describir constructo de lo que físicamente se impone a la intelección (no de un describir fenomenológico que se mueve en el ámbito intencional de los noemas). Este tipo de describir se atiene a lo dado en la aprehensión sin añadirle, ni quitarle, ni modificarle nada; solamente lo actualiza en un describir que lo analiza en todos los momentos o notas que lo constituyen y que se nos impone en la aprehensión de modo impresivo. Estas notas de lo dado están sentidas como un sistema coherente en que todos sus momentos se articulan entre sí de modo estructural (es lo que el pensador llama sustantividad). No hay ninguna nota por sí misma en esta estructura dada, solamente el todo es “en y por sí mismo”. Y de este modo este todo sistemático se nos impone en un describir constructo a nuestra aprehensión de realidad. Se llama así porque es un describir

la unidad misma que lo plasma de modo estructural. Y esa unidad es constructa, pues señala a la unidad esencial que articula a todas las notas de la estructura entre sí en modo de coherencia. Basta con lo señalado para continuar nuestra exposición; respecto a la sustantividad y lo constructo los textos son variados a lo largo de la obra zubiriana. Y no podemos seguir tratando sobre ellos porque nos llevaría a la concepción metafísica del pensamiento de Zubiri; la cual no pretendemos abordar en este trabajo.

En este modo de describir lo que se nos impone físicamente en una aprehensión de realidad es la realidad de lo real; realidad, y no lo olvidemos, no es "algo" ni concebido, ni sentido, ni construido como "zona o clase de cosas". ¿Qué quiere decir esto? Esto es muy importante porque de inmediato nos evita interpretar de modo "sustancialista" a la realidad. Evidentemente si pretendemos entender a la realidad como un "algo", entonces intentaremos buscar la palabra clave que la explique. Y en esto nos pondremos a buscarla por fuera de la realidad misma sentida en impresión. La formalidad de realidad no es "algo" en ningún sentido, ni al modo realista ni al modo idealista ni al modo fenomenológico ni al modo científicista, etc. No es ningún "ente" como se decía en la filosofía clásica, pero ninguno en absoluto, ni el más excelso (Dios) ni el más ínfimo (Nada; humo llamaba al ser Nietzsche), pues no tiene nada que ver con lo "ente", es lo totalmente diferente al "ente". Es lo totalmente "otro" al "ente", éste tomado tanto como lo allende al acto aprehensivo, en cuanto acto, como lo inmanente a él: "Esta formalidad no es formalmente realidad allende la aprehensión. Pero tan enérgicamente como esto ha de decirse que no es algo puramente inmanente, empleando una terminología antigua y literalmente inadecuada"³⁸. Si la realidad no es algo "allende" la aprehensión, ni es algo meramente inmanente a ella (que Zubiri llama lo "aquende"), entonces ¿qué es? Si no es ningún tipo de "ente", de la clase que sea, entonces ¿cómo podemos dar con su signi-

ficado concreto? Por esto el pensamiento zubiriano es heredero, como es obvio, de lo más esencial del pensamiento de Heidegger: la "diferencia ontológica". La realidad es lo total y absolutamente otro que lo real. Pero aquí radica también toda la distinción con el pensamiento heideggeriano. Pues lo totalmente otro no es otro por encima o por fuera de lo real, esto es, algo que esté por fuera de lo físico (que se nos impone no a nuestro sentir sino a nuestro entender, aquí ya está presente la dicotomía insalvable entre sentir e entender que realiza la filosofía a lo largo de la historia del pensamiento); sino "dentro", "en" lo real mismo sentido. Zubiri se distancia en la misma "diferencia" que establece el pensamiento de Heidegger y, en ello, el filósofo español cree ver que se distancia desde la constitución misma del pensamiento filosófico en Occidente; es decir, desde Parménides en adelante.

El lenguaje vulgar y en especial el filosófico tiende de manera natural y espontáneo a entender, a la primera, como realidad lo que está por encima y más allá de lo dado sentientemente, esto es, de modo impresivo. No olvide mos que Zubiri ve este desliz del lenguaje en el inicio mismo del filosofar y lo aduce al expresar mismo griego indoeuropeo; el cual no puede por su propia constitución dejar de "sustancializar" un fantasmal "*sub-jectum*" por fuera del sentir (αἴσθησις), es decir, de lo físico (τὰ φυσικά). Pero esto es todo lo contrario al pensamiento propuesto por Zubiri. No sería en absoluto entender la realidad en sentido originario. Entonces ¿qué es la realidad? Si la realidad no es de ningún modo "zona o clase de cosas", ni ningún tipo de ente que esté más allá de lo sentido impresivamente en una aprehensión, entonces nos queda lo novedoso y propio del pensamiento zubiriano. ¿Qué es eso que nos queda? Nos queda meramente la "reidad". El problema es radical y muy importante de entender correctamente. Pues una comprensión equivocada de la idea de realidad nos llevará por un camino del todo equivocado: ya a un realismo ingenuo ya a un subjetivismo ingenuo que

genuo ya a un subjetivismo ingenuo que ha perforado al pensamiento filosófico desde sus comienzos. Por eso es siempre preferible utilizar el neologismo de “reidad”, pues con esto evitamos todos esos “errores” de interpretación. Esta palabra nos impide caer en la tentación del decir indoeuropeo, puesto que nos señala de forma radical que realidad no puede significar nada del tipo conceptual que señale algo parecido al “*sub-jectum*” de la filosofía occidental. Es muy lamentable que el propio Zubiri, como ya hemos dicho, no utilizara este neologismo más a menudo, con esto se habrían evitado una gran cantidad de confusiones a la hora de tratar de entenderlo.

Señalado estas precisiones, volvamos al texto que analizamos para poder entenderlo en plenitud: “... realidad no designa formalmente una zona o clase de cosas, sino tan sólo una formalidad, la reidad...”. El filósofo quiere dar verdadera unidad al pensamiento occidental que a lo largo de la historia ha establecido una diferencia absoluta entre “zonas de cosas” (el problema de la dualidad de mundos: sensible-inteligible, apariencia-verdad, físico-conceptual, etc.). En la formalidad lo que se impone, lo que se presenta, lo que adviene, lo que se siente, lo aprehendido “no es efecto de algo que estuviera allende lo aprehendido”. No se trata para nada de un problema de causalidad; esto es, entre una causa que está “allende” la aprehensión y que funciona “produciendo” un efecto en ella, un efecto “desde afuera” de ella. Zubiri con esto desmonta de inmediato la estructura causal tan típica del pensamiento “tradicional” filosófico de estructuración predicativa (una vez más Zubiri sigue en cierta forma la crítica tanto de Hume como de Nietzsche a la concepción metafísica de la causalidad). La causalidad, según nuestro pensador, tal como es entendida bajo la estructuración: causa y efecto, es una “vieja” idea filosófica que ha penetrado todo el pensamiento de Occidente y es una de las manifestaciones más fuertes del decir predicativo indoeuropeo. Nuestro pensador lo manifiesta de este modo:

“Causa es todo aquello que ejerce un influjo productor o originante del llamado efecto, no sólo como eficiente sino también material, formal y final, o visto desde el efecto es un carácter según éste es algo producido realmente por su causa. Causalidad es, pues, producción originante”³⁹. Y esta producción originante es una “teoría de la causalidad natural” que intenta responder por las cosas naturales (físicas), propuesta por Aristóteles y que ha atravesado todo el pensamiento occidental a lo largo de los siglos: “... la célebre teoría aristotélica de la causalidad está rigurosamente plasmada sobre las realidades ‘naturales’. La teoría aristotélica de la causalidad es una teoría de la *causalidad natural*”⁴⁰. Con esto vemos lo fundamental de la crítica zubiriana. Por una parte, todo lo que se ha dicho de la causalidad remonta a una concepción profunda que Aristóteles y los griegos en general tienen de las cosas físicas. Y, por otra parte, esa misma concepción es una teoría, una construcción racional de unos hechos que se nos imponen inexorablemente. Y aquí radica todo el problema, pues esa concepción de lo real está anclada en el decir predicativo que tiende a formular una sustancia (no sensitiva, ni física) que está por “debajo” de lo sensitivo y físico fundando de tal manera a la cosa. Y esto, para Zubiri, “no” está dado de ninguna manera.

