

Algunas reflexiones sobre la “formalidad”, el “más” y el “hacia”

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

Abstract

At the heart of Zubiri's thought about the formality of reality there are certain fundamental categories. Two of them are “more” and “toward”. These categories are moments of reality understood as formality, to the respective “going beyond” of which they refer. Reality is not just what is sensed as real (no one senses just a thing and nothing more); rather, in order to be real it has to be more than itself, i.e., everything is sensed as being *more* than itself. This radical “more” is already sensed in primordial apprehension and is what ultimately makes it possible for us to apprehend things in the fullest sense, since the “more” of reality bears us “toward” a more radical dimension of reality. Intellection must take charge of this sensed “more” and set about determining it rationally. And this it does in the non-specific “toward” of reality. All that we sense is sensed as being “more” than just what is actually being sensed because reality has to be determined in this rational “toward.” Only thus can man take charge of himself and thereby things. What this signifies is the great enterprise of living in which human existence is rooted.

Resumen

Dentro de lo más radical del pensamiento zubiriano de la formalidad de realidad tenemos ciertas categorías que son fundamentales. Unas de esas categorías fundamentales son: “más” y “hacia”. Estas categorías son momentos de la realidad entendida como formalidad. Y lo que mientan es la excedencia respectiva de ésta. La realidad no es solamente lo que es de tal manera sentida (nadie siente solamente una cosa y nada más), sino que para serlo tiene que ser más que sí misma (cualquier cosa se siente siendo más que sí misma). Ese “más” radical es sentido ya en aprehensión primordial y es lo que posibilita radicalmente que podamos aprehender las cosas de modo pleno, pues el “más” de la realidad nos lleva “hacia” una dimensión más radical de ella. La intelección tiene que hacerse cargo de ese “más” sentido y en ello se lanza racionalmente a determinarlo; y esto lo hace en el “hacia” inespecífico de la realidad. Porque todo lo que sentimos se siente como siendo “más” de lo que se está precisamente sintiendo es porque la realidad tiene que ser determinada en ese “hacia” racional. Solamente así el hombre puede hacerse cargo de sí mismo y en ello de las cosas. Lo señalado es la gran empresa vivencial en la que está arraigada la existencia humana.

Introducción

La realidad debiéramos siempre entenderla, como ya hemos dicho en otro

artículo¹, como “reidad”; y así evitaríamos cualquier confusión o prejuicio en una interpretación posible del pensamiento zubiriano. La “reidad” es radicalmente en

sentido propio la formalidad del “de suyo”. ¿Cómo dar con una acertada comprensión de este término tan técnico? El “de suyo”, como formalidad de realidad sentida en la aprehensión de las cosas, se nos muestra, en su “nuda” inmediatez, como “en propio”, esto es, “propio de sí” en un doble modo de consideración: el sincrónico y el diacrónico. La determinación esencial de la consideración sincrónica (estructural) del “de suyo” se muestra a través del “prius”. El “prius” es un “ya” asimétrico que constituye la realidad en respectividad con la intelección, desnivelando en su interior, por tanto, a tal constructo. Por eso, el “prius” es el fundamento de la co-actualidad. El “prius” domina en el acto de intelección respecto de lo inteligido como un “en propio” que es “más” (tanto del contenido sentido como del acto que lo está inteligiendo); un “más” que lanza a la intelección “hacia” el mero carácter de realidad. Por este motivo, el “prius” nos abre al “más” que “excede” a este mismo constructo entre la intelección y lo inteligido, esto es, nos abre al “más” de la realidad; y es esta categoría de la realidad misma la que es “hacia”. Es la realidad la que nos lanza intelectivamente “hacia” ella, “hacia” ese fondo inespecífico que todo lo constituye.

Tanto el análisis del “más” como el del “hacia” estarán acotados solamente al ámbito de la realidad como formalidad que se nos muestra desde el “prius” del “de suyo” aprehendido. Pero este estudio descriptivo ya del “más”, ya del “hacia”, en honor a la verdad, es totalmente insuficiente; porque es “este más” el que nos lanza inexorablemente “hacia” al dominio de la trascendentalidad. Desde estos rasgos que están excediendo el contenido sentido y el acto de aprehensión se constituye el orden trascendental mismo de la realidad *simpliciter*. Aunque parezca pobre lo que se diga en este trabajo ya con relación al “más”, ya con el “hacia”, es lo único que se puede decir de ellos desde la formalidad de realidad. Lo otro sería realizar una metafísica; algo completamente ajeno a nuestro propósito.

I. El problema del “más”

Analizar esta categoría zubiriana nos puede llevar por muchos lugares distintos. Por esta razón, es preferible desechar ciertas concepciones equivocadas del “más” y desde este modo veremos cómo desde una nueva consideración de esta categoría nos permite repensar asuntos fundamentales en el pensamiento filosófico occidental. El tema del “más” nos posibilita sumergirnos en las profundidades mismas del carácter filosófico de asuntos que siguen latente hoy. Pero desde la mirada zubiriana se dan nuevas respuestas a tales asuntos. A veces cuando queremos obtener nuevas respuestas a preguntas fundamentales es necesario realizar dichas preguntas desde otra perspectiva, desde otro horizonte. Y el horizonte de la realidad como formalidad nos posibilita por lo menos dos cosas. Una es que esta categoría no se le entiende de modo sustantiva; no existe en ningún caso algo que sea “el” más. Y otra cosa fundamental es que esta categoría es de carácter físico y está sentida en aprehensión primordial; lo cual conlleva que el “más” sea entendido como algo fundamental en el diario vivir del hombre.

A. Incorrectas interpretaciones del “más”

Para analizar el “más” desde la realidad atendamos a un texto de *Inteligencia y realidad*; en él nos percataremos sobre lo que no debe entenderse por tal “más”: “... una cosa real es por ser real ‘más’ de lo que es por ser coloreada, pesada, etc. Este ‘más’ es, pues, un momento que pertenece intrínseca y constitutivamente a la estructura misma del ‘de suyo’. Como diré enseguida, han de evitarse en este punto dos graves errores. El primero consiste en pensar que este ‘más’ es el modo formal mismo de la realidad. Entonces el ‘de suyo’ sería algo fundado en el ‘más’. Esto es imposible. El ‘más’ es siempre y sólo un momento del ‘de suyo’ y por tanto es sólo un momento fundado. El otro error es de signo opuesto. Consiste en pensar que el ‘más’ es una especie de añadido más o

menos imaginario a la realidad, al 'de suyo'. Esto es imposible. El 'más' pertenece estructural y constitutivamente al 'de suyo' mismo. Ambos errores son consecuencia de no haber aprehendido en qué consiste la articulación del 'de suyo' y del 'más'. Pues bien, esta articulación es la trascendentalidad misma de la formalidad de realidad². Este texto nos da múltiples claves para dar con el sentido pleno del "más" de la realidad. Pero no olvidemos que para entenderlo en su complejidad total es necesario siempre tener ante la vista que "más" y "de suyo" tienen una articulación esencial. Pues el "más" reposa en el "prius". En cierto sentido, "prius" es un carácter esencial del "de suyo" y todo lo que se ha dicho de aquél vale para éste.

Antes de entrar en qué sea "eso" que indica que una cosa real por ser "real" es "más" que su contenido específico y puntual sentido en una determinada aprehensión, nos limitaremos a tratar de explicar lo que no es el "más" y así "ya" estaremos en el camino apropiado para su comprensión. Esto nos permite de modo negativo barruntar este difícil, pero importantísimo carácter de la realidad: "El 'más' es asaz impreciso"³. Zubiri nos aparta del camino que no se puede transitar, pues intentarlo es perderse en el hablar que extravía al hombre. Este camino intransitable es uno muy especial, puesto que tiene dos modos de ser entendido. Uno, nos lleva al exceso (algo típico del "más"). Y otro, que nos lleva a lo opuesto, esto es, a la escasez. Por el primer momento, puede creerse que el "más" es todo lo que hay. Un "más" que reposa en y por sí mismo y que en esto constituye la realidad, pero ¿cómo podría el "más" por su propia condición constituir la realidad, sino es que la realidad misma es la que es "más" que una cosa determinada y "más" que la aprehensión que entiende?

Zubiri sabe que el "más" requiere fundamentación en su índole esencial, pues no hacerlo sería caer, una vez más, en las filosofías de la voluntad (en todas sus variantes)⁴; las cuales se constituyen en un hacer que reposa en sí mismo y en esto se

funda de modo arbitrario todo cuanto hay. El "más" no puede ser fundamento, porque no está en él serlo. El "más" tiene que ser "otra cosa" completamente distinta de un fundamento. Lo que sucede, una vez más, es que se tiende a sustantivar algo que no puede ser sustantivado para nada. Cuando intentamos precisar lo que es el "más" sin darnos cuenta buscamos un "*sub-jectum*" por detrás del "más" mismo. Es casi inevitable por la estructura misma de nuestro decir y pensar. Al querer delimitar y definir de inmediato hablamos de "el" "más". El "más" no puede ser "algo", sino solamente un rasgo fundamental y esencial, pero mero rasgo al fin y al cabo; solamente tiene sustantividad la realidad (el "de suyo"). Pero cuando queremos expresar en lo que consiste el "más", de antemano "ya" lo sustantivamos haciéndolo sujeto de predicación. Y esto sucede con el mínimo hecho de hablar del "más" a través del artículo "el". Al indicar el "más" (no podemos hablar del "más" sin sustantivarlo con un artículo) como "el más" ya lo estamos sustantivando y, en ello, estamos extraviando nuestra investigación. El "más" al sustantivarlo queda por fuera de todo lo físico (lo sentido) y se nos transforma en algo vacío de contenido. Y, por esta razón, nace una dualidad entre lo sentido y lo inteligido (dualidad de mundos que es la base de la metafísica occidental que critica el filósofo)⁵. Y el "más" se nos vuelve en un "concepto", uno muy importante que está por encima de todo lo físico y sensible: "... es preciso considerar el 'más' en su primariedad pre-conceptiva"⁶. Allí radica que se nos torne en "algo" completamente excelso y que esté por encima de todo (es el Absoluto por antonomasia de los idealistas)⁷. Pero, también, tenemos la vía opuesta de interpretación del "más". El "más" es un simple "añadido" a la realidad. Esto es completamente equivocado. El "más" se vuelve en "humo"⁸, un vacío inesencial respecto de la realidad. Es el problema típico de los realismos. Ellos parten de que "hay algo" por excelencia que es garante de todo cuanto hay y con esto es suficiente. Todo

lo posterior es mero añadido extrínseco y no indica nada constitutivo ni trascendental. Este error está anclado en el mismo supuesto anterior, esto es, el problema del decir filosófico. El problema del decir filosófico es el que causa y es responsable de que no se entienda de modo pleno la ligadura entre “de suyo” (realidad) y “más”. Y se comprende equivocadamente cuando se cree que todo lo que se predica, todo lo que es atributo de lo esencial, de lo trascendental es innecesario, contingente y accidental. El logos predicativo indoeuropeo es el que al tener centrado el objeto sustantivado de análisis (algo “más allá” de lo sentido) niega todo lo otro; y, por tanto, esto otro se torna en algo que está demás (es “mero” accidente)⁹.

B. Articulación entre realidad y “más”

Ahora es el momento de entender mejor la articulación constitutiva entre “de suyo” y “más”; es decir, la trascendentalidad misma de la realidad. Pero lo indicaremos, como hemos dicho, tan sólo desde la realidad aprehendida. La trascendentalidad no es nada del “otro mundo”. Y no podía serlo, porque Zubiri se refiere a lo físicamente sentido en el acto de aprehensión humana. Y es en lo físico mismo donde acontece la trascendentalidad; es decir, el “más” de la realidad respecto del contenido específico y respecto de la intelección. Y lo físico, por ende, se manifiesta desde una mirada constructa que actualiza lo sentido desde sí mismo, sin ningún “*sub-jectum*” que esté por fuera o allende lo físico mismo. De esto, se nos aclara ostensiblemente que “una cosa real es por ser real ‘más’ de lo que es por ser coloreada, pesada, etc.”. Pero este “más” es “en” lo sentido: “... lo que yo entiendo *en la cosa* es que ser real es ‘más’ que ser esta cosa determinada. En la cosa misma... es donde yo entiendo el ‘más’. *En la cosa misma*, no en un ser anterior a ella, es donde yo entiendo el ‘más’”¹⁰. No podemos olvidar esto en el momento de analizar el pensamiento zubiriano. Su “más” es un “más en” el contenido mismo sentido “en” una aprehensión. ¿Cómo podemos, entonces,

entender el “más” de manera apropiada?: “... aquel momento de realidad aún siendo ‘más’ que verde, sin embargo, está en el verde mismo. Realidad es ‘más’ que las cosas reales, pero es ‘más’ en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser ‘más’ pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real. No se trata de que ser dominante consista en ser más importante que ser verde, sino de que el momento de realidad determina físicamente, pero sin ser causa, que el verde sea una forma de realidad”¹¹. Si se quiere hablar desde la cosa misma, habría que señalar que ese “más” que describe el filósofo, acontece en la aprehensión como un cierto dominar de lo real mismo sobre el contenido de tal o cual cosa. Un contenido no es solamente todo lo que es, en tanto que ser una cualidad específica, determinada, puntual, contingente, sensible, sino que junto con ello todo contenido está tocado en sí mismo del carácter de realidad. Está tocado en su fuero interno y propio de absoluta realidad. Que el contenido esté tocado de realidad no significa que sea del tipo conceptual, sino simplemente que está tocado en su propio carácter de real en lo que consisten sus notas físicas.