La causalidad es una teoría que busca explicar el hecho que se nos impone en nuestra aprehensión de las cosas. De allí que Aristóteles “necesite” construir la teoría de la causalidad para conectar, ligar a las cosas con la aprehensión de ellas: “Este orden causal es para Aristóteles algo dado en nuestras aprehensiones sensoriales”⁴¹. Pero esta causalidad no está nunca dada, pues es una simple teoría que intenta conectar a la aprehensión humana con la construcción de lo real como sustancia de accidentes: “La causalidad aristotélica no está dada; jamás está dada la influencia originante”⁴². Pues cuando se predica un sujeto que está por debajo de los atributos, este sujeto se torna en lo que siempre es (ὄντος ον) y no puede no ser: “El

término del sentir serían las cosas sensibles, mudables y múltiples como se complacían en designarlas los griegos. Para ellos transcendental en cambio significa lo que 'siempre es'. El *trans* es, por tanto, el salto obligado de una zona de realidad a otra. Es un salto obligado si se parte de la intelección concipiente⁴³. De este modo se produce una inversión radical en la manera de considerar los hechos. Lo sentido queda como efecto de algo que está más allá de sí mismo. El "*sub-jectum*" que construyó la inteligencia concipiente, desde los mismos griegos en adelante, nos queda como lo que causa, lo que es responsable absoluto de los atributos; y, estos a su vez, se muestran como lo accidental de tal sujeto. "Lo que siempre es" (ἀεὶ ὄν) es entendido en términos de conceptos (por tanto nada físico) y es lo que no puede dejar de ser (por tanto lo inmutable); en cambio, lo que se siente se considera un atributo por sí mismo accidental y sujeto a cambio. Esta postura, para Zubiri, tergiversa y falsifica la esencia misma de lo sentido como real en aprehensión primordial. Y esto también trae muchas consecuencias de toda índole, por ejemplo, en lo referente a los problemas éticos. Algo que lamentablemente no podemos analizar aquí pues excede nuestro tema a tratar.

C. El "quedar" de la realidad

En la formalidad de realidad, por ende, estamos en un estadio anterior al ámbito de la causalidad. Por tanto, anterior al "*sub-jectum*" que funciona como causa originaria de cualquier efecto accidental atributivo de sí mismo. Y esto se debe tener siempre presente en nuestros análisis. En la formalidad nos movemos, en cierto sentido, en un ámbito de funcionalidad y dominancia entre los momentos (o notas) de realidad e intelección "en" el acto mismo de aprehensión de realidad sin salirnos de ella en nuestro análisis descriptivo. Estos momentos están articulados constructivamente, como un todo coherente de notas, las cuales están constituyendo nuestra aprehensión sentiente de las cosas reales. En esta aprehensión de reali-

dad lo real nos "queda" de una forma determinada en dicha aprehensión. ¿Qué es este modo de "quedar"? No olvidemos que estamos tratando de entender lo que es la realidad como formalidad y, en esto, en lo que tiene de "prius" radicalmente. Pero para esto, ahora, nos salta un problema: comprender lo que mienta el "modo de quedar", en el cual consiste la formalidad: "Como este modo de quedar en la aprehensión es un modo de quedar en impresión, resulta que la aprehensión es un acto de *impresión de realidad*"⁴⁴. Si queremos captar el "prius" en su radicalidad tenemos que entender el "quedar", pero para esto es necesario dar con la "impresión"; en ella se juega, obviamente, la mirada renovada de Zubiri. Pues es la impresión la que "queda" de una manera determinada en la aprehensión sentiente de lo real por parte del hombre y no solamente queda sino que suscita todo el proceso sentiente. Además, no podemos olvidar lo dicho anteriormente, la impresión es un rasgo constitutivo del "de suyo". El "de suyo" se nos está presentando, se nos actualiza, de modo impresivo en la intelección. Esto es fundamental y nunca lo podemos perder de vista en un estudio.

A lo largo de la historia de la filosofía, esto es un problema muy grave, no se ha realizado una "crítica" de la concepción de impresión (ni los empiristas lo han hecho y menos los kantianos que usan la concepción de la impresión desde el horizonte empirista sin "criticarla" formalmente... es cosa de pensar en las primeras líneas de la *Crítica de la Razón Pura*). A la impresión se la ha entendido simplemente como una afección de una cualidad al sentir (posición que en el fondo remite hasta el mismo Aristóteles): "Puede decirse que la totalidad de la filosofía moderna, al igual que la filosofía antigua, casi no ha conceptualizado la impresión más que como afección"⁴⁵. Para Zubiri esto es totalmente insuficiente, porque lo propio de la impresión no está en su carácter de afección, sino en el momento de alteridad de lo afectante propiamente tal. Todo lo que afecta a la aprehensión lo hace de un "modo determinado".

tructa nos dice que: “Aprehensión sentiente consiste en aprehensión en impresión. La impresión no es sólo una afección del aprehensor, sino que en esta afección la impresión nos presenta algo otro que el aprehensor y que su afección. Esto otro tiene tres momentos constitutivos: un contenido, un modo de ser otro (lo que he llamado formalidad de alteridad [se refiere al primer volumen de *Inteligencia sentiente*. **Inteligencia y realidad*], y una fuerza de imposición. Para nuestro problema lo esencial se halla en el momento de formalidad”⁴⁶. Desde el empirismo inglés, incluso desde antes, sabemos que la impresión es afección del aprehensor, pero Zubiri nos muestra que en la impresión misma como afección se da “algo otro” al aprehensor y a la impresión afectante. ¿Qué es este “algo otro”? ¿Qué es radicalmente la impresión? La “im-presión” es lo que nos presiona, pero nos presiona no como algo que esté como causa allende la aprehensión misma, sino que nos presiona desde “dentro” de la aprehensión, “en” ella misma. Y nos presiona no como un algo cualquiera. No es un “sub-jectum” ni nada parecido. Esto sería una vez más no entender lo que quiere decir Zubiri. Con esto nuestro pensador también ajusta cuentas con toda la filosofía del siglo XX, la cual nació desde el horizonte abierto por la fenomenología de Husserl. La fenomenología y por tanto la ontología heideggeriana siempre entendió a la impresión (y con ello obviamente a la sensibilidad) como “mero residuo hyletico” y aquí radica la gran insuficiencia de la fenomenología a la hora de tratar de analizar a las cosas desde ellas mismas, esto es, desde su carácter físico. El gran discípulo de Husserl llevó los supuestos de su maestro al extremo de sus posibilidades; las cosas son lo más fundamental en donde se mueve el hombre, pero, a la vez, es lo menos sustantivo de todo, un mero “residuo”, un “hecho bruto”, una cosa sentido desde la cual la existencia humana se levanta para darse sentido a sí misma al darle sentido a ellas: “Unos años más tarde, un discípulo suyo [de Husserl], Martin Heidegger, describe la

existencia del hombre en el mundo, el existir humano, como un encontrarse con las cosas, *das Dasein des Befindlichkeit*. Ahora bien –añade Heidegger inmediatamente– la facticidad, *Faktizität*... es un carácter que la existencia absorbe en sí misma; por tanto, las cosas son aquello sobre lo cual se apoya la existencia para hacerse a sí misma trascender y estar en el mundo, etc.”⁴⁷. Y dentro de estas filosofías obviamente no solamente se encuentran la heideggeriana sino también la sartreana: “De aquí que la sensibilidad no sea una especie de residuo ‘hylético’ de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma”⁴⁸, pues la filosofía de Sartre, siguiendo la filosofía heideggeriana, también cree ver en el momento de realidad algo totalmente derivado y secundario al momento diferenciante entre ser (nada diría Sartre en *El ser y la nada*) y ente: “En el desarrollo del problema habla el pensador francés de lo que Heidegger ha llamado *existentes brutos*, traduciendo ahí el *factum brutum* por *existencia bruta*”⁴⁹. Por eso Zubiri en su diálogo con el horizonte abierto por la fenomenología tiene que hacerse cargo detalladamente de su discípulo más brillante: Heidegger. Por tanto, la impresión como residuo hylético se nos transforma en nada mas y nada menos que soporte “para” que el inteligir (conciencia dirían los fenomenólogos) describa y construya unidades de sentido para su propia e interna configuración. Las cosas quedan en el fondo no tocadas en lo que realmente son sino simplemente referidas como “sentidos” para el propio yo en su trato cotidiano con el mundo, esto es, en sentidos que le permitan crear y proyectar un mundo en donde situarse y así darse una orientación para ser en el día (de esto se sigue la interna articulación que hay entre Fenomenología y Hermeneútica; pensemos en la correspondencia que se suscito entre Husserl y Dilthey al final de sus respectivas vidas). En el fondo lo que nos quiere decir Zubiri es que también la fenomenología y todas

las filosofías que se han nutrido de ella han caído en el problema del decir predicativo, decir que dicotomiza la realidad en dos mundos: uno aparente y otro verdadero; en donde el primero solamente es asiento "sustancial", sustrato material, para el segundo; lo noético o la unidad de sentido, en estas filosofías, necesitaría ese suelo impresivo para dar todo lo que tiene que dar, pero es un uso sumamente utilitarista y funcional de las cosas. Ellas ya no son nada en y por sí mismas.

Pero para el filósofo español, este "algo otro" de la impresión se nos muestra en un constructo muy especial. Es un "algo otro" que no tiene el rasgo de ser "*sub-jectum*", sino de ser "constructo de notas"; es, en cierta medida, "lo sustantivo" que está constituyendo el acto aprehensivo propiamente tal. Dicho en categorías escolásticas, su objeto formal propio. La impresión afectante en cuanto afectante nos impresiona como "algo otro sustantivo" que, ante un análisis descriptivo constructo, se estructura en un constructo de notas bien delimitado, preciso y acabado. Estas notas son: contenido, modo de ser otro (alteridad o formalidad) y fuerza de imposición. Nosotros analizaremos esta estructura someramente en lo que nos concierne respecto a nuestro estudio del "prius" del "de suyo".

i. El contenido afectante (afección)

Veamos someramente en qué consisten cada una de estas tres notas del constructo sustantivo de la impresión que nos afecta. En primer lugar, tenemos el rasgo de "contenido". "Este 'otro', es decir, esta nota, tiene ante todo un contenido propio: este color, esta dureza, esta temperatura, etc. es a lo que apuntó siempre la filosofía griega y medieval"⁵⁰. Respecto al contenido, Zubiri no nos puede decir mucho en qué consiste, pues de inmediato se nos vinculan las otras dimensiones del constructo en cuestión. Siempre en un describir constructo un momento o nota nos remite de inmediato a todas las demás. Por este motivo, el pensador nos habla de las "notas-de", esto quiere indicar que

esencialmente las notas entre sí están articuladas constructamente, al modo de un sistema cíclico; en el cual cada nota se constituye por todas las restantes⁵¹.

Por lo general para hablar del contenido *qua* contenido se nos hace referencias a ejemplos: este calor, este color, esta luminosidad, etc. Esta es la única manera en que podemos captar de buen modo lo que es un contenido. Éste se nos muestra como lo más pasajero: "[las notas reales] tienen por razón de su contenido una gran especificidad"⁵². Y, por ende, lo más difícil de precisar. Sin embargo, el contenido impresivo es lo que atraviesa la totalidad del decir zubiriano. Y allí radica uno de los grandes logros de su pensamiento. El contenido se nos muestra en el acto aprehensivo sentiente de índole esencialmente impresivo, como la nota que le da cuerpo a dicho acto. Es la nota la que consiste en ser lo más puntual, determinado y preciso que abre desde sí misma al acto aprehensivo. Da lo mismo que hablemos de nota como elemental (sensación) o de notas como complejo de notas (percepción) para lo que estamos diciendo. En todo caso, creemos, que es imposible que un acto de aprehensión sentiente recaiga en una sola nota, esto solamente podría ser posible en un "experimento de tipo científico" en lo que se produce se halla inducido, pero aún ahí creemos que no puede ser esa nota elemental⁵³. El contenido abre la intelección y la deja por su propia precariedad lanzada a ulteriores determinaciones, las cuales van enriqueciendo dicho contenido sentido en primera instancia: "... la aprehensión primordial de realidad envuelve esencial y inamisible una gran determinación de contenido. Pero, sin embargo, a pesar de ello hay una cierta insuficiencia en la aprehensión primordial de realidad. Esta insuficiencia afecta al contenido de esa aprehensión, pero no concierne sino a las notas de su contenido. En los modos ulteriores de intelección, el contenido se hace inmensamente más rico"⁵⁴. Pero junto con ser el contenido lo más pobre, específico y determinado del acto aprehensivo, éste se nos muestra como la

razón misma de la realidad: “El contenido es la determinación de la realidad misma”⁵⁵. ¿Cómo entender semejante sentencia paradójica de Zubiri respecto al contenido? Por una parte, el contenido es la absoluta insuficiencia y, por otra, es la determinación misma de la realidad. Esto se debe entender por el momento de “modo de ser otro” del contenido que nos afecta. Esto es la segunda cuestión, muy primordial, a analizar respecto al “algo otro” que conlleva la impresión como afectante en el acto mismo de aprehensión sentiente. ¿Cómo es posible que lo que siento en un momento dado; “este calor”, por ejemplo, muy puntual, específico, agotado en sí mismo pueda determinar a la realidad misma y en esto demandar una ulterior aprehensión intelectual?

ii. El “modo de ser otro” (alteridad)

El “modo de ser otro” (alteridad) es la formalidad y es el asunto que nos conduce en todo este trabajo a través del “de suyo” y del “prius”. Respecto a ella solamente nos centraremos en su aspecto esencial como “modo de quedar” del contenido en la aprehensión y en él veremos el rasgo de “prius” que envuelve. “La formalidad es por un lado el modo de quedar en la aprehensión, pero es por otro el modo de quedar ‘en propio’, de ser ‘de suyo’”⁵⁶. En este pasaje se ve a la formalidad en su doble articulación de ser modo de quedar y en ello, a una, queda como lo anterior en la aprehensión misma, pero esto ya lo veremos cuando estudiemos la actualidad en otro artículo. Sigamos por mientras tratando de entender este “quedar” en la impresión misma. Porque no podemos olvidar, como ya hemos citado, que: “Como este modo de quedar en la aprehensión es un modo de quedar en impresión, resulta que la aprehensión es un acto de impresión de realidad”. El contenido no solamente es lo que es como mero contenido, sino que de inmediato es “más” que sí mismo. El contenido nos lanza por ser tal contenido “hacia” un momento intelectual que lo constituya como tal, esto es, definitivamente. El “hacia” se sustenta en el

“más” y éste en el “prius” de la formalidad de realidad. No es posible analizar exclusivamente un momento de la formalidad sin que estén presentes los restantes. Por esto la dificultad de hablar del contenido solamente desde sí mismo. El contenido reclama “ya”, en cuanto “prius” que es, desde su eminente y precaria especificidad un modo de quedar en la aprehensión, pero es un modo de quedar que no es extrínseco a él, sino que lo constituye en su fuero interno; el contenido está totalmente traspasado de “quedar”. La nota (por ejemplo, el calor) solamente es nota desde el fondo que lo constituye como tal nota determinada y, a una, la instaure como “otra” en la impresión y esto es simplemente la formalidad de realidad. Fondo que no es, como lo hemos dicho repetidamente, un “sujeto” que esté tras o más allá de dicha nota térmica sentida en aprehensión primordial de realidad: “El contenido de una nota ‘queda’, y en cuanto ‘queda’ es independiente del sentiente en cuya impresión ‘queda’. Aquí independencia no significa una cosa ‘aparte’ de mi intelección... sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión en cuanto algo ‘autónomo’ respecto del sentiente. El color, el sonido, tienen una autonomía propia en la afectación visual y auditiva. ‘Quedar’ es estar presente como autónomo... Autonomizar es pues, forma de quedar. En su virtud diré que lo ‘otro’, que la nota presente en impresión, tiene además de un contenido una forma propia de autonomía. Por eso es por lo que llamo a este momento formalidad. No se trata de un concepto metafísico como en la Edad Media, sino de algo absolutamente distinto, de un momento sentiente de carácter descriptivo”⁵⁷. Este texto, que ya estudiamos someramente al comienzo de este escrito, en su parte final nos dice que la formalidad es algo completamente distinto a lo pensado con el mismo término en la Edad Media, pues no se trata, en manera alguna, de una concepción metafísica, sino de algo mucho más simple y anterior a cualquier construcción teórica y metafísica. La formalidad es un “momento sentiente de carácter descripti-

vo". No olvidemos que cuando Zubiri dice "descriptivo" no lo dice al modo fenomenológico, sino al modo constructo, esto es, no describe intencionalmente "noemas" sino que describe en su carácter físico a la realidad misma de lo real que se impone a la aprehensión (esto es lo que nuestro filósofo llamaría "noérgia"): "La impresión... no es en primera línea unidad noético-noemática de conciencia, sino que es un acto de aprehensión, una *noérgia*, un *érgon*"⁵⁸.