Por esta razón, nuestro filósofo no puede entender la articulación entre realidad y contenido en la cosa sentida desde una “predicación causal”¹². Pues nuestro pensador ve en ella, una “teoría” que presupone “otro mundo” no físico, sino conceptual, en el cual se construye un “*sub-jectum*” que causa el contenido. Pero esto no es así, las notas del contenido son propias de sí mismas (“en propio”), se poseen, se remiten, se arrastran, se ratifican a sí mismas desde lo mismo que son. Y eso mismo se nos impone en el fundamento de su propia constitución. Luego, como es obvio, no es necesario “postular” nada más allá de lo físico sentido.¹³ Este rasgo primordial físico de la realidad es el “*prius*” respecto de su contenido y de su intelección. Ese “*prius*” del “de suyo” de la realidad es “ya más” que un contenido meramente determinado. Y es, por tanto, lo que

posibilita el contenido desde sí mismo a ser "tal" contenido (talidad) y, a una, a ser "más" que esa determinación (transcendentalidad). De allí resulta que el contenido por ser real en la aprehensión se desborda de sí mismo, se abre desde sí a cualquier otro contenido posible. Por tanto, el "más" de la realidad tiene la dimensión esencial de ser un "trans" de inespecificidad en lo específico del contenido: "... la impresión de realidad es siempre, a diferencia de su contenido, constitutivamente inespecífica. La formalidad no es una cualidad más. Pero ésta es una conceptualización meramente negativa. Positivamente, la impresión de realidad es inespecífica porque trasciende los contenidos. Tiene, por tanto, una estructura trascendental. La transcendentalidad es la cara positiva de la inespecificidad"¹⁴. Este "trans" de las cosas reales no mienta nada conceptual, sino el carácter físico de ellas. Y aunque parezca muy repetitivo lo señalado por Zubiri a lo largo de su obra, en general, y en la Trilogía sobre la intelección, en particular, es necesario mostrarlo explícitamente, porque en esto se juega toda su idea de la realidad como formalidad de realidad, esto es, "reidad". Que: "El trans mismo no es un carácter conceptual de las cosas reales", tampoco significa algo allende lo físico mismo. Transcendentalidad no es de ningún modo "lo" trascendente. Y no podemos perder esto de vista en el momento de interpretar los textos zubirianos. La pregunta por "lo" trascendente escapa por completo del pensamiento "noológico" del filósofo español, pues presupone salirnos de la descripción del hecho que se nos impone y postular alguna teoría de cómo "podría ser" esto que se mienta como "lo" trascendente.

Volviendo al "trans", éste al ser sentido "en" los contenidos mismos nos lanzará en una intelección "ulterior racional", la cual nos lanza "hacia" la realidad a secas, a lo que las cosas mismas sentidas son en su rasgo trascendental: "La transcendentalidad es real: por ser real, la cosa es 'más' que lo que es por ser caliente o sonora. Pero a su vez este 'más' es un 'más' de

realidad; es, por tanto algo que se inscribe en el 'de suyo' en cuanto tal. La transcendentalidad es la apertura misma de la formalidad de realidad en cuanto tal; por tanto, es 'más' que la realidad de cada cosa"¹⁵. El problema del "más" de la realidad nos lleva al ámbito de la transcendentalidad y de allí a las cosas mismas, pues ellas se constituyen en lo abierto de la transcendentalidad, pero nunca nos lleva a "lo" trascendente saltándonos lo dado en impresión de realidad. Y, además, lo que se pueda decir o construir racionalmente de "lo" trascendente siempre es desde lo que se abre en el "más" del "prius" de la realidad. Sin embargo, no podemos olvidar que para Zubiri, como se ha dicho, el estudio de lo real como de la intelección son congéneres por estar incardinados a la realidad como "de suyo". Desde el "de suyo" surgen dos vertientes posibles de análisis. Una vertiente nos sumerge en lo real mismo y la otra en lo real actualizado en inteligencia sentiente: "Como pertenece en propio a lo aprehendido, resulta que esta formalidad de realidad tiene dos aspectos: uno que da a lo aprehendido mismo, otro que da a la inteligencia sentiente. El primer aspecto nos sumerge y nos hace penetrar en lo real mismo. El segundo aspecto nos lleva en cambio a sumergirnos en la intelección misma... ambos aspectos no son ni pueden ser independientes"¹⁶. El primer momento nos lleva al camino metafísico de la obra zubiriana y el segundo al camino de la descripción constructa de la trilogía de la intelección. En todo caso, aunque ambos caminos son congéneres y están centrados en el "de suyo", no son caminos que se caminen por igual. Es evidente que para el filósofo es fundamental y más importante todo el camino metafísico, pero éste es impracticable sin primero caminar por el de la intelección. Desde la intelección se abre una construcción más verdadera de lo metafísico. Esto nos indica que cualquier cosa que se construya teóricamente sobre la transcendentalidad solamente será viable si está levantado desde el "más" sentido de las cosas en la formali-

dad de realidad.

La metafísica para Zubiri, entonces, es una construcción en la transcendentalidad misma de la realidad; es una física de la transcendentalidad. Y esto es lo que pretende el filósofo en sus obras metafísicas. Es construir racionalmente en la transcendentalidad mundanal de la realidad respuestas para determinados temas fundamentales para el hombre y la realidad en general. El problema de la construcción de lo que sea la transcendentalidad es un problema posterior al tema del análisis descriptivo del acto mismo de intelección sentiente. Y nos lleva al ámbito del conocer y la razón. Es ésta la que se tiene que preguntar “en” el carácter físico del “más” de la realidad por el fundamento de dicho carácter. Y ante ese problema se pueden obtener varias respuestas, las cuales están soportadas desde un horizonte metafísico determinado. Por ejemplo, la transcendentalidad puede quedar bosquejada racionalmente en una teología como constituida por Dios o como simplemente fundada desde la nada, incluso podemos suspender cualquier intento de dar con un fundamento de la transcendentalidad y quedarnos en una mera incertidumbre, etc. Los caminos de respuestas son variados. Pero basta con lo dicho, porque no estamos haciendo un estudio de la metafísica del filósofo, sino simplemente volviendo a caminar su describir constructo de la realidad.

Por ahora, sigamos sumergidos en el “más” de la realidad (la estructura del “trans”) que está sentida en lo físico de los contenidos mismos. Estos contenidos, como hemos dicho, quedan traspasados por el carácter de realidad; es lo real lo que constituye su unidad intrínseca y estructurada, y es la que se impone liberando el contenido de su especificidad y determinación. El contenido se libera de ser simplemente “tal” contenido por el momento mismo de realidad en el cual se constituye. El contenido queda agarrado en sí mismo por el “ex” liberador del “más”. Es este “ex” el que muestra el rasgo de absoluta mismidad abierta en el que

consiste la realidad como transcendentalidad del contenido “en” él mismo: “La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente ‘extensión’. Por tanto, no se trata de mera universalidad conceptiva, sino de comunicación extensiva real. El trans de la transcendentalidad es un ‘ex’, el ‘ex’ de la formalidad de lo real”¹⁷. En el “ex” se juega la interpretación misma de lo que nuestro pensador llama estructura de transcendentalidad. Dicha estructura nos indica que nuestro pensador nunca ha dejado la mirada constructa a lo largo de su vida. Y es ahora en un tema tan decisivo para su pensamiento en que tal mirada cobra real sentido. El “ex” desde lo constructo nos indica siempre, no lo olvidemos, lo físico mismo que se nos impone en la impresión de realidad en cuanto desbordándose desde sí en un contenido determinado. Es el constructo en “excedencia”. No se puede creer que esto sea una teoría de la índole que sea, por al contrario, para Zubiri esto está dado en la impresión de realidad. Está tan dado que una simple descripción constructa nos lleva de inmediato a lo esencial del “ex” de la formalidad: “Realidad es formalidad de impresión, y transcendentalidad es el momento del ‘ex’ de esta formalidad. El análisis de este ‘ex’ es, pues, un análisis de la impresión misma de realidad. No es una teoría. En la impresión de realidad es donde inmediatamente descubrimos la transcendentalidad como un ‘ex’”¹⁸.

Para explicar este “ex” del “más” de la realidad podemos pensar en el rasgo de “extensión”, “expansión”, “exceso” que rebasa a cualquier aprehensión de un contenido determinado en el acto mismo de aprehensión (sin salirnos de ella). Es un “ex” que nos sumerge en el mismo contenido, no en lo que tiene de específico y determinado, sino en lo que tiene de mismo y real. Nos hundimos en el rasgo de realidad de él: “Y es esta realidad la que... rebasa el contenido, pero dentro de la formalidad misma de alteridad. Este ‘rebasar’ intra-aprehensivo es justo la transcendentalidad. La impresión de realidad no es impresión de lo transcendente, sino im-

presión transcendental. El trans no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma sino estar 'en aprehensión', pero 'rebasando' su determinado contenido¹⁹. Zubiri nunca, a lo largo de su obra, se cansa de decirnos que el carácter de realidad no se puede entender por fuera de sí mismo. Y esto se debe a su expresar constructo en contraposición con el expresar indoeuropeo. Y esto lo hace por el pavor que le causa caer en su propia lengua, el castellano, en semejante modo de dar con la realidad. Un modo que ha extraviado la investigación pensante desde siglos y Zubiri ve en tal extravío los "errores" de su presente histórico que tanto le afectan.

El rasgo de transcendentalidad no se corresponde con "lo" transcendente como ya lo hemos indicado. La transcendentalidad se siente en impresión de realidad; es ella misma la que es transcendental, pero no es una impresión "de" lo transcendente. Pensar esto sería completamente absurdo para Zubiri e iría en contra de la esencia de su pensamiento. El rasgo de transcendentalidad de la realidad lanza, trascendentalmente, en "hacia" la intelección, para que ulteriormente indague por un posible fundamento que dé respuesta a la cosa sentida en ese mismo rasgo transcendental que la abre inespecíficamente en "hacia" a nuevos contenidos. Respecto del "hacia", como elemento sincrónico del "de suyo", lo estudiaremos en la segunda parte de este artículo. Tanto el carácter transcendental de la cosa inteligida como el carácter transcendental de la propia intelección están anclados en la transcendentalidad de la realidad.

Tomemos del propio Zubiri un ejemplo bastante clarificador para captar adecuadamente lo que entiende por el "ex" de la realidad. Y si nos damos cuenta en este ejemplo está discutiendo con la tradición filosófica que categoriza la realidad predicativamente y con ello la transcendentalidad se torna en un concepto que funciona como "comunidad conceptual" de las diferencias; comunidad que se entiende como causalidad, la causalidad metafísica que

funda los efectos. El filósofo español va a oponerse a todo esto; y lo hace entendiendo la transcendentalidad de modo físico en la aprehensión misma y de allí surge la determinación de "comunicación" para la transcendentalidad en oposición a la idea de la "comunidad". Y en la comunicación no se puede hablar de causalidad, sino de "funcionalidad". Pues en la causalidad nos movemos en una teoría metafísica que predica "otro mundo" a parte del físico que se nos impone; un mundo que es realmente verdadero y que causa este mundo físico que siempre tiene algo de apariencia. De allí que llamará la transcendentalidad como "función transcendental" y nunca hablará de causalidad transcendental ni metafísica. El ejemplo es la gota de aceite: "Es la formalidad misma de realidad lo que es transcendental en sí misma. Y este 'transcendental' no ha de conceptuarse en función de aquello hacia lo cual se trasciende, sino en función de aquello desde lo cual se trasciende. Es algo así como una gota de aceite que se extiende desde sí misma, desde el aceite mismo. La transcendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Transcendentalidad entonces no es comunidad, sino comunicación. Esta comunicación no es causal: no se trata de que la realidad de una cosa produzca o genere la realidad de otra. Esto sería absurdo. Trátase de una comunicación meramente formal"²⁰. Que sea meramente formal no quiere decir que no lo sea de carácter real, sino todo lo contrario. Porque es comunicación física en lo mismo que se está. No tiene nada que ver con el ámbito de los conceptos y causas, puesto que aunque se hable de causas, éstas no son físicas sino que están en los dominios de las relaciones esenciales de la predicación entre sujetos y accidentes de la metafísica tradicional. Esta metafísica, según la interpretación zubiriana de la filosofía realista e idealista, ve en "el concepto" el generador, el responsable que causa todo cuanto hay²¹. Todo lo físico, que es por excelencia lo mudable, está siendo gene-

rado, producido, soportado por “el concepto”, que es el único que “siempre es”. El punto más alto de esta forma de metafísica es, para Zubiri, el pensamiento de Hegel: “El concepto es formalmente para Hegel el *verum transcendentale*, la verdad transcendental. Precisamente por ese carácter transcendental, es ‘a una’ la verdad de mi certeza y la verdad de la cosa²²”. El pensamiento hegeliano es la culminación de una metafísica que comenzó en la misma Grecia y atravesó la Edad Media: “Para Aristóteles ser no es género sino un supremo concepto universal transgenérico. Por tanto la comunidad no es participación: es solamente una comunidad conceptiva de las cosas. Transcendentalidad es lo propio de un concepto en que lo concebido está en todas las cosas. Ser es el concepto más universal, común a todo. Los demás conceptos no son transcendentales, sino a lo sumo conceptos genéricos. Y así se pensó en toda la Edad Media. Transcendentalidad consiste en ser un concepto trans-genérico²³. En cambio, en la formalidad de realidad, propuesta por Zubiri, todo es absolutamente diferente. En efecto, en la realidad el contenido se extiende sobre sí mismo en su intrínseca mudabilidad, en esto, el contenido queda en la aprehensión en lo mismo que es.

La realidad va dando de sí en el contenido mismo; éste se expande, se “desborda”, se “des-limita” de su mero carácter de precisa determinación y en esta expansión el contenido es sentido en su intrínseca apertura que lo libera, en ese “más” que lo constituye. La realidad “en” el contenido libera a éste de su especificidad en vista a su propio momento de realidad que lo constituye y, en esto, la realidad se vuelve ámbito que cobija el contenido y no solamente a éste, sino a cualquiera que pueda advenir a ese contenido en el acto de aprehensión de realidad: “La formalidad de realidad es abierta desde sí misma en tanto que realidad: una única impresión de realidad aloja los contenidos más diversos. Esta apertura es la transcendentalidad: no es un concepto de máxima universalidad, sino una comunidad física de rea-

lidad, por tanto un momento de comunicación²⁴. La realidad como “más” es esencialmente la “apertura” constitutiva del contenido a su propio carácter real. La apertura sería el mejor nombre que da cuenta del “más” de la realidad.

C. Estructura transcendental de la realidad

Zubiri entiende la transcendentalidad, como es evidente, desde una visión constructa de ella²⁵. El filósofo nos describe una estructura de la transcendentalidad que es sentida propiamente tal en el acto mismo de intelección de las cosas; nosotros nos referiremos a ella en cuanto nos concierne en nuestro asunto en lo estrictamente ligado a la realidad. Este “más” de la formalidad que se expresa como absoluto “ex” liberador del contenido en su pobre y primaria determinación, se impone estructuralmente en la aprehensión de un modo cuádruple. Veámoslo en esta apretada fórmula: “La transcendentalidad es precisa y formalmente apertura respectiva a la suidad mundanal²⁶. ¿Cómo entender semejante fórmula sintética? La apertura respectiva a la suidad mundanal se podría entender como cuatro notas que actualizan la unidad del “ex” de la realidad. Pero estas notas están articuladas de un modo muy preciso, cada una de ellas se apoya esencialmente en la anterior. En donde la primera nota de la serie es totalmente infundada y viene a ser la plasmación misma del “ex”. Esta nota es la “apertura” y la estudiaremos a continuación.

C.1 La apertura

La apertura mienta esencialmente la transcendentalidad del “ex” de la realidad. Y de la apertura hemos hablado constantemente a lo largo de este artículo, pero no de manera explícita. Ahora nos haremos cargo de ella en toda su radicalidad: “La formalidad de realidad en sí misma, en cuanto ‘de realidad’, es algo abierto. La formalidad de realidad es, pues, un ‘ex’. Por ser abierta esta formalidad es por lo que la cosa real en cuanto real es ‘más’ que su contenido actual: es transcenden-

tal, trasciende su contenido. Realidad no es, pues, un carácter del contenido ya concluso, sino que es formalidad abierta²⁷. Si nos fijamos en este texto queda de manifiesto que la realidad está en íntima ligazón con el contenido sentido en la aprehensión y no es nada del "otro mundo" como ha sido pensado, según la crítica zubiriana, por la metafísica de la filosofía tradicional. Pero en esta íntima articulación, entre contenido y realidad, se siente el "ex" de dicha realidad; por tanto, se siente "ya" el contenido sobrepasado y excedido en lo que determinadamente es en una primaria aprehensión de él. Realidad es un carácter del contenido, pero no del contenido como determinado y específico, sino todo lo contrario. Como la gota de aceite, la realidad rebasa desde sí misma el contenido; esto es, el contenido en lo mismo que es como determinadamente específico se supera y se desborda en lo mismo que está siendo. Dicho de otra manera, en el "más", por ejemplo, de las gafas, del verde, del calor, se siente que tales contenidos sentidos se desbordan en lo que son. Son sentidos como siendo "más" de lo que son en esa primaria determinación. El verde que se nos impone, no se nos impone como siendo solamente verde; esto es totalmente imposible. Nadie ha sentido alguna vez en su vida un contenido solamente verde, sino que se siente un verde "de suyo", un verde real. Un verde que siendo propiamente lo que es, es "más" que sí mismo en tal aprehensión de él. El verde "de suyo" sentido es un verde que se siente siendo "más" que verde²⁸. Y es este motivo, que el verde esté abierto a su mero carácter de realidad y no solamente confinado a su primaria determinación, el que posibilita que nos lancemos a ulteriores determinaciones de ese verde sentido. A través de ese verde sentido, que es "más" que verde, se puede ir a buscar su fundamento científico o poético o cotidiano, etc. Si no se sintiera ese "más" en el verde, sería imposible el conocimiento científico y cualquier tipo de conocimiento en general. En ese "más" que abre el verde desde sí mismo se abre esencialmente la

intellección.

La intelección libremente indaga en el ámbito de ese verde por algún fundamento de éste. Tanto el verde como la intelección han quedado libres desde esa apertura del "más" de la realidad. Basta un simple análisis de los hechos para darse cuenta de ello. Todo contenido exige una determinación de sí más apropiada de lo que primeramente se muestra cuando se impone en el acto de aprehensión. Ni el verde le es suficiente ser solamente verde ni la intelección se conforma con esa primaria aprehensión. Cualquier contenido "de suyo" es un "ya" ("prius") que se impone como un "más" que requiere formalmente una respuesta libre, por lo que verdaderamente es, por parte de la intelección. Es como si el contenido nos demandara, en el mismo acto aprehensivo sentiente, una determinación más acabada y ajustada de sí; la cual nunca será del todo ajustada y que jamás dará real cumplimiento a tal demanda, pues el "más" del contenido siempre puede recibir una nueva determinación. Por ejemplo, en el caso del verde sentido: es algo que nos impresiona, un verde, un color, un motivo de inspiración poética, un ejemplo filosófico, una pintura de un coche, una palabra, etc. Todo contenido por ser sentido en su pobreza propia es, a una, sentido en ese carácter físico que lo desborda precisamente de esa determinación inicial. Esto es así, porque se siente el desajuste interno y asimétrico de realidad y contenido en la cosa sentida. Es ese carácter de realidad física el que nunca será del todo definido y determinado, porque es en sí mismo imposible hacerlo. El "más" de la realidad siempre puede alojar en sí nuevos contenidos: "Decir realidad es siempre dejar en suspenso una frase que por sí misma está pidiendo ser completada por 'realidad de algo'"²⁹. Uno de los grandes aportes de la filosofía zubiriana es esta frase en lo que tiene de simple en su inmensa profundidad. La realidad es el "de suyo" que requiere al aprehensor, es un "de suyo" interrogante que agarra y constituye formalmente el acto de aprehensión en lo más propio de sí. Y lo

agarra en el contenido mismo sentido, porque éste de inmediato se nos escapa de su especificidad y nos deja abierto en el ámbito de la realidad para que podamos dar una respuesta que dé verdadero cumplimiento a esta exigencia que se nos impone en nuestro acto de aprehensión.

Pero, por lo dicho, nos surge una gran pregunta: ¿cómo es posible que la realidad, en el contenido mismo sentido, libere el contenido de su determinación puntual y lo deje abierto a otra posible determinación? Zubiri lo explica de modo sintético, pero muy acabado: "... si por cualquier razón el contenido de la cosa real se modifica, no por eso la cosa real se vuelve forzosamente otra realidad. Puede continuar siendo la misma cosa real aunque modificada. ¿Qué es esta mismidad? No se trata del simple fenómeno de constancia perceptiva sino de una estricta mismidad numérica del momento de realidad. El contenido del 'de suyo', es decir lo que es 'de suyo', ha cambiado pero no ha cambiado el 'de suyo' mismo en cuanto tal. La misma formalidad de realidad, en mismidad numérica, 'reifica' cuanto adviene a su contenido. La cosa es entonces la misma aunque no sea lo mismo... Cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma. Es lo que constituye el primer momento de la trascendentalidad: la apertura"³⁰. La pregunta "¿qué es esta mismidad?" nos sumerge en lo propio y fundamental del problema de la trascendentalidad pensada por el filósofo español. Entenderlo es dar con lo medular de la realidad como formalidad sincrónicamente hablando.

El filósofo español responde la pregunta por la mismidad a través del logos nominal constructo. Y aquí radica la diferencia absoluta de su pensamiento con la manera tradicional de hacer filosofía. No olvidemos que el modo griego de pensar, que es la base de la filosofía europea, es el modo indoeuropeo que predica accidentes sobre un sujeto que permanece idéntico a sí mismo y por debajo de ellos. En esto el pensador toma total distancia con el método usual de hacer filosofía para dar con

el sentido real y físico de la mismidad. No se busca un concepto de mismidad, algo que fuera idéntico a sí mismo, que no cambie y que esté más allá de lo físico; sino todo lo contrario, se busca en lo físico mismo sentido. Por esto, dice Zubiri de modo muy definitivo algo que ya sabemos, cuando está explicando el nuevo sentido de la mismidad: "La mismidad en cuestión tampoco es una identidad conceptual: no es mera comunidad. Es comunicación, es reificación. No es que el concepto de realidad sea igual en las distintas realidades, sino que se trata de una mismidad numérica"³¹. Entonces ¿qué es esta mismidad? La mismidad es comunicación; es decir, "reificación", mismidad numérica. Veamos lo que significan estas "señas" de la mismidad entendida por el filósofo. El contenido sentido en el acto de aprehensión puede cambiar, pero no cambia su realidad. ¿Qué quiere decir esto? Hay algo que no cambia. Sabemos que un contenido es siempre algo superado en lo más propio de sí. Todo contenido exige, cuando se impone en nuestra aprehensión, que respondamos por su carácter de real. Lo real "en" el contenido, se excede y se desborda y nos requiere en la misma aprehensión para que respondamos de modo más acabado por ese contenido sentido. De aquí nacen los modos ulteriores de intelección: logos y razón: "Decir que ser real es 'más' que ser concretamente esto o lo otro significa, primero, que el momento de realidad de este par de gafas, por ejemplo, no se identifica 'sin más' con que sea este par de gafas, y, segundo, que ese momento de realidad de este par de gafas es un carácter que excede en cierto modo de la realidad misma de este par de gafas, porque en esta realidad se me da de alguna manera la realidad simpliciter. No es que en este par de gafas lo que aprehendo sea 'este par de gafas' más la realidad, sino que en este par de gafas real su realidad no queda reducida a ser este par de gafas real... Justo por eso la inteligencia tiene que precisar"³². Pero ¿cómo se articula, se liga contenido y realidad? Se articulan desde la mismidad de la realidad abierta. Pero la

mismidad no es ningún concepto que funcione como "*sub-jectum*" tras los accidentes y que los reúna en una identidad formal, vacía y conceptual. La mismidad es el "ex" físico de la realidad "en" el contenido sentido.

La mismidad no es un "algo" que esté sustantivado y que exista en alguna manera y en algún lugar misterioso, es decir, no es un piélagos, no es "el" ser, "el" más, "el" ex, "la" realidad, sino que es algo mucho más simple, pero, a una, mucho más decisivo y fundamental. Es el "estar presente" del contenido en la aprehensión en cuanto "estar", esto es, la actualidad (que no estudiaremos en este artículo). Por esto, el contenido se libera de su límite, de su simple determinación; es decir, de su pobreza, déficit y carencia en pro del "estar" en que está presente desde el "prius" de su constitución como tal. Este abandono en la realidad en el que está el contenido lo libera y lo posibilita a ser más que sí mismo "en" el hecho mismo de ser tal o cual contenido. Este contenido en lo que propiamente es en y por sí mismo se vuelve más real, más propio de sí, más "de suyo" al ser determinado en intelecciones ulteriores. El contenido exige más realidad. La realidad se nos muestra como comunicación en el sentido físico del vocablo, esto es, en un dar de sí que da común unidad al contenido. El contenido que está en lo abierto de sí requiere ser fijado por su esencial inespecificidad y para esto se le tiene que dar, otorgar unidad física para ser lo que es, esto es, para ser real. El contenido en lo abierto de su realidad tiene que ser más realidad, tiene que lograr la unidad que le permita tener suficiencia física para ser en y por sí mismo en el acto de aprehensión. La realidad al dar mismidad al contenido, liberado de su pobreza sentida, permite y posibilita que ulteriores contenidos se alojen junto a él para que lo tornen más real; por tanto, la mismidad lo que hace es dar realidad, esto es, "reificar". "Reificar" es un bello neologismo que nos indica el sentido activo de la realidad; es la realidad como constituyente. Cuando hablamos de realidad debemos entenderla

en sentido físico, activo y verbal. La mismidad es un "hacer (*facere*) real", hace real lo que adviene a la realidad. "Reificación" es comunicación³³ y esto significa que la realidad da una unidad común, hace real el contenido en lo más propio de sí; esto es, lo constituye como real. De allí que cada cosa es la misma aunque no sea lo mismo (fórmula que siempre está presente en la obra zubiriana a lo largo de su vida). Cada cosa está en la misma "reificación", está en el mismo "hacer constitutivo" que da realidad, que hace suficiente a cualquier contenido para ser en y por sí mismo el que es en el acto de aprehensión. Y, por esto, la mismidad se nos impone como numéricamente una. Todo acto de aprehensión se inscribe en la mismidad física en la que está por el hecho mismo de estar sintiendo. Y es en esta actividad física numéricamente la misma en la cual se inscriben todos los contenidos que el hombre siente en su diario vivir. No podría ser de otra manera, pues de lo contrario el hombre viviría en parcelas de realidad. Y esto es imposible y absurdo. En la medida que el hombre está sintiendo tal o cual cosa, por ende, está sintiendo el momento de realidad de cualquier otra cosa. Y esto lleva que el hombre esté inexorablemente en y por el momento de realidad de las cosas en "la" realidad (lo abierto, lo inespecífico) de ellas, exigido y requerido a determinarlas y en esto a determinarse a sí mismo. El hombre está lanzado constitutivamente "hacia" el carácter mismo de realidad en el hecho mismo de sentir las cosas como reales. Pero sobre el "hacia" hablaremos más adelante.

Zubiri siempre está preocupado por los malentendidos en los que puede caer la interpretación de su pensamiento; tales malentendidos son muy frecuentes por la estructura interna de nuestro decir, estructura que busca dar con un "sujeto fantasmal" que está detrás de lo dado³⁴. Debido a esto, nuestro pensador, nos hace algunas advertencias respecto del problema de la mismidad de la realidad. Advertencias que son muy pertinentes para nuestro estudio: "Lo real en cuanto real

está abierto no en el sentido de que por sus propiedades toda cosa real actúe sobre todas las demás. No se trata de actuación sino de apertura de formalidad. La formalidad de realidad es en cuanto tal la apertura misma. No es apertura de lo real sino apertura de la realidad³⁵. Digamos algo de modo muy somero respecto de esto. Zubiri introduce en su terminología filosófica la distinción entre “lo real y la realidad”. Distinción que no siempre respeta y que nos lleva a grandes dificultades de interpretación de sus textos. Lo real es la cosa real, son las cosas ya constituidas; en cambio, la realidad es un momento de la cosa real (de lo real), el cual puede adquirir autonomía, cuando se le analiza descriptivamente, respecto del momento de contenido de ella. Entonces, lo real se articula en un constructo entre contenido y realidad. Lo que en este pasaje quiere indicar el pensador es que toda apertura de lo real (las cosas) reposa en la apertura del mero carácter de realidad de la cosa real (lo real). Por ser apertura de la realidad se puede hablar, derivadamente, de la apertura de lo real. La apertura de lo real se inscribe en el dominio de la “actuidad”, esto es, en el mero carácter de acto de las cosas; en cambio, la apertura de la realidad lo hace en la “actualidad”, esto es, en el ámbito del “estar presente” físico desde sí de toda cosa por ser real. Respecto de la actualidad y a su estructuración con la actuidad la estudiaremos en el acápite quinto de este escrito de manera detallada. Pero lo que debemos tener claro, en este momento, es que la actualidad de la realidad es la que abre la actuidad de lo real. Es el carácter físico de la actualidad, que el filósofo expresa en el verbo “estar”, la que posibilita que, en un ulterior análisis, las cosas reales, en su carácter de acto (que Zubiri llama “actuidad” para distinguirlo de su concepto de actualidad), esto es, de lo que son acabadamente, estén abiertas entre sí, pudiendo establecer todo tipo de relaciones. La actualidad como “estar” mienta el carácter físico de la realidad en su modo de “estar presente”. “Estar” es el verbo que tiene nuestro filósofo

para articular realidad y ser en forma activa. Pero basta con lo señalado sobre la actualidad en este escrito³⁶.