En el texto citado con anterioridad tenemos todo lo necesario para entender lo que el pensador pretende decir por "quedar" y, en esto, lo que quiere decir por formalidad de realidad. "Quedar es el estar presente como autónomo" del contenido. El contenido nos afecta, pero en ese afectarnos que nos impresiona se nos "queda" como "algo autónomo" en la impresión misma. La nota queda autonomizada en el acto mismo del sentir. "Dentro" del acto se siente al contenido con un cierto "despegamiento" del aprehensor. Este rasgo de autonomía es, a una, un rasgo del mismo contenido, como un rasgo del aprehensor. Este modo de quedar o de alteridad o de formalidad (el vocablo da lo mismo en este contexto) lo que nos está indicando es ese sutil momento en que lo aprehendido en cuanto aprehendido en el acto mismo de aprehensión impresiva nos queda con una cierta "anterioridad", esto es, el "prius". Y será éste, según Zubiri, lo que en el hombre marcará toda la diferencia esencial con respecto a los otros animales. La nota, por ejemplo el calor, nos queda en sí misma notificándose como algo otro (como algo meramente "noto") en el acto aprehensivo. No olvidemos que al hablar de nota no hacemos referencia a nada que esté "por fuera" de ella misma. No se trata de una nota "de" una cosa⁵⁹. Esto sería volver a caer en el decir que acusa a la realidad de modo indoeuropeo, esto es, predica "algo 'de' un sujeto": "Si veo un simple color, este color no es 'de' una cosa sino que 'es' en sí la cosa misma: el color es noto en sí mismo"⁶⁰. Por tanto, el color no es "de" la cosa, pero tampoco lo es "de" la intelligen-

cia. Por esto Zubiri ve que tanto el realismo como el idealismo se han extraviado en su análisis. ¿De quién es el color? El color es simplemente "de suyo", se pertenece a sí mismo, es "en propio". La nota no pertenece a la cosa como algo que está más allá de su carácter de ser simple nota térmica (esta sería la postura realista anclada en el decir predicativo), ni pertenece a la inteligencia como si fuera algo que ésta pone o establece en la nota térmica sentida (esta sería la postura del idealismo también anclado en un decir predicativo). La nota no tiene ningún rasgo "genitivo" ya respecto "de" la cosa ya respecto "de" la inteligencia. Ambas interpretaciones son dos caras de la misma moneda: el decir "subjetal predicativo" típico de las lenguas indoeuropeas. Sin embargo, la nota térmica simplemente es "de suyo", se pertenece a sí misma, con independencia absoluta de una posible "cosa" que estuviera más allá de lo sentido y con independencia absoluta de la intelección que lo está inteliendo en un momento determinado. La nota térmica es sentida como un "prius" a la aprehensión "en" ella misma. Por esto a nuestro pensador le gusta usar el neologismo de "reidad" para dar cuenta en lo esencial de la realidad sin conducirnos ni al realismo ni al idealismo: "... reidad significa aquí simple realidad, simple ser 'de suyo'. Los caracteres del calor se aprehenden impresivamente como siendo 'suyos'⁶¹. Pero antes de seguir, en la explicitación del rasgo mismo de alteridad en el quedar del acto aprehensivo impresivo propiamente humano, es menester que digamos y expresemos el tercer momento del "algo otro" en lo que consiste la impresión afectante; es decir, la fuerza de imposición.

iii. La fuerza de imposición

La fuerza de imposición es otro momento esencial del contenido. El "algo otro" no solamente es un determinado "este" tal o cual que especifica y da cumplimiento al acto del sentir, sino que junto al quedar como otro autonomizado y despegado en la aprehensión, queda como algo que no puede no quedar en dicho

acto; esto es, se impone a él. La impresión se impone al aprehensor en la aprehensión misma. Y se impone con una fuerza tal que no es posible no sentirla. Este rasgo de imposición es lo que apunta, en definitiva, el carácter físico de la realidad. Zubiri cuando nos señala en lo que consiste la fuerza de imposición da variados rodeos para mostrarla, pero es inevitable en el decir constructo en el que se mueve. Pues para decirnos algo de ella de inmediato tiene que hacer uso de otros momentos de la formalidad. Sin embargo, tratemos de comprender lo que nos dice y luego lo comentaremos desde otro pasaje de su obra sumamente más explícito: “[El tercer carácter de la impresión] 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 aislada. Así, por ejemplo, como dice el refrán, ‘gato escaldado del agua fría huye’. El agua sentida en impresión se ‘impone’ al animal. Esta fuerza de imposición es muy variable. Una misma alteridad impresiva puede imponerse de forma muy varia”⁶². Una vez más nuestro pensador para explicar una idea fundamental parte explicando desde lo que tiene que explicar. Su decir se nota circular y repetitivo. Además, tiene que echar mano de un ejemplo para dar con el asunto. Si no lo hiciera se entendería muy poco lo que intentar explicar. Esto siempre estará presente en el decir zubiriano, pero es inevitable porque él busca con todo ahínco no caer en la trampa mortífera del indoeuropeo que predica accidentes de un sujeto esencial que está más allá de dichos accidentes. Veamos lo que nos dice.

La fuerza de imposición es la nota misma que se impone al aprehensor, pero se impone como un sistema complejo de notas, lo que es evidente. Esto cada vez más nos aleja de la hipótesis de la nota elemental que presupone la psicología experimental para la “sensación”. Y es esta constelación de notas, la que al quedar de un modo determinado, se impone de cierta manera al aprehensor. Lo que queda lo

hace como un algo otro autónomo y es esta autonomía sentida la que nos fuerza en la aprehensión misma. Ese carácter del contenido “en y por sí mismo” en la aprehensión es la fuerza misma de la realidad. La fuerza de imposición es la fuerza de la realidad que es sentida impresivamente en los contenidos que nos quedan de modo otro, desgajados absolutamente de nosotros mismos. Tal fuerza que se nos impone nos deja sumidos en lo absolutamente otro a la aprehensión sentiente, “en” ella misma.

Para ver el total sentido de la fuerza de imposición tenemos un texto brillante en Zubiri. No olvidemos que la dificultad aparente que tiene nuestro pensador para expresar lo que quiere expresar es que el decir constructo describe constructos de notas y éstas son muy difíciles de precisar por sí mismas de manera aislada, porque de antemano cada una de ellas está tocada por las demás. El texto se encuentra en el apartado de la “verdad real” en *Inteligencia y realidad*: “En cuanto la realidad aprehendida está ratificada en la impresión misma, es verdad real. La ratificación es la fuerza de imposición de la impresión de realidad. La ratificación es la fuerza de la realidad en la intelección... no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad. Esta posesión no es un mero estado mental o cosa semejante, sino que es la estructura formal de nuestra intelección misma. Toda forma de intelección ulterior a la intelección primaria y radical está determinada por lo real mismo: la determinación es entonces un arrastre. Estamos poseídos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones”⁶³. Estas palabras que nos hablan sobre la verdad real y su “ratificación”, nos dejan instalados de lleno en la fuerza de imposición. Es la fuerza de la realidad la que se nos impone en nuestro acto de aprehensión. Y en esta imposición lo sentido propiamente tal queda ratificado como lo que es y nada