Otra precisión del término mismidad que hace Zubiri, recae, una vez más, en el problema del decir que afirma la realidad: “Se dirá que en nuestras aprehensiones aprehendemos cosas reales múltiples. Esto es verdad. Pero esta multiplicidad en primer lugar se refiere sobre todo al contenido. Y, en segundo lugar, aunque se trate de otras realidades, esas realidades no son ‘otras’ conceptivamente sino que están sentidas formalmente como otras. Conceptivamente, las múltiples realidades serán casos particulares de un solo concepto de realidad. Pero sentientemente las otras realidades no son casos particulares, sino que son formalmente sentidas como otras. Y, por tanto, al ser sentidas como otras, estamos expresando justamente la inscripción de las distintas cosas reales en la mismidad numérica de la formalidad de realidad³⁷. Es totalmente claro que lo que se aprehende en una intelección sentiente es una constelación de notas. Por esto, el pensador no cree que se pueda dar eso que se llama sensación por la psicología fisiológica. A lo mejor es posible que en algún experimento aislado se pueda “crear” la idea de poder sentir solamente una nota, pero lo normal es sentir una percepción de un constructo de notas articuladas entre sí, de modo tal que ellas conforman un sistema sustantivo, son notas que tienen la suficiencia física para ser aprehendidas en su unidad; se aprehende un todo unitario; esto es, una cosa real. Ya sea un paisaje ya el simple color verde (si es que esto es posible de ser sentido, al parecer no lo es) se aprehende como un todo sustantivo con cierta coherencia estable. Pero, incluso así, lo que se aprehende son siempre contenidos. Son los contenidos los que ingresan a la realidad abierta en la que está la intelección por el hecho de sentir tal o cual contenido. Y en el hecho mismo de inscribirse en la misma realidad, lo que Zubiri llama “numéricamente”, se siente el contenido en su total rasgo físico de “otro”. No olvidemos el

"prius" del "de suyo" mismo del contenido aprehendido en cuanto aprehendido. La intelección, por ser impresión de realidad, siente los contenidos en su fondo físico; siente la alteridad del contenido como el "ya" de antemano a cualquier aprehensión en el acto mismo de aprehensión.

En una inteligencia sentiente se siente la realidad como "realidad otra" en donde lo físico mismo es en y por sí mismo. Pero esto, no es así en una inteligencia concipiente; es decir, en la concepción de la inteligencia de la filosofía occidental. Para la cual inteligir es concebir y lo que se concibe es un sujeto que no es físico, que está tras todo lo sensitivo. En donde la realidad es como un concepto de máxima universalidad, en que lo "otro" queda como el ámbito de los accidentes particulares que lo inhieren y, por tanto, lo físico mismo no es en y por sí mismo. Lo otro, la alteridad, en una inteligencia concipiente es siempre algo que no es físico, es un mero caso particular que se articula de modo predicativo con un sujeto conceptual que actúa como causa generadora y productora de casos, efectos y accidentes. Este era el problema de todo el horizonte del pensamiento griego que se manifiesta de modo pleno en el *Poema* de Parménides (por lo menos esto es lo que piensa Zubiri). Problema que produjo el advenimiento de una metafísica dualista que negaba la realidad en lo propiamente físico y sensitivo en que consiste, en favor de una realidad de tipo conceptual "más allá" de este mundo; el cual es el único mundo que hay.

C.2 La respectividad

Un segundo momento de la estructura del "ex" de la realidad es la respectividad; Zubiri lo indica de la siguiente manera: "Como la realidad es formalidad 'abierta', no es realidad sino respectivamente a aquello a lo que está abierta. Esta respectividad no es una relación, porque toda relación es relación de una cosa o de una forma de realidad a otra cosa o a otra forma de realidad. La respectividad en cambio es un momento constitutivo de la for-

malidad misma de realidad en cuanto tal. Realidad es 'de suyo' y por tanto ser real es serlo respectivamente a aquello que es 'de suyo'. Por su apertura, la formalidad de realidad es respectivamente trascendental. La respectividad trasciende de sí misma. El 'ex' es ahora *respectividad*. Es la realidad misma, es la formalidad de realidad, la que en cuanto realidad es formalmente *apertura respectiva*. Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan sólo respectivamente a esto o a lo otro. La apertura respectiva es trascendental"³⁸. ¿Cómo comprender semejante texto tan sintético y constructo en sus términos? El texto es tan sintético en su significación que cuesta que aparezca lo medular y nuevo de este momento del "ex". Es un pensamiento que se nos muestra un tanto reiterativo y poco claro. Pero, vayamos por partes y veamos qué nos depara. Digamos de entrada lo que no es respectividad, de este modo ya sabremos algo de ella. Respectividad no es relación en manera alguna. Respectividad será el fundamento de cualquier ulterior relación. La aclaración indica la distinción antes mencionada. Pero lo decisivo es que cuando aquí se está hablando de respectividad no se refiere a la respectividad de lo real, sino a la respectividad de la realidad, de la formalidad de realidad en su carácter de ser radicalmente abierta. La respectividad de lo real reposa y se constituye como tal en y desde la respectividad de la realidad. Aunque el filósofo español no es del todo preciso en su terminología, en este pasaje realidad se contrapone a lo real. Lo real es la cosa real, la forma de realidad o, si se quiere, lo real mienta simplemente las cosas; en cambio, la realidad es un momento de lo real, el momento fundamental por lo cual lo real es desde sí mismo abierto por el mero hecho de ser real independientemente de cuál sea su contenido.

Lo dicho por Zubiri, no es una mera sutileza conceptual, sino todo lo contrario. La respectividad de la realidad en cuanto al contenido se constituye como tal en una anterioridad que posibilita cualquier cosa real; tal anterioridad de la respectividad es

la base para que la cosa real ya constituida como tal pueda relacionarse con otras cosas reales. Esta anterioridad, de la respectividad de la realidad en cuanto al modo de relación de las cosas reales entre sí, es muy importante no olvidarla, pues es la que da pie a cualquier fundamentación racional posterior. Debido a esto, hay un doble momento en la respectividad misma. Una que es respectividad en cuanto al carácter real y otra que es respectividad en cuanto al carácter tal. La primera funda la segunda. En la primera nos movemos en el ámbito de la realidad y en el segundo en el ámbito de lo real ya constituido como tal. Una es la respectividad constituyente y la otra es la remitente: "... la respectividad no es primariamente respectividad a otras formas de realidad, sino intrínseca y formal suidad. Es *respectividad constituyente*. La remisión a otras formas de realidad, cuando existen, es, en cambio, *respectividad remitente*. La respectividad remitente se funda en respectividad constituyente"³⁹. En el ámbito de la respectividad constituyente estamos en la constitución misma de lo real en cuanto real. Es el fundamento mismo de lo que sea eso real en respectividad remitente a otra cosa real. Por ser constituyente, vemos que la realidad por ser abierta constituye, funda el contenido mismo. Lo hace suyo (esto es la "suidad" que veremos a continuación como otro momento de la transcendentalidad). Solamente en tanto que lo real en y por sí mismo, por ser real, está abierto en respectividad es que remite, y, por tanto, está lanzado a todo lo real: "... la respectividad constituyente es constitutiva de la forma y modo de realidad de una cosa. En cambio, la respectividad remitente remite de la forma y modo de realidad de una cosa a la forma y modo de respectividad de otra"⁴⁰. Pero es suficiente lo dicho sobre este doble momento de la respectividad, pues quedarnos en la respectividad remitente no lleva a la metafísica zubiriana, lo cual no es nuestro propósito. En cierta forma lo que está dado en impresión es la respectividad constituyente, esto es, la articulación misma de lo real sentido en

aprehensión primordial. Si no fuera así no podríamos sentir nada.

Por tanto, no olvidemos que en este análisis de la realidad como apertura respectiva estamos siempre sumergidos en el acto mismo de aprehensión sin salirnos de él; lo otro sería hacer una teoría explicativa de corte metafísico. Y esto sería confundir respectividad con relación (y además tendríamos que hablar en la metafísica zubiriana de la respectividad remitente de cada cosa como forma y modo de realidad, pero esto sería hacer metafísica y por eso no entraremos en ello, solamente al final del escrito hablaremos de la forma y modo de realidad para entender radicalmente lo que es el ser). La relación siempre ocurre en el ámbito de las cosas (formas de realidad como las llama Zubiri) y nos indica un cierto modo de articularlas entre sí. El modo de articulación relacional siempre pende del supuesto metafísico que le da sustento. Es este supuesto el que funciona como horizonte explicativo de la "actitud" de las cosas reales entre sí. Y el supuesto típico es el que se construye desde el decir indoeuropeo que afirma una "relación" de inherencia entre predicado y sujeto. Da lo mismo cómo sea este tipo de relación ya sea categorial, esencial, etc., pues siempre es un tipo de relación subjetual. Donde una "cosa" esencial funciona como causa generadora y causante de la "cosa" accidental. En cambio, con la respectividad estamos en un horizonte totalmente distinto y anterior a cualquier construcción metafísica por muy acertada que sea; este horizonte es el de la inteligencia sentiente: "Es en esa intelección sentiente donde debe *afincar* el pensamiento filosófico, donde deben *explayarse* los caracteres del orden transcendental, y donde deben *medirse* los conceptos que constituyen el sistema de la metafísica. Por eso, la inteligencia sentiente es aquel elemento primario en que está instalada la consideración transcendental del mundo y de la realidad"⁴¹.

Zubiri hace notar que su visión de la respectividad es totalmente diferente a lo que se ha pensado hasta hora. Pues no se

trata de formas de realidad o cosas, porque para esto falta mucho que decir. Primero nos atenemos a las cosas mismas sentidas en el acto de aprehensión y las describimos constructivamente y luego, así fijadas, podremos levantar una construcción metafísica más adecuada a los hechos y sin apartarnos de ellos. En la respectividad nos quedamos retenidos, remitidos, agarrados, ligados, poseídos, arrastrados por el carácter sentido de la apertura de la realidad en transcendentalidad. Y lo que indica la respectividad de modo plenario es el acabamiento, el cumplimiento de la apertura misma. Por esto en *Inteligencia y Logos* cuando se nos habla de la transcendentalidad se nos expresa una fórmula con un matiz de diferencia a lo señalado anteriormente en *Inteligencia y realidad*. La respectividad se entiende ahora desde la apertura para dar con el sentido propio de la transcendentalidad. Y en esto la respectividad queda completamente absorbida en el carácter de lo abierto. La transcendentalidad: "Es, en fórmula sintética, 'apertura' a la suidad mundanal"⁴². ¿Por qué ya no aparece el término respectividad para expresar la transcendentalidad? ¿Es porque respectividad no tiene ningún peso por sí mismo? Para dar con la respuesta tenemos que volver a pensar lo que es la apertura. No olvidemos que la apertura es mismidad y esto significa dar mismidad en lo mismo que se está. Es la apertura en mismidad la que es en respectividad de modo acabado. No podría ser la realidad abiertamente misma sin ser respectividad en su esencia. ¿Cómo podrían advenir nuevos contenidos si la apertura en su mismidad no fuera respectiva en lo constitutivo de todo lo real (anterior a los relatos), esto es, en su carácter de realidad? Por esto dice Zubiri que es la realidad misma en cuanto realidad la que es formalmente apertura respectiva. El momento de realidad de la cosa sentida en impresión de realidad nos deja en lo abierto respectivo de la realidad, y así se puede inscribir en él cualquier otro contenido: "La realidad reifica cuanto adviene a lo real. El contenido de cada cosa real así inscrito,

por así decirlo, en la misma impresión de realidad que nos dio la cosa real anterior"⁴³. Si mismidad era comunicación y "reificación", entonces es en la respectividad donde comparece en toda su magnitud la "reificación" de los contenidos. La realidad es apertura respectiva y esto mientras que es "reificante". La realidad es apertura respectiva, esto es, "mismifica", "reifica": "La formalidad de realidad es apertura respectiva, y por esto es reificante"⁴⁴. El "ex" como apertura respectiva es función "reificante" de la realidad "en" el contenido. Esto es el modo totalmente desarrollado y pleno de la mismidad.

Lo que sucede en el pensamiento zubiriano es que, por el método constructo de expresar la realidad, constantemente está estructurando el todo en términos de notas. Por no caer en el problema del indoeuropeo y así no sustancializar la realidad, cae en una articulación de notas, esto es, notas que funcionan como momentos que se linealizan en el decir constructo. El todo queda desdibujado en "notas-de", las cuales se articulan sistemáticamente para formar dicho todo. Y aquí radica la cuestión, en que se indique cómo se impone tal articulación en la aprehensión. Pero para plasmar su pensamiento utiliza su propia lengua, esto lo lleva a expresarse en una lengua románica analítica de corte indoeuropeo. Y esto le exige empezar por una nota, luego por la otra y así sucesivamente. Lo que manifiesta, por tanto, una jerarquía de notas entre sí. Se parte de la más fundamental y se va a la más inessential a través de una unidad que intenta no ser predicativa en inhesión, sino sistemática y cíclica, esto es, en cohesión. Pero si nos damos cuenta en esto va quedando desmontado el todo en partes y "aparece" el fantasma del "*sub-jectum*" al describir la nota fundamental y primera respecto de las otras que se agarran a ella de cierto modo esencial, pero derivado. Esto le ocurre constantemente a Zubiri en su describir constructo, pues debe actualizar el constructo pensado en un decir indoeuropeo. De allí el intento sobrehumano de evitar dicho "mal" a través de un reiterado

y sintético decir, junto al ejemplo poco explicativo. Nosotros mismos estamos descomponiendo, en nuestro análisis, la estructura de la trascendentalidad es sus notas que la conforman. Y en esta descomposición dicha estructura sistemática se nos vuelve lineal. En donde se parte desde un primer momento, esto es, la apertura para llegar al último, esto es, el mundo. Y creemos ver en esto que cada momento es por sí mismo y aislado del resto, en donde el primer momento es el más importante y los restantes van perdiendo peso en la medida que se alejan del primero (se nos vuelven como en accidentes que se predicen del sujeto inicial), pero esto es una total ficción que lamentablemente es imposible evitar por la manera de expresar nuestro pensamiento. Pero nunca perdamos de vista que lo que realmente tenemos es un todo llamado “apertura respectiva a la suidad mundanal”.