más. El contenido queda ratificado en el acto de aprehensión y queda ratificado como verdad. Es ella la plasmación misma de la fuerza de imposición. Los dos atributos de la verdad, carácter de posesión y de arrastre, son los atributos esenciales de la fuerza de imposición. Estamos poseídos por la realidad en el acto mismo de la aprehensión sentiente de contenidos. La fuerza de la realidad se nos impone en los contenidos y nos retiene: "Esta fuerza de imposición es justo estar poseído por lo sentido"⁶⁴. Estamos poseídos por ella, en el mero hecho de ser afectados por contenidos reales. Y junto con estar poseídos por la verdad, estamos lanzados intelectivamente por el arrastre que ella nos impone a una profundización de lo que se ha sentido. Los ulteriores modos de intelección (logos y razón) son requerimientos que nacen del mismo rasgo de verdad ratificada que impone la fuerza impositiva de la realidad en el mismo hecho de sentir lo que nos rodea. La fuerza impositiva nos deja físicamente instalados en la formalidad de realidad como "de suyo". Es el "de suyo" el que se nos impone en su rasgo mismo de "prius" sentido en la intelección. Es el "prius" el que nos fuerza a hacernos cargo de lo que estamos sintiendo como algo absolutamente independiente a nosotros. Y como lo sentido es tan autónomo a la aprehensión "en" ella misma, entonces tenemos que dar una respuesta propia a eso que no nos dice qué debemos hacer. La fuerza impositiva de la formalidad de realidad nos deja en la apertura de nuestra esencial libertad.

D. Lo propio del "prius"

Con este breve análisis del acto impresivo en el que consiste la aprehensión sentiente estamos a las puertas para comprender el rasgo de "prius" en el que consiste la formalidad. Para esto es menester precisar algo que ya ha sido insinuado constantemente en este escrito. El modo de quedar propiamente del animal humano a diferencia de otro animal cualquiera es la formalidad de realidad. Luego, es obvio que en la formalidad de realidad se

juega lo más esencial y propio de cualquier investigación, pero lo que ahora queremos saber es cómo surge dicha formalidad en el modo de ser otro. Y aquí se da con toda la fuerza el fundamento de todo lo señalado hasta ahora. Ese fundamento es el "prius".

Lo que sucede en el hombre es que: "... la realidad en cuanto 'queda', reposa sobre sí misma: es realidad y nada más que realidad"⁶⁵. El momento impresivo de alteridad, de modo de ser otro en la aprehensión sentiente adquiere una dimensión tan esencialmente diferente en el hombre que ya no es solamente un mero "algo otro" lo que queda despegado y autonomizado en la aprehensión, sino lo que queda es la realidad en cuanto realidad. Nuestro pensador nos dice que: "El hombre aprehende en impresión la formalidad misma de realidad"⁶⁶. Veamos ¿cómo debemos entender adecuadamente esto? La clave será el "prius", pero vamos por partes: "... la formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión"⁶⁷. Todo radica en que se diga qué es tal "anterioridad" de modo explícito. Habíamos dicho que lo sentido en el acto mismo de sentir en cuanto sentir nos queda con un rango esencial de autonomía. Lo sentido nos queda con un cierto fondo en y por sí mismo "dentro" de la aprehensión. Esto es, las notas, el contenido, las cosas, lo real, la realidad, da lo mismo por ahora el vocablo que se utilice.

¿Cómo es esto posible? En "lo mismo" que está el sentir humano y lo sentido se produce una desnivelación total y radical (esta es la respuesta zubiriana al celebre Fr. 3 DK del *Poema* de Parménides). El constructo entre acto de sentir y lo sentido se constituye desde lo sentido al sentir. Es lo sentido lo que rompe la simetría entre acto de sentir y lo sentido, pero no en cuanto contenido sentido, sino en cuanto contenido "real" sentido. Es lo real de lo sentido lo que desequilibra el constructo originariamente y lo hace "para la intelección". Y es ese rasgo el que manda y arrastra físicamente, como lo "primario" por

excelencia, a toda la intelección sentiente. Ese rasgo de prioridad que se impone, posee y arrastra a la intelección misma en cuanto intelección en su acto de estar inteligiendo lo que entiende, se llama realidad en tanto que “prius”: “¿Qué es este carácter de realidad? Es un carácter según el cual lo sentido se me presenta... como algo que primaria y formalmente concierne a lo sentido mismo. Esto es, lo sentido es sentido por ser él así. Es lo que llamo el prius de la impresión de realidad. En su virtud lo sentido se me presenta como algo que tiene una especie de fuero interno propio: es caliente, frío, pesado, etc., de suyo. No se trata de que el contenido sea propio de un sujeto que esté por debajo o por detrás de lo propiamente sentido, sino que *de suyo* es lo que llamamos *realidad*”⁶⁸. En este texto se ve de modo muy interesante la necesidad de dejar una vez más en claro que realidad no es “*sub-jectum*” (con todo lo que esto significaría) en ningún modo de consideración. Desde él “prius” cobra real sentido lo que sea la realidad como “de suyo”. La vinculación entre ambos términos es radical, intrínseca, estructural y esencial. Incluso ambos términos se explican mutuamente: “... realidad es una formalidad que consiste en ser ‘de suyo’ lo que es, antes (prius) de estar presente en la aprehensión misma”⁶⁹. Creemos que con el término “prius” por parte de Zubiri se intenta resolver tanto el horizonte del pensamiento del realismo como del idealismo. Pues nuestro pensador no parte ni de las cosas (lo *a posteriori*) ni del sujeto pensante (lo *a priori*) para dar con lo propio de la realidad, sino que “en” el acto mismo de aprehensión sentiente se describe constructivamente lo que acontece en él. Y esto que acontece se impone como un “prius en” la aprehensión propiamente tal. “El momento de realidad se presenta en la intelección no sólo como independiente del acto intelectual, sino como anterior a él, como prius respecto de la presentación de su independencia: es independiente porque es real, y no al revés”⁷⁰. Este “prius” es la base de cualquier determinación ulterior intelectual que pregunte por lo real

allende la aprehensión; por ejemplo, el hacer científico. Ya lo decía Zubiri hace muchos años en su célebre *Sobre la esencia*: “La prioridad es lo que permite y fuerza a pasar del mero momento extrínseco de ‘ser aprehendido’ a la índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión. Esta prioridad no significa mera ‘independencia’... el prius es algo absolutamente distinto: es la positiva y formal ‘remisión’ a lo que es la cosa antes de su presentación. Según suelo decir desde hace tantísimos años, la cosa me es presente como algo ‘de suyo’”⁷¹. Desde muchos años, el filósofo Zubiri viene diciendo lo mismo. Este pasaje alude a un texto de *Naturaleza, Historia, Dios* que fue estudiado al comienzo de este trabajo. En este pasaje de *Sobre la esencia*, texto de 1962, nos queda bastante claro y manifiesto que el “prius” funciona con una fuerza tal que constituye, arrastra y posee a la intelección misma. Y lo hace en cuanto nos tiene remitidos a la cosa misma, pero “en” la aprehensión. Si antes se hacía hincapié en la “prioridad” de la cosa misma en la aprehensión para entender al “prius”, luego el filósofo, en la noología, entenderá tal prioridad de modo más radical, pero en una línea similar. Es lo que llama como “congénere”: “... es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro”⁷². Este texto que parece contradecir lo dicho sobre la prioridad del “prius” de la cosa misma no va contra el “espíritu” del pensamiento zubiriano si se le examina con detalle. Tal prioridad debe ser entendida desde la aprehensión propiamente tal. Ahí sigue mandando el “prius”. Por esta razón nosotros preferimos hablar de “dominancia”, en el acto de aprehensión, de la cosa real sentida respecto a tal acto. Y esta dominancia entre el constructo de cosa aprehendida y acto de aprehensión es una dominancia del carácter de “prius” de la formalidad de realidad, carácter que se identifica plenamente con el “de suyo”. Por esto el “de suyo” se identifica en plenitud

con el "prius" cuando estamos hablando en un sentido estructural. Por esto, nos damos cuenta que, en un sentido sincrónico, el "prius" equivale plenamente con el "de suyo". Las notas de lo real se aprehenden en aprehensión primordial como siendo "de suyo" lo que son; por tanto, como un "prius" a ella misma. De allí que lo "congénere" debe entenderse correctamente. La intelección y la realidad son congéneres porque en este constructo que está desnivelado en su estructuración misma, esta el "de suyo" que se nos muestre como el centro mismo de tal rasgo de unidad congénere. Por esto el "de suyo" es, en cierta medida, el "prius" mismo y esta es la condición de posibilidad de lo congénere. Es una: "... condición intrínseca y formal de la idea de realidad y de saber. [Esto es que] Realidad es el carácter formalidad -la formalidad- según el cual lo aprehendido es algo 'en propio', algo 'de suyo'"⁷³. En este pasaje que son sinónimos "de suyo" y "en propio" se mienta la idea renovada del antiguo término de "prioridad". El "de suyo" de la formalidad es la pertenencia así misma de la cosa aprehensión "en" el acto mismo de aprehensión. Es "propio" de sí mismo lo que se aprehende y no del acto de aprehensión aunque sea "en" el mismo acto de aprehensión. Ese "de suyo en propio" es ahora el "prius" que es prioritario en el constructo intelección y cosa inteligida; ese "prius" domina, constituye y posibilita lo congénere entre realidad (entendido como cosa real) y saber (entendido como acto de intelección).

E. Articulación entre "prius", "más" y "hacia"

Es la cosa misma la que en cuanto real se nos impone en la intelección, en cuanto intelección, como "anterior" al acto mismo de ser inteligida. De este modo, la intelección queda arrastrada por la realidad de la cosa misma (que es la formalidad de realidad de la intelección) a su ulterior fundamentación. La formalidad de realidad por ser un "prius" nos indica que es "más" de lo que es la cosa sentida en una primaria intelección sentiente. La

formalidad de realidad de la cosa en la que está la intelección no se agota ni en la cosa ni en la intelección. Ese "prius" que domina a la cosa misma y a la intelección se nos vuelve en un "más" que la cosa y la intelección. Y es este "más" el que nos arrastra intelectivamente y nos lanza "dentro" de la cosa "hacia" su fundamento. El "prius" se articula en "más" y "hacia" en el hecho mismo de sentir las cosas como reales, en la formalidad de realidad. Pero del "más" y del "hacia" hablaremos detalladamente en los próximos artículos. Entonces, volvamos a nuestra idea matriz, el "prius" como prioridad y dominancia es mucho más que independencia, autonomía y autopertenencia, es lo que está físicamente imponiéndose y constituyendo a la aprehensión y nos sumerge absolutamente en la formalidad misma (en el "más" y en el "hacia"); y desde ella nos lanza a buscar la riqueza que se nos extravía en la pobreza de especificidad sentida en las cosas concretas: "... realidad es una formalidad que al hombre le está presente no por un concepto, ni por un razonamiento, sino que a mi modo de ver, le está presente por un acto de lo que yo he llamado inteligencia sentiente, es decir, por una impresión. Las impresiones sensibles del hombre tienen una vertiente según la cual poseen un cierto contenido estímulo (un estímulo térmico, un estímulo auditivo, un estímulo óptico, etc.), pero en esa sutil formalidad de realidad. Yo no percibo simplemente un estímulo, sino una realidad estimulante, o un estímulo real. Es la formalidad de lo real. Algo que para no complicar la exposición, y acentuar el carácter de impresión que tiene este momento, he llamado impresión de realidad. Yo siento realmente este estímulo, siento la estimulación real. La realidad no es algo meramente concebido por el hombre, sino sentido por él en forma de impresión. Por consiguiente, es un carácter a su modo físico de las cosas, entendiendo por físico no la ciencia física, sino algo real y tangible. La realidad es un momento físico y no simplemente un momento conceptual"⁷⁴. La realidad, Zubiri nunca se aburre de

decirlo porque es fundamental para él dejarlo sumamente patente, como formalidad no es un concepto ni nada por el estilo, sino que es simplemente el carácter físico de las cosas que se nos imponen a la aprehensión, carácter que es sentido como algo real y tangible, esto es, “de suyo” en una impresión sentiente como un “prius en” ella.

La prioridad y dominancia del “prius” nos deja instalados en lo físico mismo que se impone en la intelección en el acto mismo de entender. Esto es un asunto muy importante para Zubiri; pues éste tiene que mostrar que cuando se habla de formalidad de realidad no se está diciendo nada en sentido tradicional en la filosofía, es decir, no es ningún tipo de “otro mundo”. La formalidad es física y se nos impone como tal en los contenidos sentidos en el acto mismo de intelección impresiva; y es en esta formalidad donde se da tanto el acto de sentir como de lo sentido. La formalidad tiene completamente agarrado y ligado al sentir y a lo sentido; la formalidad se articula constructivamente en el acto mismo de sentir como en lo que es sentido en dicho acto. Y lo que es sentido por ser tal sobrepasa absolutamente al sentir mismo; lo sentido excede al sentir en el acto de sentir. El contenido en su pobreza propia, por ser una simple determinación cualitativa, deja al sentir pidiendo “algo más”. El “prius” del contenido se nos torna en eso “en propio” que “de suyo” señorea en la intelección misma como el real objeto de su acto. “Como este momento de formalidad es un prius de las cosas, resulta que la realidad no consiste formalmente ni se agota forzosamente en ser inteligida”⁷⁵. El contenido se nos abre en algo que se trasciende a sí mismo en el acto de intelección; y es este carácter físico del contenido mismo lo que funciona como “prius dentro” del acto mismo de entender. De allí que no podemos acusar a Zubiri de ser un realista en sentido clásico del término. Su realismo es totalmente diferente; las cosas reales sentidas se nos imponen como independientes de nuestra intelección, pero en ella misma; y gracias a esto la intelec-

ción puede salir a conocer en su fundamento lo que sean tales cosas reales aprehendidas en intelección sentiente. Por esto Zubiri prefiere decir que su filosofía es un “reísmo” y no un realismo, porque está anclada en una nueva concepción de la realidad, esto es, la “reidad”.

Veamos finalmente que es el “prius” en toda su magnitud desde una vez más el ejemplo del calor. Y lo haremos desde su obra *Inteligencia y realidad*: “... el calor como realidad es algo a lo que sus cualidades térmicas pertenecen ‘de suyo’: es calentante... [el calor ‘es calentante’] enuncia un modo de presentación que trasciende de la mera presentación: decir que el calor ‘es caliente’ o es calentante es un modo de presentación según el cual la realidad presente es un momento prius de lo presentado, esto es, un momento de lo presentado como real en y por sí mismo y no sólo como momento de su presentación. A esta realidad pertenecen sus cualidades térmicas ‘de suyo’: antes de su presentación, el calor es caliente”⁷⁶. En la intelección lo inteligido la requiere como lo que está “ya” de antemano constituyéndola. Los caracteres térmicos (es decir, el calor simplemente hablando) se nos presentan como lo que es “ya” por excelencia prioritario y primario a la intelección misma en cuanto intelección. Y junto con ser prioritario a la intelección la domina por completo. Estos caracteres térmicos son lo que son, es decir, son la cosa misma (el calor) que en el acto aprehensivo demanda y requiere una determinación más acabada de sí. El “prius” de los caracteres nos denotan a la cosa misma “dentro” de la aprehensión y en esto señala lo que la cosa tiene de “esta”, o sea, de determinada y específica; y, a una, denota lo que la cosa tiene de “más”, o sea, de indeterminada e inespecífica. Este desnivel en la cosa misma, del contenido real (del estímulo real, de lo determinado inespecífico, de lo sentido intelectual) es lo que marca la dominancia de lo real en el contenido mismo que se nos impone con la fuerza de realidad en la impresión afectante: “Las cosas reales no consisten tan sólo en la

intrínseca necesidad de la estructura de su contenido y de la fuerza con que este contenido se nos impone según su formalidad; consiste también en vehicular trascendentalmente el poder mismo de lo real, la dominancia de lo real sobre el contenido⁷⁷. El "prius" de la formalidad de realidad nos lleva de inmediato al "más". La formalidad se nos muestra como un "más que" el contenido "en" el contenido mismo; y por ser así quedamos lanzados (en "hacia") a determinar dicho contenido. El "más" de la realidad nos indica que en el constructo mismo del acto de intelección y cosa inteligida se da una vinculación desigual de los elementos o notas que la componen. El constructo de notas no es un constructo que funcione por igual en sus elementos. En este constructo no están por igual el momento de lo real y el momento intelectual. Lo real es el momento que domina sobre la intelección y la constituye en su esencia. En el acto aprehensivo queda completamente evidente que el contenido real por ser real pesa de sobremanera en su vinculación con el acto aprehensivo. Se produce una quiebra, una ruptura en un supuesto nivel de mismidad vacía entre inteligir e inteligido. Ese desnivel mienta que de antemano "ya" se produce una vinculación originaria que parte de la cosa misma o si se quiere de lo mismo de la cosa: su carácter de realidad. Es lo mismo, la formalidad de realidad como "de suyo" lo que instaure cualquier posterior equilibrio, orden, estructura que posibilite la aprehensión propiamente tal. El constructo de aprehensión y cosa aprehendida, esto es, el acto de aprehensión se produce desde un fondo mismo que lo instaure como tal. Ese fondo es la realidad de lo real sentido; es decir, la realidad como formalidad del "de suyo" en cuanto "en propio prius", esto es, lo que es propio de sí mismo que es anterior, prioritario y dominante en el constructo entre intelección y cosa inteligida.