La mismidad es apertura respectiva, lo señalado como apertura necesitaba ser acabado en el rasgo de respectividad que la constituye. No hay apertura “en el aire”, “en el vacío”, completamente aislada, solamente hay apertura en respectividad. Y esto es la “reificación” de la mismidad del “ex” de la formalidad de realidad, respecto del contenido, sentida en impresión sentiente. Este “ex” es llamado por el filósofo como “excedencia trascendental”. Y en este término se fija la mirada acabada de la apertura en su respectividad “reificante”: “... esta apertura es constitutiva de la impresión de realidad en cuanto tal, resulta que la apertura es lo que hace que cada cosa real, por ser real, sea más de lo que es por ser verde, sonora, pesada, etc. Toda cosa real es en sí misma, en cuanto real, algo que ciertamente es ella misma y sólo ella misma, pero que por ser real es más que lo que es por su simple contenido. Es una excedencia trascendental. Y esto es propio de toda cosa real en y por sí misma”⁴⁵. La apertura de la realidad nos lanza a la “excedencia trascendental”, en esta excedencia está el sentido más esencial de aquella. Estos dos momentos son y deben ser entendidos en una unidad que

expresa el “ex” mismo de la trascendentalidad de la realidad. Pero que por un problema del decir se analizan como si fueran momentos separados entre sí e incluso dándoles una cierta sustantividad.

C.3 La suidad

El tercer momento o nota de la estructura de la trascendentalidad es el momento de “suidad”. Este momento es muy importante en el asunto esencial de la realidad, pero también tiene grandes implicaciones en el pensamiento metafísico de Zubiri. La suidad indica el rasgo mismo en que cada cosa es “tal” cosa a diferencia del resto de cosas reales. Es el aspecto de “talidad” de la cosa real; en la cual cada cosa es “su” propia forma de realidad con respecto de las demás. Nosotros no entraremos en este aspecto de la cuestión, pues nos aleja de nuestro tema; el análisis de la formalidad de realidad. Aquí nos quedaremos sumergido en lo que este aspecto tiene de sentido en intelección sentiente, de allí que seguiremos hablando de contenidos. En un análisis descriptivo del hecho mismo de la intelección las cosas reales son descritas como “contenidos”; en cambio, en una teoría metafísica de la realidad las cosas reales son sustantividades, formas de realidad, etc. Valga la precisión para no caer en confusiones a la hora de interpretar los textos zubirianos. La suidad, en el acto de aprehensión, nos señala la apertura respectiva en su función “reificante” respecto del contenido mismo, esto es, la función “suificante”. La función “reificante” (apertura respectiva) del “ex” de la realidad cobra acabamiento como función “suificante” del contenido que se inscribe.

Señalemos que estas notas descritas de la estructura de la trascendentalidad son un despliegue de un todo unitario, coherente y sistemático; sin embargo, la descripción por ser constructa, esto es, a través de notas, conlleva el grave problema de hacer perder continuidad y dinamismo al decir constructo de ese todo uno (la intelección en cuanto acto de inteligir y lo inteligido en tal acto). Aunque se muestre de modo muy bien la articulación del todo

en tales notas, siempre se sienten a éstas de un modo "momificado" (como diría Nietzsche), esto es, las notas congelan el todo y lo desarticulan. Debido a esto, es vital no perder nunca la unidad cíclica del todo constructo. Señalado esto, embarquémonos en forma más detallada en la suidad.

¿Qué nos dice Zubiri de la suidad?
 ¿Por qué nuestro pensador utiliza el vocablo "suidad" que es tan poco significativo?
 ¿Qué mienta? Para responder a tales preguntas tenemos que estar pensando desde la apertura respectiva, esto es, desde la reificación. Él lo dice así, en fórmula muy concisa nuevamente: "¿A qué está abierta la formalidad de realidad, a qué está respectivamente abierta? Ante todo está abierta al contenido. Con lo cual este contenido tiene un preciso carácter. No es 'el' contenido así en abstracto, sino que es un contenido que es 'de suyo', que es 'en propio'. Por tanto, el contenido es realmente 'suyo', de la cosa. El contenido es 'su' contenido. El sujeto gramatical de este 'su' es la formalidad de realidad. Al ser respectivamente abierta, la formalidad de realidad no sólo 'reifica' el contenido sino que lo hace formalmente 'suyo'. Es por así decirlo 'suificante'. Antes de ser un momento del contenido, la suidad es un momento de la formalidad misma de realidad. Esta formalidad es, pues, lo que constituye la suidad en cuanto tal. Como momento de la formalidad de realidad, la suidad es un momento del 'ex', es transcendental"⁴⁶. Si nos percatamos, el filósofo nos manifiesta algo que había dicho tanto para la apertura como para la respectividad. Suidad es ante todo un momento de la formalidad de realidad y por eso puede y lo es del contenido; y, además, no es nada de tipo conceptual sino todo lo contrario es un carácter físico. Si analizamos con detenimiento, la suidad no es nada más ni nada menos que la mismidad constituyente de la realidad, esto es, la función "reificante" de la apertura respectiva de la realidad en el contenido. Es, en cierto modo, precisar cómo se impone la realidad misma al contenido que ha quedado inscrito en tal formalidad

física de realidad.

Por tanto, nunca existe el contenido en "abstracto", no hay contenido vacío y conceptual. Cuando Zubiri habla de contenidos nunca lo ha hecho al nivel de conceptos; estos contenidos son lo primeramente real, es decir, son contenidos físicos en y por sí mismos, gracias a la realidad que los ha "reificado". El contenido es "de suyo", es real, es físico, es en y por sí mismo, tiene suficiencia para ser lo que es, es propio de sí, se impone como tal en la aprehensión como un "prius" anterior a ella. Todo esto significa que el contenido no es abstracto sino "de suyo". Al ser la apertura respectiva de la realidad, ésta no solamente está "reificando" ("haciendo" real) el contenido, sino que lo está realizando en esa realidad de modo "suyo"; cuando hablamos de "hacer real", realizar el contenido nos referimos no a algo accional, sino a algo más radical y anterior a cualquier accionalidad, esto es, nos referimos al carácter constituyente de la realidad sobre el contenido. El contenido es un "de suyo *suyo*" gracias a la apertura respectiva que lo "reifica y suifica". Como hemos dicho anteriormente respecto de la "reificación", el neologismo de "suificación" nos quiere indicar el carácter constituyentemente físico de la suidad. Lo que sucede es que en nuestra lengua todos los términos se tornan en conceptos rígidos y "cósicos" allende lo físico, por esto el filósofo introduce semejantes neologismos para quitarles lo monolítico que impone el concepto a lo físico sentido. "Suificar" es hacer suyo el contenido que ya es "de suyo" obviamente. En el "de suyo", esto es, en la realidad es donde está inscrito el contenido, y es ahí donde éste se torna reduplicativamente "suyo". Es "suyo", por decirlo de algún modo, por segunda vez. El contenido es lo más concreto e individual por esta doble función del "ex" de la realidad. No es posible sentir en la impresión de realidad contenidos conceptuales desgajados de lo propiamente sensitivo que los constituye, sino que por el contrario los contenidos son sentidos como individualmente físicos y mismos. Por tanto, la suidad antes de

ser un momento del contenido es formalmente un momento de la realidad misma abierta y respectiva, la cual indica que el contenido real es este contenido y no otro. Es “su” contenido. El contenido “de suyo” (real) es “suyo”, se pertenece a sí mismo en cuanto es real en la realidad. El contenido que ha sido “reificado” es, en cierto modo, precisado en “su” propio carácter de real por la realidad. Es lo que en otro orden de problemas se ha llamado individualidad.

C.4 El mundo

Y, finalmente, nos encontramos con el cuarto momento de la estructura de la trascendentalidad del “ex” de la realidad. Este momento es el de mundo, pero para evitar confusiones, en la concepción del mundo con la de la filosofía occidental⁴⁷, Zubiri nos habla de la función “mundificante” de la apertura respectiva de la formalidad de realidad. La “reificación” es, a una, función “suificante” y función “mundificante”. ¿Qué quiere decir esta palabra? El neologismo “mundificante”, como los anteriores, quiere evitar el congelamiento del decir filosófico en torno al concepto de mundo. “Mundificar” significa “hacer mundo” (en el sentido de “constituye” mundo) el “de suyo” del contenido; es decir, lo vuelve simplemente en “nuda” realidad. Antes de introducirnos en el tema del mundo, sería bueno tener en cuenta que Zubiri ve a la cosa real (lo real, la forma de realidad) de un modo muy particular. Lo real se articula en un constructo de formalidad de realidad (o simplemente realidad) y de contenido: “... ‘la’ realidad no es un mero concepto pero tampoco es algo separado de las cosas como si fuera una envolvente de ellas. Realidad es siempre y sólo un carácter de las cosas, la formalidad misma de cada cosa en cuanto real”⁴⁸. Señalado esto, tratemos de entender lo que el pensador nos indica del mundo como momento del “ex” sentido en la impresión de realidad. Momento que nos llevará a la simple y nuda realidad: “... la apertura no es respectiva solamente al contenido. Es que el contenido real, así reificado y suificado por ser real, no es

sólo realidad suya, sino que precisamente por ser real es, por así decirlo, pura y simplemente real en ‘la’ realidad. La formalidad de realidad está abierta a ser un momento del mundo, es una formalidad que al hacer que la cosa sea pura y simplemente realidad, hace de ‘su’ realidad un momento de ‘la’ realidad; es decir, del mundo”⁴⁹. La apertura respectiva no solamente “suifica” el contenido haciendo de él un determinado contenido real (y en esto el contenido es una forma de realidad), sino que también se queda en el mero carácter de real de dicho contenido. El contenido “reificado y suificado” es real en y por sí mismo; y, en esto, la “reificación” lo que hace es estar en lo abierto del carácter de real del contenido “reificado y suificado”. Este tipo de “reificación del mundo” ahora es distinto al de “suificación”, hace mundo al momento real del contenido.

¿Qué mienta este “hacer mundo”? Es una “mundificación” del “suyo” de la realidad del contenido y al hacerlo lo vuelve un momento de “la” realidad, esto es, de la realidad como ámbito, el mundo. ¿Qué es el mundo, se pregunta Zubiri, de modo más detallado? Y él se responde de esta manera: “No es el conjunto de las cosas reales. Porque este conjunto supone algo que ‘conjunte’ estas cosas. Ahora bien, esto que conjunta las cosas reales no es un concepto común respecto del cual esas cosas reales fueran simples casos particulares. Lo que conjunta es un momento físico de las cosas reales mismas. Y este momento es el momento de realidad pura y simple de cada una de ellas. El carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que es el mundo: es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real y la constituye en momento de ‘la’ realidad. Es una apertura, pues, que concierne radical y formalmente a cada cosa real por el hecho de ser pura y simplemente real. Por esto, aunque no hubiera más que una sola cosa real, ésta sería constitutiva y formalmente mundanal. Cada cosa

es 'de suyo' mundanal. En este respecto, cada cosa real es más que sí misma: es justo transcendental, tiene la unidad transcendental de ser momento del mundo. La formalidad de realidad es así 'mundificante'⁵⁰. Este texto es muy denso en su decir y debe ser estudiado con detalle. Lo que debemos tener claro en una primera mirada es que el mundo como "mundificación" señala algo físico del "ex" de la realidad sentida. Ese algo físico es la culminación y cumplimiento mismo del "más" de la transcendentalidad. La apertura del "más" de la realidad nos lanza finalmente al "más" por antonomasia; es decir, a la simple y pura realidad.

Analicemos someramente el problema del mundo. Zubiri parte diciendo lo que no es o, mejor dicho, lo que no debe entenderse por su visión del mundo. Y lo hace, una vez más, contraponiendo el concepto de mundo, típico de la filosofía tradicional de corte sustancialista y predicativo, a su propia idea de mundo como "mundificación". Lo que conjunta a lo real no podría ser un concepto común de máxima generalidad que esté por fuera de lo que conjunta (un cierto tipo de causación), esto es, de lo físico sentido que se nos impone. Esto sería un absurdo. Aquí nos movemos en un momento anterior al concepto de mundo (con todo lo que eso conlleva) y las conceptualizaciones. Estamos instalados en un horizonte físico de aprehensión impresiva de realidad. Luego lo que reúne y liga es el momento físico mismo de la realidad *qua* realidad de las cosas reales. Es lo que Zubiri llama "la pura y simple realidad", es la unidad física que reúne en sí mismo lo real del contenido. Esta unidad física es el mundo, y es el carácter "ex" de apertura respectiva en cuanto abierta, en lo nudo de sí misma. Esta apertura es transcendental, pues mienta el rasgo mismo de lo real *qua* real del contenido, es el ámbito de inespecificidad abierto *simpli-citer*. De ahí que el pensador diga tan enfáticamente que "cada cosa es 'de suyo' mundanal". Toda cosa en lo que tiene de realidad es "más" que lo que tiene por ser

en y por sí misma de un modo determinado. Por esto, el mundo se tiene que entender como "mundificación", pues el mundo "hace mundo". La formalidad de realidad hace mundo, esto es, hace real *qua* real al contenido sentido "dejándolo"⁵¹ estar en "la" realidad. Todo está llamado por el propio carácter de realidad que posee a ser más que sí, en el carácter mismo de realidad que se abre radicalmente en su transcendencia. La realidad queda recubriendo lo real en el sentir y le exige y demanda ser nada más que real, en lo inespecífico de cualquier contenido ulteriormente determinado.