Hay en el "ya" del "prius" un acto instaurador primario, prioritario y dominante que constituye, remite, posee, arrastra y "verdadea" (neologismo que señala que es

la realidad la que "da" verdad a la intelección) en la intelección misma en su acto de estar entendiendo lo entendido. Ese "ya" es desde sí mismo asimétrico y es posibilitador de cualquier ulterior simetría y posibilidad de intelección. "Este 'ya' expresa la anterioridad formal de lo aprehendido respecto de su estar aprehendido: es el prius. En su virtud, la formalidad de realidad nos instala en lo aprehendido como realidad en y por sí misma"⁷⁸. Y nos instala inexorablemente, pero lo hace porque este "ya" es generador formal del acto de aprehensión en cuanto acto. Y, por tanto, está más allá del vínculo simétrico, de equilibrio, de estructura del acto mismo; está más allá "dentro" del acto mismo y lo está estructurándolo en su propio carácter formal de acto.

Conclusión

El "prius" es la asimetría del "de suyo" que constituye a la formalidad misma de realidad. Con esto Zubiri intenta corregir un malentendido que se puede esperar en su filosofía. Un malentendido de doble vertiente. Por una lado el creer, como ya se dijo, que el "prius" es el sujeto más allá del acto de la intelección que la constituiría. Y por otra parte el malentendido de creer que lo constructo es una identidad simétrica y vacía de las notas entre sí. Para nuestro pensador lo constructo es en cierto sentido tensión dinámica de notas, esto es, lo constructo solamente se constituye como tal desde la dominancia en la que está cada nota en su co-estructuración con las demás. La dominancia es lo que permite lo constructo y es lo que quiebra cualquier estabilidad vacía, huera y abstracta que se podría pensar. Lo constructo siempre se da en una cierta dominancia que lanza a la actualización intelectual en un sentido irreversible. Lo constructo por ser tal ya se actualiza, esto es, por ser un desequilibrio en el "estar" mismo que lo constituye. Esto es, en definitiva, lo que mienta el "prius" esencialmente.

El "prius" es la primacía dominante del "de suyo" que configura al constructo

en su ser constructo y lo configura en dominancia de una nota sobre las demás; en este caso, es el carácter físico y real del contenido el que domina y constituye a toda la intelección. Lo mismo se puede decir en términos más formales, esto es, sin la necesidad de hablar de constructo de notas y cómo unas dominan sobre otras en el análisis descriptivo. El “prius” es, en el quedar de la formalidad, la dominancia de lo real en la intelección en cuanto intelección. El “prius” es ese desequilibrio originario que constituye a la formalidad como tal, es decir, como constructa. En el ámbito que se mueve el filósofo no será lícito preguntar por la razón de esta asimetría en el interior mismo de la formalidad. Aquí no se pretende teorizar sobre un asunto, sino meramente describir constructamente como se impone a la intelección la propia formalidad de realidad. Cuando Zubiri se lanza a filosofar de modo metafísico nos mostrará que en el fondo de esa dominancia se encuentra el poder de lo real que es señal, en definitiva, de Dios mismo, la realidad plenaria. Ella sería la que está constituyendo todo y lanza a ese mismo todo a una búsqueda de su propio fundamento a través de la intelección humana.

Antes de terminar un comentario final. Hay múltiples sistemas de ordenación lógica de un tema a tratar y esto en filosofía es casi lo más importante. El artículo tiene una lógica de “espiral repetitiva” y no una lógica “lineal directa”. Son formas distintas de abordar la cuestión pero para nosotros fundamentales; pues es la cosa misma la que demanda la lógica a usar. Y en este caso la cosa misma requiere ser acusada y afirmada desde la “lógica de espiral circular”. Fue ya primeramente Husserl en sus *Investigaciones Lógicas* el que penso tal método en el siglo pasado y en especial fue Heidegger en *Ser y Tiempo* el que desarrollo tal forma de pensar, pero ya podemos encontrar semejante método en la gran lógica de Hegel (*Ciencia de la Lógica*). El artículo tiene una lógica de argumentación que procede de forma elusiva y circular, volviendo una y otra vez

sobre un tema, añadiendo nuevos aspectos y evitando un desarrollo directo y lineal del escrito. Este tipo de organizar el pensamiento esta a la base de este artículo y fue la base también del pensamiento zubiriano (el pensador español constantemente esta utilizando semejante método de pensar por eso a veces “cansa por tanto repetir”). Y ni que decir tiene los múltiples ejemplos no solamente en filosofía sino en teología, lingüística, ciencia, etc. del mismo esquema lógico.

Con esta reflexión hemos llegado a puerto en nuestra miserable meditación en torno a la realidad entendida como formalidad. Y en esto solamente hemos perfilado “algunos conceptos fundamentales” de dicha formalidad. Decimos algunos porque nos han quedado por tratar conceptos fundamentales como “mas”, “hacia” y “actualidad” (solamente lo hemos vislumbrado al final del artículo). Perfilar tales conceptos es una tarea lenta y que nos retiene y nos demora en lo mismo que estamos: el acto de intelección. Estamos en cierta forma atrapados en y por lo mismo en lo que siempre estamos al inteligir. Y de esto no podemos salir, es como si estuviéramos tratando de algún modo encontrar la salida a un laberinto que nos constituye. Ese laberinto es el propio acto de intelección en cuanto aprehensor de la realidad. Estar sumergido en el es tarea esencialmente sencilla, pues nos constituye (no hay que hacer nada especial para hacerlo). Pero hacer patente semejante acto en un discurso con cierta coherencia lógica es tarea sumamente difícil porque como es lo “obvio” o “transparente” o “diáfano” en que estamos sumergidos desde siempre nos parece que no hay nada que decir o que cualquier cosa que se tenga que decir es casi nada. Solamente se piensa que se puede decir algo a la luz de otra cosa pero tratar de explicitar lo obvio en y por si mismo se nos antoja imposible; de allí todas las lecturas inesenciales de lo esencial del pensamiento de Zubiri. Pero no olvidemos que en definitiva la tarea de la filosofía es esclarecer, sacar a la luz a lo obvio, a lo diáfano en lo que estamos em-

bargados. De aquí que Zubiri vea que es ejecutar un acto de violencia contra lo obvio la tarea misma de la filosofía: “Esta visión de lo diáfano, esta visión de lo transcendental es enormemente violenta. Es la violencia de la percepción y de lo diáfano”⁷⁹. Por tanto, en ese acto violento de intentar describir lo obvio que nos constituye se nos vuelve en la misión del filosofar y a esta misión es a la que ha

estado tendiendo todo este escrito. Antes de pensar grandes cuestiones sobre la vida o intentar dar grandes concepciones filosóficas académicas es necesario simplemente quedarse en lo mismo. Estar simplemente atendiendo a lo mismo en que nos movemos y en esto tratar de sacarlo simplemente a la luz. La filosofía busca simplemente sacar a la luz lo obvio que nos conmueve...