Entonces tenemos, finalmente, que la cosa sentida se siente como "más" que sí misma y es este preciso "más" el que lanza a la aprehensión a una ulterior intelección de tal cosa. Y junto con esto, la cosa queda recubierta por el horizonte que ha abierto su propio "más", la cosa queda a la luz de ese "más". Entonces tenemos un doble momento de estudio. Por una parte, es la cosa la que nos abre el mundo desde el "más" que la constituye. La cosa por ser "más" que sí nos lanza al mundo. Y, por otra parte, es el mundo el que recubre a la cosa desde ese "más" en el que consiste. El mundo como ese simple rasgo de ser solamente "nuda" realidad es el que constituye el horizonte de despliegue de la misma cosa. De este modo, nos encontramos en el pensamiento constructo zubiriano con el círculo que va desde la cosa al mundo y del mundo a la cosa. Pero tal círculo siempre se eleva desde la cosa sentida como real en una aprehensión de realidad. Y todo este círculo es lo que nombra el término de "mundificación". La cosa real "hace" mundo y este mundo "hace" que la cosa quede a la luz de sí mismo. Si nos percatamos lo señalado es la unidad misma de compleción del juicio proposicional que es la base del logos nominal constructo. En donde tenemos que la cosa es A y el mundo es B. La cosa mundifica, constituye mundo, esto es, AB. Y este mundo recubre a la cosa, es decir, BA. Por tanto, no olvidemos que no solamente para este caso entre la cosa real y el mundo está fun-

cionando el logos nominal constructo, sino para todo lo esencial que Zubiri nos quiere decir de su pensamiento.

D. La unidad de la estructura transcendental

Realicemos una síntesis de lo dicho de la estructura de la transcendentalidad de la realidad desde el propio Zubiri: “Transcendentalidad es un momento de la impresión de realidad, aquel momento según el cual la realidad está abierta tanto a lo que cada cosa realmente es, a su ‘suidad’, como a lo que esta cosa es en cuanto momento del mundo”⁵². La apertura es el momento por excelencia que nos presenta el “más” de la transcendentalidad en todo su “constituir”. Esta apertura que es sentida en la impresión de realidad nos deja instalados *in actu exercito* en la estructura misma de la transcendentalidad. Y es ella la que da de sí, en tanto “reificación”, al doble momento de suidad y mundo; los cuales deben ser entendidos en su carácter de “suificación y mundificación”. La cosa misma, al ser sentida, nos lanza inexorablemente al horizonte inespecífico de la pura y simple realidad; horizonte desde el cual la cosa queda recubierta y nos muestra de modo más pleno su sentido intrínseco. La cosa nos abre el mundo y el mundo recubre a la cosa que lo ha abierto; es decir, la excedencia de la cosa real por ser real nos da el mundo, esto es, la realidad como horizonte físico. Y este mundo, constituido por el carácter físico de la realidad de lo real, queda “iluminando”, recubriendo, alojando “dentro” de sí a lo real. Lo real queda como pendiendo de “la” realidad. Por eso, un análisis que no sea físico, descriptivo y constructo puede caer en la ficción que el mundo, “la” realidad es en y por sí misma y constituye lo real.

Veamos como expresa Zubiri lo señalado en un excelente ejemplo. Allí observaremos una síntesis de todo lo expresado hasta ahora en lo que respecta al “más”: “... percibo esta lámpara y luego esta jarra; he percibido antes un color y ahora un sonido. Pero el momento de realidad es idéntico. Lo cual significa que en cada

cosa real su momento de realidad, en una u otra forma, rebasa y trasciende físicamente los límites de aquello en que la cosa realmente consiste. Es algo más que aquello en que la cosa consiste, algo más que ser esto o lo otro. Es decir, el momento de realidad no solamente es un carácter que tiene cada una de las cosas, sino que es una especie de ámbito en que la inteligencia queda, precisamente porque la realidad es más que lo que es aquello en que la cosa real consiste; porque excede o trasciende físicamente a lo que es cada una de las cosas reales. Este ámbito no es sino el momento de realidad tomado en y por sí mismo. La realidad como ámbito es el momento de realidad tomado en y por sí mismo, en su transcendentalidad respecto de las cosas reales que hay en la realidad”⁵³. Este momento de ámbito es lo que llama ahora mundo, pero es un mundo que “mundifica”, que constituye la realidad del contenido como mundo y, además, deja la intelección propiamente tal en ese mundo. La realidad, en cierto forma, “contiene” el contenido y la misma inteligencia. Y, en esto, lanza a ambos “hacia” su propia determinación. Por este lanzamiento no tiene sentido hablar de cosas que no sean mundanales. Toda cosa está esencialmente lanzada, por el momento de “más” que la constituye, a “constituir” mundo. Y toda intelección por sentir ese “más” de la cosa está esencialmente lanzada a “constituir” una ulterior intelección. Por eso, siempre nos indica Zubiri, que aunque solamente existiera una sola cosa real habría mundo. Y, además, nos da una precisión al decirnos que siempre hay solamente mundo y nada más. No tiene sentido hablar de “mundos”, pues el carácter de pura y simple realidad es, en lo físico, el mismo numéricamente para todas las cosas reales. Y lo mismo en la intelección. Toda aprehensión primordial de realidad está lanzada a constituir una intelección “lógica y racional”. No puede haber ninguna intelección de cosa sentida, hablando “intramundamente”, que no nos lance a una intelección racional que busque dar con su fundamento.

Nuestro pensador nos señala un pasaje excelente y sintético del "ex" de la formalidad de realidad que nos permite dar acabamiento a esta estructura de la transcendentalidad: "La formalidad de realidad es apertura respectiva, y por esto es reificante. Esta respectividad tiene dos momentos: es suificante y mundificante. Es decir, cada cosa es 'esta' cosa real; en un aspecto ulterior es 'su' realidad (suificante); en un aspecto todavía ulterior es pura y simple realidad mundanal (mundificante). No se trata de una 'contracción' de la idea de realidad a cada cosa real, sino al revés: se trata de una 'expansión', de una 'extensión' física de la formalidad de realidad desde cada cosa real. Es la estructura transcendental del 'ex': el 'de suyo' se extiende a ser 'suyo', y por serlo se extiende a ser 'mundanal'"⁵⁴. Si nos percatamos cuando Zubiri habla de apertura, vemos que la entiende de inmediato como apertura respectiva o simplemente respectividad. Y es ésta la que tiene la función de "reificación". Por esto, el término respectividad es un buen indicador de la transcendentalidad. Pues evita el error de interpretar fenomenológicamente la transcendentalidad como apertura, la cual estaría separada, en cuanto reducción transcendental, de todo lo físico que se nos impone en los sentidos. La apertura, en cuanto respectividad, mienta de inmediato el rasgo de "reificación" de lo sentido. La cosa no solamente se siente en su carácter físico de ser "esta" cosa determinada (el contenido sentido como mismo), sino que es este mismo carácter físico el que lanza a la cosa sentida a "su" propio carácter de realidad (suidad) y, a una, lo deja instalado en "la" simple realidad de ese carácter (mundo).

E. "Más" y sentir

Finalmente, Zubiri añade algo muy interesante respecto del rasgo del "más". Y es lo que diferencia esencialmente su pensamiento del resto de la filosofía. La filosofía hasta antes de nuestro pensador puede llamarse en su totalidad simplemente "filosofía tradicional" (realismo, idealismo,

fenomenología, hermenéutica, etc.). Pues lo que ha dicho siempre nuestro pensador es que la realidad es una formalidad de la cosa sentida en intelección sentiente. Y aquí añade que el mismo rasgo de la transcendentalidad es sentido impresivamente como algo físico que se nos impone. Es el mismo sentido el que siente la transcendentalidad de la realidad, esto no es nada del "más allá" de lo físico como se había pensado desde los comienzos del filosofar, sino que es algo físico que acontece en el sentir impresivo del hombre en su trato inmediato y directo con las cosas en su diario vivir. De aquí que nos diga tan tajantemente que la transcendentalidad: "No es esto una concepción conceptiva. Es un análisis de la impresión misma de realidad. Sentimos la apertura, sentimos la respectividad, sentimos la suidad, sentimos la mundanidad. Es el completo sentir la cosa en formalidad de realidad. El sentir mismo es entonces transcendental"⁵⁵. La transcendentalidad de las cosas es sentida impresivamente porque es el mismo sentido el que es transcendental, o, si se quiere, porque el sentido es intelectual y siente el carácter de realidad en la impresión que se le impone.

Si nos hemos fijado, la preocupación constante de Zubiri, al describir la realidad como formalidad, es, por una parte, una crítica radical al pensamiento filosófico tradicional (desde Parménides a Heidegger) que subsumió lo más importante, esto es, lo físico de la realidad en el mundo de los conceptos y, por otra parte, intentar señalar sea como sea que lo que él dice no está en el orden conceptual que critica, sino, por el contrario, en lo físico mismo. La realidad en lo que tiene de transcendentalidad no tiene nada que ver con los conceptos ni con las lenguas en que se expresa: "No se trata, repito una vez más, del concepto de máxima 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. Sea de ello lo que fuere, la transcendentalidad no

es de carácter conceptivo, sino de carácter físico. Es un momento físico de las cosas reales en cuanto sentidas en impresión de realidad. No es algo físico el modo como lo es su contenido, pero es, sin embargo, algo físico: es lo físico de la formalidad, esto es, la física del trans en cuanto tal⁵⁶. El carácter físico de la formalidad de realidad, que es sentido en impresión de realidad, nos indica y nos lanza irreversiblemente en el “más” (el “trans”, el “ex”) inespecífico y liberador del contenido “hacia” la mera realidad. Y es desde este ámbito de realidad excedente donde cobra figura lo real en plenitud. Lo real queda brillando en todo lo que es a la luz de su simple carácter físico de realidad.

II. El problema del “hacia”

La realidad como formalidad mienta ese total lanzamiento en el que está el hombre por estar sintiendo el contenido físico desde la realidad que lo constituye como tal y que nos constituye a todos nosotros. Es esa realidad la que nos retiene dejándonos en total libertad para bosquejar la respuesta que pregunta por el contenido de lo real de modo plenario. Es como si el contenido, por ser algo determinado, exigiera una determinación de sí que lo acabara en su totalidad. El contenido pide ser acabado en lo más propio de sí. No es posible quedarnos simplemente con una aprehensión primaria de las cosas que se nos imponen. No es posible, por ejemplo, sentir el verdor de algo y quedarnos solamente con el verdor. El “más” de la realidad demanda una intelección “ulterior” que nos diga otra cosa de ese verdor sentido primariamente. Y para que esto se pueda llevar a cabo el hombre está desde esa libertad inespecífica del “más” realizando el contenido sentido en lo que tiene de más propio o impropio.

Este apartado nos llevará a una dimensión de mucha importancia en el pensamiento de Zubiri y en la temática de este escrito que intenta dar con lo más esencial de la formalidad de realidad en su articulación con el tiempo. Pues aquí es donde

se incardina la intelección a la realidad en todo su poder de investigación. Es el “hacia” de la realidad el que nos abre a las ulteriores modalidades de intelección, esto es, el logos y la razón. Nosotros no podremos entrar en un análisis acabado de la complejidad que mienta logos y razón, pues nos sacaría muy lejos del asunto a tratar en este escrito. Para un estudio detallado de los modos ulteriores de la intelección sentiente están esos centenares de páginas en la “Trilogía” que Zubiri dedica a este tema tan importante para el despliegue verdaderamente adecuado de la compleja intelección humana. Sin embargo, dejaremos bosquejado lo esencial de dicho estudio una vez más desde la concepción de realidad como formalidad.

A. Los analizadores de la realidad

En el acto mismo de aprehensión sentiente, se siente lo real como “de suyo” en la aprehensión misma. Este “de suyo” se nos impone de modo sincrónico como un contenido “prius”. Un contenido que es en y por sí mismo “en” en el acto de intelección como siendo “anterior” a ella; y, en esto, por ser anterior a ella se impone dominándola. El contenido, por ser real, es un “más” que se trasciende a sí mismo y, en esto, nuestra propia intelección sentiente se vuelve ella misma trascendental, pues está dominada por el carácter real del contenido. Pero, en dicho acto de aprehensión primaria siempre lo real, que se nos impone como un “prius-más” de respectividad entre la realidad y el contenido, se presenta en tal imposición de un modo determinado. Ese modo es, en sentido estricto, una modalización de lo real en diversas dimensiones sentientes. Lo real está modalizado a través de los distintos modos de sentir. Zubiri nos dice constantemente que: “... ‘los’ sentires son analizadores de la aprehensión de realidad⁵⁷. Y es el carácter físico de realidad el que funciona como unidad en los sentires mismos. Éstos son como un abanico que expresa la modalización misma de lo real, tanto en su momento de contenido como en el de realidad. Los sentires son anali-

zadores que expresan la modalización misma de la impresión de realidad que es la manifestación de lo real que se impone modalmente. La unidad de los sentires es: "... una unidad primaria: la física unidad de ser aprehensiones de realidad. Y como aprehender realidad es inteligencia, resulta que la unidad de los sentires está en ser momentos de una misma 'intelección sentiente'"⁵⁸. Esa misma intelección sentiente nos da lo físico que posibilita que esté siendo tal intelección. Lo diversamente sentido es estructurado en la misma física formalidad de realidad; es decir, es la misma estructura de la realidad la que estructura los sentidos intelectivos en una única inteligencia sentiente. Por esto Zubiri nos señala que la tarea de la inteligencia sentiente: "... es la estructuración de la diversidad de sentires en la unidad intelectual de realidad"⁵⁹.

Cuando se aprehende impresivamente lo real *qua* real se aprehende la cosa real en lo físico que está siendo (esto es la actualidad que veremos más adelante), pero siempre se aprehende modalizada; esto es, como estando diversificada en modos de "estar presente" (de ser actuales) a través de los sentidos. Para nuestro pensador, los sentidos (los modos en que está presente lo real) se han podido determinar como once gracias al desarrollo de la investigación actual de la psicología fisiológica; estos sentidos son: "Hoy, estos sentidos están especificados por la distinción de los órganos receptores. Son en número de unos once: visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular), y la cenestesia o sensibilidad visceral. Prescindo de que se discute la especificidad de algunos de estos receptores; éste es un asunto de psicofisiología"⁶⁰. Estos sentidos nos dan ciertas cualidades sensibles específicas (contenidos) de las cosas, pero son, ante todo, cualidades reales (contenidos reales) de ellas; es decir, son contenidos "de suyo" y, por tanto, el contenido tiene una modalidad propia de presentarse a la intelección

siendo "de suyo" lo que es. Por ejemplo, no es lo mismo como se presenta a la intelección una textura o un color o un sabor. Cada cosa aprehendida se muestra en una multiplicidad de contenidos específicos, los cuales se nos presentan en la modalidad misma de realidad que le es adecuada: "... la diferencia radical de los sentires no está en las cualidades que nos ofrecen, no está en el contenido de la impresión, sino en la forma en que nos presentan la realidad"⁶¹. Los contenidos que sienten los sentidos son contenidos reales que se presentan en un modo determinado y apropiado para tal o cual cualidad específica. Y aquí radica lo importante.

Lo interesante no es el análisis del sentido en su cualidad específica (para una descripción noológica), por ejemplo, la visión y el color de una cosa real, sino el modo mismo que posee ese color "real" de tal cosa determinada para presentarse a la inteligencia sentiente. Por esto, Zubiri no nos hablará de visión ni de olfato, ni de tacto, etc., sino de modos de presentación. Nuestro pensador nos da una lista somera de los distintos modos de presentar la realidad que nos muestran los sentidos. Todos ellos nos abren una dimensión acabada en sí misma de la cosa real. La lista de estos modos es: "Presencia eidética, noticia, rastro, gusto, nuda realidad, hacia, atemperamiento, afección, posición, intimidad, son en primera línea modos de presentación de lo real, son por tanto modos de impresión de realidad. No se trata de que 'el' modo de presencia de la realidad fuera la visión, y de que los demás modos no fueran sino sucedáneos de la visión cuando ésta nos falta. Todo lo contrario. Ciertamente no todos los modos son equivalentes, pero todos son en y por sí mismos modos de presentación de la realidad"⁶². Esta lista dada por Zubiri nos arroja una precisión muy fundamental y que debemos tener en cuenta. No hay primacía de un modo sobre otros. La cosa real consiste en ser la unidad constructa sustantiva de los contenidos que se presentan en esos modos reales determinados al sentir y tales modos se recubren entre

sí (esto es propio de las notas en un constructo). Y esto es muy importante, porque nuestro filósofo de inmediato le quita toda primacía al modo de presentación eidética propia de la visión y que marcó el origen del pensamiento occidental en Grecia. No olvidemos algo interesante, que es el contenido sentido el que se abre de un modo determinado y, en esto, la realidad se modaliza en un hacer presente de tal o cual manera dicho contenido. Cada modalización nos entrega distintas dimensiones, formas de lo real, las cuales se recubren entre sí. No es necesario, en absoluto, privilegiar un modo de presentación por encima del resto, por ejemplo, como se ha venido haciendo a lo largo de la historia del pensamiento occidental con la visión (desde Homero hasta Heidegger).

Esto es un problema fundamental en donde se juega lo esencial del “hacia”: “La realidad no está aprehendida sentientemente tan sólo como algo que está *delante*, sino que está también aprehendida en ese modo de sentir que es tenerla en *hacia*. No es un *hacia* extrínseco a la realidad, sino la realidad misma en dirección, la dirección como modo de realidad. Con lo cual el término de esta dirección es siempre algo problemático en principio: es justo la realidad allende la percepción. Ahora bien, estos distintos modos de presentárenos la realidad no están ni separados ni sumados, por así decirlo, sino que los unos recubren a los otros constituyendo una sola percepción de realidad. La percepción no es una síntesis de los sentidos, sino que los sentidos son los analizadores de la primaria y constitutiva unidad de la percepción. Y el *hacia* recubriendo los demás sentires es el *hacia* recubriendo las demás cualidades sensibles en su realidad inmediata, y, por tanto, lanzándonos en ellas mismas *hacia* lo real allende lo percibido”⁶³. Analicemos este extenso texto síntesis en sus detalles para que podamos vislumbrar en toda su magnitud el “hacia” en su acabamiento como “allende” y así veremos como el “hacia” reposa tanto en el “más” de la formalidad de realidad como en el “prius”. Aunque parezca obvio lo di-

cho por el filósofo español con respecto de que aprehender lo real como “delante” (ante mí) es solamente un modo de aprehender lo real entre muchos otros, no lo es para nada. No es para nada obvio porque siempre está en la cultura occidental este modo de presentación visual dominando sobre los otros. La primacía de la visión, con todo lo que eso significa, reposa en su inmediatez eidética. La cosa al quedar “ante mí” se siente exclusivamente desde su “aspecto visual” y todas las otras dimensiones de la cosa pasan a ser de segundo nivel; son como momentos derivados del rasgo visual (aquí ya está funcionando el problema del decir predicativo). Sin embargo, no podemos olvidar que la aprehensión visual eidética de lo real solamente nos muestra una dimensión de la cosa real; dimensión que a veces es muy pobre en su determinación de una cosa real cualquiera. Las otras formas de imponerse lo real desaparecen tras la cara, el rostro aspectual de lo eidético. Lo eidético ha sido, y es muy probable que lo siga siendo, el modo de aprehensión de lo real por antonomasia de Occidente.

El pensamiento griego categorizó todos sus términos más esenciales desde el ámbito del ver⁶⁴. Y esto está íntimamente ligado al decir que se expresa al modo indoeuropeo. El decir que predica lo accidental de un sujeto debe ante todo tener “ya”, “ante mí” de modo inmediato lo que se presenta ante la vista. Y lo que se tiene ante la vista pasó a ser el sujeto fundamental tras lo físico de lo accidental. Esto es la dualidad de los mundos en todas sus vertientes y esto es el problema mismo de la instauración de la metafísica desde sus comienzos por los griegos cuando se enfrentaron al problema de la realidad. Por lo menos ésta es la lectura de Zubiri del problema de la aprehensión visual de lo real en horizonte filosófico occidental. Pero el filósofo español hace mucho hincapié en decirnos que tal aprehensión es solamente un modo entre otros de aprehensión, aunque sea un modo muy importante, pero que es solamente viable en unidad constructa con los demás. Y, junto con esto,

nos señala de modo tajante que si se quiere hablar del modo fundamental de presentar lo real, ese modo sería el "hacia". ¿Por qué esta primacía del "hacia" respecto de los otros modos de presentación? Esto se debe a todo lo dicho anteriormente. El "hacia" es el modo de unión y articulación de todos los sentires entre sí porque expresa lo real en y por sí mismo, en su tensión dinámica y de direccionalidad: "La impresión de realidad no es monopolio exclusivo de ningún sentir -del visual, por ejemplo- sino que abarca todos los sentires, incluso el de orientación y el del equilibrio. Por esto es por lo que la realidad no es solamente algo que está presente (como el caso de la vista) sino que tiene otros modos de estar. Uno de ellos es el 'hacia'. Y estos diversos modos no están simplemente yuxtapuestos sino intrínsecamente articulados... en una aprehensión de realidad. Todos los modos, en cuanto perforados por el 'hacia', nos llevan desde sí mismos 'hacia' algo allende lo inmediatamente aprehendido en los otros modos: el sonido hacia la cosa sonora, etc."⁶⁵. El "hacia" recubre los sentidos perforando desde "dentro" lo específico (la cualidad sensible) de cada modo en articulación constructa con los restantes. Y no solamente perfora el contenido, sino que radicalmente perfora y constituye el modo mismo de presentación en el que se muestra lo real en la impresión de realidad.

Podríamos decir que lo que se llama cosa real (lo real, la cosa misma, la cosa) no es nada más que este recubrimiento de los diversos modos de presentación de las cualidades del contenido real; recubrimiento posible por ser contenidos reales, esto es, físicos, "de suyo". Es la unidad física de realidad de los contenidos recubiertos entre sí en el sentir la que permite el constructo sustantivo, esto es, la cosa. El contenido real se muestra en diversidad de modos de presentación de sus cualidades específicas, pero se muestra en recubrimiento. Y no podría ser de otra manera. Todos estos modos por ser modos de lo real sentido se recubren en su carácter físico. Como hemos visto esto es la unidad

física de realidad que estructura a los sentidos en respectividad al momento de realidad. Gracias a esto se puede hablar de inteligencia sentiente y no de múltiples sentidos intelectivos (y, por ende, permite hablar de cosas y no de simplemente cualidades sensibles): "Esta unidad primaria es inteligencia sentiente. Y gracias a esta primaria unidad, es por lo que puede y tiene que haber recubrimiento de unos modos por otros"⁶⁶.

B. Realidad y "hacia"

Sin embargo, entre los modos de presentación de los contenidos reales hay un modo que es fundamental y que viene a ser el rasgo formal del recubrimiento que se expresa dando unidad a la inteligencia sentiente, la cual nos deja instaurados de inmediato en el ámbito físico de la realidad de las cosas. Este modo fundamental, pues nos da, a una, la inteligencia en su unidad y la cosa en su unidad, es el modo del "hacia" y es el modo del sentido kinestésico⁶⁷. Este modo de presentación de la kinestesia tiene una función modal que es dar unidad a todas las cualidades sensibles "en" la realidad misma. Esto no quiere decir que los otros sentidos no recubran por completo el todo de los sentidos, pero su recubrir lo hacen desde su especificidad determinada. Y esta especificidad está en su carácter formal tocada por el "hacia". El "hacia" nos presenta la cosa en y por sí misma y en esto presenta el desajuste constitutivo de lo real al interior de sí mismo. Tal desajuste es una tensión que nos lanza dinámicamente a una ulterior intelección.

Tratemos de precisar ese rasgo de "hacia" en lo que tiene de dinámico y en lo que tiene de tensión. Para esto Zubiri analiza someramente la kinestesia. Es en este sentido, fundamental para la vida humana, donde se juega una verdadera comprensión del modo de presentación del "hacia". La kinestesia, que abarca el sentido muscular, tendinoso y articular, recubre todos los receptores sensitivos que en unidad de impresión de realidad, por ser inteligencia sentiente de física realidad,

nos deja en la tensión misma del contenido dominado por el “más” de la realidad “en” el contenido mismo: “En la kinestesia la intelección es una *tensión dinámica*. No es la tensión hacia la realidad, sino la realidad misma como un ‘hacia’ que nos tiene tensos. Es un modo de aprehensión intelectual en ‘hacia’”⁶⁸. Es esta tensión dinámica la que expresa la direccionalidad misma en la que queda la inteligencia arrojada en la realidad; es la tensión física de la realidad como “más” que domina sobre el contenido la que nos lanza a una ulterior determinación intelectual de tal o cual contenido en ese mismo “más” inespecífico y transcendental de física realidad. El “más” se impone en el “hacia” como una exigencia en dirección. ¿Dirección hacia dónde?: “En la kinestesia ya no tengo presente la realidad, ni su noticia, etc. Sólo tengo la realidad como algo en ‘hacia’”. No es un ‘hacia’ la realidad, sino la realidad misma como un ‘hacia’. Es un modo de presentación direccional”⁶⁹. No puede ser un “hacia” la realidad, porque en ellas estamos, somos y nos movemos. Es un “hacia en” el fondo inespecífico de realidad que recubre el contenido, esto es, el “más”. Es un “hacia” en el ámbito transcendental de la realidad que libera el contenido de esa pobre determinación primaria; es decir, la intelección se mueve en el ámbito de la libertad abierto por el “más” de la realidad que domina como “prius” el contenido sentido en intelección primaria sensitiva.

De aquí que es este “hacia” el encargado de vehicular el “más” que modula a todos los modos de presentación de lo real. Y, por esto, todas las cualidades sensibles quedan recubiertas en sí mismas, lanzándonos “allende” lo real percibido, pero de modo unitario, acabado y total: “... estos distintos modos de presentarse la realidad están, como vimos, recubriéndose los unos a los otros y constituyendo una misma percepción de realidad. El ‘hacia’ recubriendo los demás sentires, es ahora el ‘hacia’ recubriendo las cualidades sensibles en sí mismas y, por tanto, lanzándonos en ellas ‘hacia’ lo real allende lo percibido”⁷⁰. Se va tras lo real sentido “allende”

esa determinación específica. Luego, los ulteriores modos de intelección (logos y razón) que surgen de la intelección primaria (aprehensión primordial de realidad) son los modos que intentan ir “allende” lo percibido “en” el ámbito abierto de la libre determinación ulterior. Y así, de este modo, se puede dar cuenta de manera explícita por lo real mismo sentido en esta realidad en que se está siempre irrefragablemente.

C. “Más” y “hacia”

El momento de realidad es “más” que el contenido “en” la cosa misma, esto produce que el contenido quede traspasado de transcendentalidad, la cual requiere ser determinada en ulterioridad. Y por esto el “hacia” nos lanza “en” la realidad misma de lo real sentido a lo que está “allende” lo sentido, pero entendiendo eso “allende” no como algo que esté fuera de lo sentido (que sería absurdo para el pensamiento zuberiano), sino como lo mismo sentido pero en apertura transcendental, esto es, en “hacia”⁷¹. Esto ocurre porque en el “hacia” se expresa el “más” de la realidad sentida que hemos estudiado en el acápite anterior: “... hay un modo de presencia de lo real cuya importancia es extrema: el modo de aprehender la realidad en ‘hacia’, la presencia direccional de lo real. Recubriendo los demás sentidos, el ‘hacia’ determina modos específicos de intelección. Así, recubriendo la presencia eidética de la realidad en la vista, determina en ésta un conato de visión hacia ‘dentro’. Recubriendo la auscultación de la noticia, el ‘hacia’ determina en ella una notificación *a través* de la noticia, hacia lo noticiable. Recubriendo todo lo aprehendido en todas sus demás formas, la intelección en ‘hacia’ nos lanza a lo real *allende* lo aprehendido”⁷². ¿Por qué ocurre esto tan especial con el “hacia”? El “hacia” no solamente recubre todos los modos de presentación, sino que en cada uno de estos modos deja lanzada la intelección “a ir” más allá de lo previamente sentido. ¿Por qué es así?