Notas

- ¹ Este escrito está pensado desde todo lo expuesto en el artículo titulado “El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri” publicado en *The Xavier Zubiri Review*, Volume 3; 2000/2001; págs. 29-57.
- ² Zubiri, X.; *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad*; 3.^a ed.; Alianza Editorial; Madrid; 1984; pág. 351. Citado en adelante solamente como *Inteligencia y realidad*.
- ³ Para estudiar a Zubiri en distintos niveles de su pensamiento se pueden encontrar excelentes estudios. Por ejemplo; Bañón, Juan; *Metafísica y noología en Zubiri*; UPSA; Salamanca; 1999; págs. 49-137. Cerezo, Galán; “Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri”, en VV.AA.; *Concepciones de la metafísica*; Trotta; Madrid; 1998; págs. 252-292. Ellacuría, Ignacio; “Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri”; en *Realitas*; II; 1976. “Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri”; en *Estudios Centroamericanos*; 421-422; 1983; págs. 965-982. Ferraz, Antonio; *Zubiri: el realismo radical*; Ediciones Pedagógicas; Madrid; 1995. “Sistematismo de la filosofía zubiriana”; en VV.AA.; *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*; Trotta; Madrid; 1995; págs. 51-71. González, Antonio; “Dios y la realidad del mal. Consideraciones filosófico-teológicas desde el pensamiento de Zubiri”; en VV.AA.; *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*; Trotta; Madrid; 1995; págs. 175-219. Gracia, Diego; “La historia como problema metafísico”; en VV.AA.; *Realitas* (1976-1979); III-IV; págs. 79-149. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*; Labor; Barcelona; 1986. “Religación y religión en Zubiri”; en VV.AA.; *Filosofía de la religión. Estudios y textos*; Trotta; Madrid; 1994. Marquinez Ar-
- gote, Germán; “Naturaleza e Historia en Ortega y Zubiri”; en *Revista Agustiniiana*; 103/104; 1993; págs. 311-333. Pintor-Ramos, Antonio; *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*; Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca; Salamanca; 1993. *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*; Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca; Salamanca; 1994. “Intelectualismo e inteleccionismo”; en VV.AA.; *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*; Trotta; Madrid; 1995. *Zubiri*; Ediciones del Orto; Madrid; 1996. Rivera, J.E.; *Heidegger y Zubiri*; Editorial Universidad de Chile; Santiago; 2001. Tirado, V.; *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*; UPSA; Salamanca; 2002.
- ⁴ Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 35.
- ⁵ Id.; pág. 123.
- ⁶ Zubiri, X.; *Sobre la esencia*; Alianza Editorial; Madrid; 1985; pág. 12.
- ⁷ Id.; págs. 11-13.
- ⁸ Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 22.
- ⁹ Id.; pág. 35.
- ¹⁰ Zubiri, X.; *Naturaleza, Historia, Dios*; 9.^a ed.; Alianza Editorial; Madrid; 1987; págs. 203-204.
- ¹¹ Zubiri, X.; *El hombre y Dios*; Alianza Editorial; Madrid; 1984; pág. 28.
- ¹² Zubiri, X.; *Sobre el sentimiento y la volición*; Alianza Editorial; Madrid; 1992; pág. 229.
- ¹³ Zubiri, X.; *Inteligencia y Razón*; Alianza Editorial; Madrid; 1983; pág. 51.
- ¹⁴ Zubiri, X.; *El hombre y Dios*; op. cit.; pág. 27.

- ¹⁵ Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 199.
- ¹⁶ Id.; pág. 101.
- ¹⁷ Zubiri, X.; *Inteligencia y Logos*; Alianza Editorial; Madrid; 1982; págs. 241-242.
- ¹⁸ Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 110.
- ¹⁹ Zubiri, X.; *Inteligencia y Razón*; op. cit.; pág. 87.
- ²⁰ Zubiri, X.; *El hombre y Dios*; op. cit.; pág. 27.
- ²¹ Zubiri, X.; *Inteligencia y Logos*; op. cit.; págs. 12-13.
- ²² Zubiri, X.; *Sobre el Hombre*; Alianza Editorial; Madrid; 1986; pág. 24.
- ²³ Zubiri, X.; *Espacio. Tiempo. Materia*; Alianza Editorial; Madrid; 1996; pág. 153.
- ²⁴ Espinoza, R.; *El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri*; op. cit.; págs. 31-35.
- ²⁵ Id.; págs. 55-56.
- ²⁶ Zubiri, X.; *Sobre el Hombre*; op. cit.; págs. 23-24.
- ²⁷ Zubiri, X.; *Sobre el sentimiento y la volición*; op. cit.; pág. 220.
- ²⁸ Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 61.
- ²⁹ Id.; pág. 62.
- ³⁰ Id.; pág. 57.
- ³¹ Id.; pág. 230.
- ³² Id.; pág. 233.
- ³³ Zubiri, X.; *Sobre el Hombre*; op. cit.; pág. 22.
- ³⁴ Zubiri, X.; *Sobre el sentimiento y la volición*; op. cit.; pág. 221.
- ³⁵ Zubiri, X.; *Inteligencia y Logos*; op. cit.; págs. 12-13.
- ³⁶ Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 251.
- ³⁷ Id.; págs. 172-173.
- ³⁸ Id.; pág. 58.
- ³⁹ Zubiri, X.; *Inteligencia y Razón*; op. cit.; pág. 236.
- ⁴⁰ Id.; pág. 238.
- ⁴¹ Id.; pág. 236.
- ⁴² Id.; pág. 240.
- ⁴³ Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 129.
- ⁴⁴ Zubiri, X.; *Inteligencia y Logos*; op. cit.; pág. 13.
- ⁴⁵ Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 32.
- ⁴⁶ Zubiri, X.; *Inteligencia y Logos*; op. cit.; pág. 12.
- ⁴⁷ Ibidem.
- ⁴⁸ Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 85.
- ⁴⁹ Zubiri, X.; *Sobre la realidad*; Alianza Editorial; Madrid; 2002; pág. 15.
- ⁵⁰ Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 34.
- ⁵¹ Cfr.; id.; págs. 201-207.
- ⁵² Id.; pág. 124.
- ⁵³ Cfr.; id.; pág. 259
- ⁵⁴ Id.; pág. 266.
- ⁵⁵ Id.; pág. 124.
- ⁵⁶ Id.; pág. 58.
- ⁵⁷ Id.; pág. 35.
- ⁵⁸ Id.; pág. 67.
- ⁵⁹ Espinoza, R.; *El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri*; op. cit.; págs. 39-42.
- ⁶⁰ Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 33.
- ⁶¹ Id.; pág. 57.
- ⁶² Id.; págs. 33-34.
- ⁶³ Id.; págs. 242-243.
- ⁶⁴ Zubiri, X.; *Inteligencia y Razón*; op. cit.; pág. 92.
- ⁶⁵ Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 149.
- ⁶⁶ Id.; pág. 63.
- ⁶⁷ Id.; pág. 58.
- ⁶⁸ Zubiri, X.; *Espacio. Tiempo. Materia*; op. cit.; pág. 153.
- ⁶⁹ Zubiri, X.; *Inteligencia y Logos*; op. cit.; pág. 255.
- ⁷⁰ Zubiri, X.; *Sobre la esencia*; op. cit.; pág. 381.
- ⁷¹ Id.; pág. 394.
- ⁷² Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 10.
- ⁷³ Id.

⁷⁴ Zubiri, X.; *Espacio. Tiempo. Materia*, op. cit.; pág. 64.

⁷⁵ Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 230.

⁷⁶ Id.; pág. 217.

⁷⁷ Id.; pág. 198.

⁷⁸ Id.; pág., 191.

⁷⁹ Zubiri, X.; *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*; Alianza Editorial; Madrid; 1994; pag. 22.

Biografía del autor

Licenciado en Filosofía (en la actualidad, desde el segundo semestre de 1999, realizando estudios de doctorado en la Universidad Autónoma de Madrid. Título de la Tesis: "*Realidad y Tiempo en la filosofía de Xavier Zubiri*"). De 1997 en adelante es Profesor Jornada Completa de la Universidad Católica de Valparaíso (UCV) de Chile. Ha publicado ocho artículos en revistas de Alemania, EE.UU., Brasil, y Chile. **E-mail:** ricardofilosofo@hotmail.com