Esto sucede porque el “hacia” es el lugar esencial del dinamismo. La realidad de

lo real se nos impone en el contenido de modo dinámico, dando de sí "más" que lo que es el contenido específico. Es este "más" el que posibilita este dinamismo que es en sí mismo problemático, puesto que es un dinamismo en tensión. Al sentir se siente, a una, el momento de contenido y el momento de realidad. El contenido queda traspasado de realidad, la cual es "más" que aquél. Y en ese "más" es donde la intelección busca dar con un fundamento para ese contenido percibido. Es la intelección en "hacia" en el "más" de la realidad de tal o cual contenido determinado. Es la tensión propia de la cosa real por ser un desajuste interno entre realidad y contenido la que nos lleva "hacia" la eterna determinación problemática de lo que verdaderamente sea ese contenido sentido primariamente: "La impresión de realidad actualiza... la formalidad de realidad según vimos en modos distintos, y entre ellos está el modo 'hacia'. Lo cual significa que es lo real mismo en impresión de realidad lo que nos está llevando realmente hacia un 'allende' lo percibido. Por tanto, no es un ir a la realidad allende la percepción, sino que es un ir de lo real percibido a lo real 'allende'. Esto deja abierto cuál sea el término del 'hacia'. Es un término esencialmente problemático; en principio podría ser incluso un vacío de realidad. Habrá que averiguarlo. Pero en todo caso este vacío estaría inteligido en el momento mismo de realidad en 'hacia', constitutivo de la impresión de realidad"⁷³. Es la realidad misma por ser "más" de lo que es, por ser un contenido determinado, la que se desborda en tensión, la cual es la asimetría originaria del constructo entre realidad y contenido. Tal tensión es la que nos lanza físicamente a lo "allende" no "de" la realidad, sino "en" la realidad misma. Y es esta tensión la que es sentida por el "hacia" en la totalidad del sentir humano que está en el "todo" de lo real sentido.

D. El problema de lo "allende"

El problema que surge es que se nos diga en qué consiste lo "allende" y, para

esto, es necesario no perder de nuestra vista la concepción que tiene Zubiri de la realidad como formalidad. Pues para entender acabadamente lo que sea lo "allende" es necesario analizar, una vez más, la formalidad de realidad. Respecto de lo que sea la realidad ya lo hemos señalado varias veces en este escrito, pero lo volveremos a decir en razón de una comprensión acabada de lo "allende". Esto lo haremos utilizando las propias palabras zubirianas: "Realidad no es ni cosa ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera formalidad: el 'de suyo', la reidad"⁷⁴. Este texto es vital para entender lo que sea realidad y debemos siempre tenerlo ante nuestra mirada, sobre todo para dar con el significado apropiado de lo "allende". Por esto, es siempre bueno tener el término de "reidad" presente, pues nos impide caer en el problema del decir indoeuropeo que todo lo esencial lo vuelve conceptual y, por tanto, carente del rasgo físico propio de la realidad. En *Espacio. Tiempo. Materia*, el filósofo había dicho lo mismo que en *Inteligencia sentiente*, pero sin utilizar el término "reidad": "Realidad no es ni cosa, ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera formalidad: el *de suyo*"⁷⁵. Esta sentencia podría ser malentendida, porque su concepción de la realidad como formalidad no está del todo precisada; y, por tanto, sin el término "reidad" se podría interpretar, una vez más, de modo "subjetual" la realidad. Todas las precisiones del pensador apuntan a cualquier malentendido del término con relación a comprenderlo de modo "cósico". Si la realidad como formalidad no es nada "cósico" es obvio, entonces, que lo "allende" no puede tratarse de algo que está por fuera, en el "otro mundo" de la realidad, pues no puede haber un "fuera" de la realidad. Se está siempre en ella inexorablemente. Este es un problema más derivado del decir que estructura la realidad desde el indoeuropeo; el cual como hemos señalado, lamente, siempre tiende, entre otras cosas, a sustantivar lo que no es sustantivo. ¿Qué es lo "allende" a que nos lanza el "hacia"

físico de la realidad en tensión dinámica con el contenido?

En el tema del “hacia” lo “allende en” la realidad sentida de modo físico (lo “aquende”), como tensión constitutiva de lo real, estamos en el problema mismo de la articulación entre inteligir y conocimiento. ¿Qué quieren decir los términos “allende” y “aquende”? Lo “allende” es una zona de realidad tal como es la zona “aquende”. Por esta razón, tanto “allende” como “aquende” son zonas de realidad. Pero ¿basta con eso para poder determinar correctamente lo “allende”? ¡No! Aunque se diga que lo “allende” es una zona de realidad no estamos diciendo en su esencia qué es lo “allende”; decir esto es una determinación válida, pero extrínseca de él. Incluso decir esto de lo “allende” nos puede llevar a cometer un grave error de interpretación por confundirnos con los términos. Porque mentar esto nos puede de inmediato llevar a la confusión de creer que existe algo como “lo” allende, independiente absolutamente de lo que está sentido como real, pero esto aunque sea muy plausible es en verdad una teoría que nos saca fuera de lo aprehendido mismo y esto no es lo que piensa Zubiri (no olvidemos nunca que nos movemos en un pensamiento constructo y no tiene ningún sentido en pensar en un “fuera de” lo aprehendido mismo). Este grave error está posibilitado, en parte, por algunos pasajes de la obra zubiriana. Este error, repetimos, es el creer que existe algo que en y por sí mismo está “allende” lo “aquende” sentido.

Con este tipo de interpretación se traiciona el espíritu mismo del pensamiento constructo y caemos nuevamente en el decir predicativo, conceptual y sustancialista; el cual postula algo que está “más allá” de lo que se nos impone impresivamente. Algo que, en cierta medida, sería la contraposición de lo “aquende”. Para no caer en esa interpretación facilona de lo “allende”, como zona de realidad en correspondencia y contraposición con lo “aquende”, tenemos que ir con los pasos contados y no olvidar una serie de indicaciones que se han hecho de la formalidad

de realidad. Veamos como Zubiri da cuenta de esto de modo más propio: “Realidad... es formalidad del ‘de suyo’ sea ‘en’ la impresión, sea ‘allende’ la impresión. Lo impresivamente real y lo real allende coinciden, pues, en ser formalidad del ‘de suyo’; esto es, coinciden en ser reales”⁷⁶. Por tanto, sabemos con esta aclaración que lo “allende” mienta lo que está por fuera de lo sentido impresivamente. Y, además, sabemos, esto es lo esencial, que lo “allende” no es lo que estaría por fuera de la realidad entendida como “de suyo”. Pues como realidad es formalidad tanto de lo que está “en” la aprehensión impresivamente impuesto como lo que está “allende” a todo rasgo impresivo; no se puede crear, por tanto, un falso problema de una dialéctica de las dos zonas de cosas. Tanto la zona de lo “allende” como de lo “aquende” son zonas de realidad. ¿Cómo entender esto adecuadamente? Es el mismo carácter físico real de lo “aquende”, aprehendido impresivamente, el que por ser “más” lanza la intelección “hacia” lo “allende” de sí en busca de una ulterior determinación más acabada. Luego, no se trata de: “... contraponer realidades a mis impresiones, sino de dos maneras de ser real, o si se quiere de dos zonas que poseen ambas la formalidad de realidad”⁷⁷. En verdad, se tiene que corregir en parte lo dicho por Zubiri, para evitar malentendidos. No se trata de contraponer dos maneras de ser real, porque no tiene sentido decir esto si uno solamente está sintiendo desde una manera de ser real. El hombre, luego, no podría contraponer nada, pues no tiene parámetro para hacerlo. Decir esto, es suponer que existen dos zonas de realidad, pero es imposible saberlo *a priori*, no está dado en modo alguno en inteligencia sentiente, sino que en el fondo es una construcción metafísica; la cual da por hecho que lo real es “en” la aprehensión y “fuera” de ella.

Por esto, es mejor plantear la cuestión de lo “allende” desde otra consideración, esto es, simplemente atendiendo la realidad como “de suyo”. Es el “de suyo” de lo impresivamente aprehendido (lo “aquen-

de") el que nos lanza "allende" lo impresivo. Luego, es el mismo "de suyo" de lo "aquende" el que es "de suyo" de lo "allende". La realidad como formalidad nos deja en esa concepción tan renovada del problema de lo mismo. Pues siempre se ha pensado que lo "allende" la percepción es la realidad y lo demás solamente mera subjetividad (el realismo en toda sus vertientes) o, por el contrario, se ha pensado que lo único real es lo que acontece solamente "en" lo percibido y lo otro es algo meramente construido o postulado por la razón, pero sin ningún fundamento real (idealismos y fenomenologías). Un ejemplo típico de esto, en el que el filósofo piensa constantemente a lo largo de su obra, es el tema de las cualidades sensibles y, en especial, el problema del color. Se puede creer que el color no es nada en sí mismo, porque fuera de la percepción no es nada en y por sí mismo que sea "eso" que mentamos con la palabra "color"; luego se tiende a negar el carácter de realidad física del color en y por sí mismo. Este es un problema típico del realismo científico que es una de las caras de la moneda de la comprensión errada del tema de la realidad como formalidad y, por tanto, de lo "aquende" y de lo "allende": "Lo real 'en' la impresión puede no ser real más que en la impresión. Pero esto no quiere decir que no sea real 'en' ella. Hoy sabemos que si desaparecieran los animales videntes desaparecerían los colores reales; no desaparecerían meramente unas afecciones impresivas, sino que desaparecerían realidades. Lo que sucede es que estas realidades no lo son más que 'en' la impresión. Lo real 'allende' la impresión continúa incólume"⁷⁸. Lo mismo ocurre en el caso opuesto, es la otra cara de la moneda, con las filosofías actuales de tinte fenomenológico que niegan el desarrollo positivo y efectivo de la ciencia. El problema a tratar se nos dificulta bastante con una equivocada concepción de lo "allende" del "hacia", pues nos puede lanzar por la vía de los realismos o por la vía de los idealismos. Zubiri lo sabe muy bien, por esto, su intento de expresar un término que

pueda alejarse por completo de este problema. El término "reidad", como hemos señalado anteriormente, y con ello "reismo" son las categorías en las que habría que comprender el pensamiento zubiriano. Es lamentable que él mismo no utilizara estos términos con más frecuencia: "Por esto más que de realidad y realismo (tanto crítico como ingenuo) habría que hablar... de reidad y reismo. 'Reidad': porque no se trata de una zona de cosas, sino de una formalidad. 'Reismo': porque este concepto de reidad o realidad deja ahora abierta la posibilidad de muchos tipos de realidad"⁷⁹.

¿Cómo podemos dar con el problema que se esconde en lo "allende" de modo verdadero? Es muy difícil, porque se puede negar a una cualidad sensible su momento de realidad por ser solamente "en" la percepción y, con esto, se olvida que: "En la percepción, lo percibido, por ejemplo, los colores, los sonidos, etc., son 'de suyo', tan 'de suyo' como lo son las cosas allende la percepción"⁸⁰. Pero en este pasaje y en otros de su obra, Zubiri también olvida y cae en posiciones de subjetivismo ingenuo que reposan en realismos que luchan contra el realismo ingenuo. Por ejemplo, en un pasaje de *Inteligencia y realidad* dice que: "Averiguar qué son estas cualidades reales en el mundo allende lo formalmente sentido es justamente la obra de la ciencia"⁸¹. Sin embargo, esto es un error grave (error que está sujeto a los problemas que tiene el lenguaje para expresar de modo correcto lo constructo mismo que se nos impone). En este mismo pasaje, nuestro pensador da por hecho de que "hay" cosas "allende" la percepción y con esto se puede malentender en su esencia lo que sea ese "allende"⁸². Porque no se trata de caer en el dudoso problema de las cosas "allende" la percepción, sino del carácter "de suyo" de esas cosas "posibles". Y ese carácter de "de suyo" es el mismo de las cosas "aquende" la percepción. Es el mismo carácter del "de suyo" de lo "aquende" el que nos abre lo "allende" y, con esto, la posibilidad misma de la investigación racional que pregunta por las cosas en y por sí

mismas. Gracias a este modo de enfocar la cuestión de lo “allende”, se puede criticar radicalmente a distintos horizontes del pensamiento. Zubiri, por ejemplo, es sumamente duro y radical con el ciencismo y el realismo crítico; y lo es porque ambas corrientes de pensamiento caen en el mismo error que el realismo ingenuo, pero de modo contrario: “... admitir así y sin más que las cualidades sensibles sean subjetivas por el hecho de no pertenecer a las cosas reales allende la percepción, es un subjetivismo ingenuo, si es un realismo -y lo es- hacer de las cualidades sensibles propiedades de las cosas fuera de la percepción, es un subjetivismo ingenuo declararlas simplemente subjetivas. Se parte de las cosas reales de la zona allende la percepción, y se acantona el resto en la zona de lo subjetivo. ‘Subjetivo’ es el cajón de sastre de todo lo que la ciencia no conceptúa en este problema. El ciencismo y el realismo crítico son subjetivismo ingenuo”⁸³. En estos textos podemos ver la crítica radical del filósofo al pensamiento occidental.

El horizonte filosófico occidental ha pensado, a lo largo de su historia, que realidad es una zona de cosas. El realismo pensó que la realidad es lo “allende” lo percibido por un sujeto y el idealismo creyó ver en el sujeto la única realidad. Y esto nos da que para el realismo todo lo “subjetivo” es accidental; en cambio, para el idealismo todo lo “objetivo” es lo accidental (utilizando los términos subjetivo y objetivo de manera usual, esto es, desde la dialéctica de lo esencial y accidental). El pensamiento de la realidad como formalidad rompe totalmente este esquema de ideas que ha perdurado por tanto tiempo. Creer que la realidad es la zona “allende” la percepción nos lleva a creer que todo lo sentido en cuanto sentido no es nada más que un sucedáneo de la realidad, en esto no habría nada seguro y verdadero en y por sí mismo. Pero este error de ciertos realismos de caer en subjetivismos inaceptables, también es el error gravísimo de las filosofías que surgen del horizonte de la fenomenología. Estas filosofías muestran un

total “desprecio” por la investigación científica y dudan totalmente de la integridad de los logros de dichas investigación. Y esto es tema muy importante de discutir en la actualidad. Porque no solamente está en juego un diálogo fructífero entre la filosofía y la ciencia, sino que está en juego la posibilidad misma de la razón como capacidad humana de dar cuenta efectivamente de lo real. No es posible creer que la ciencia solamente barrunta algo de la realidad. Su investigación que se mueve en la esfera de lo problemático por excelencia, nace, surge y se mueve en la realidad, exigida por el momento mismo del “más” de la formalidad sentida en intelección primaria. Creer que solamente se está en la verdad segura en el dominio de la descripción y todo lo demás es sospechoso y que nunca alcanza la realidad es una variante del subjetivismo ingenuo que confunde la realidad con una zona de realidad; en este caso, con lo que es aprehendido en y por sí mismo en la aprehensión primordial de realidad. Y si es un error creer que solamente lo que está “por fuera” de la aprehensión es la realidad (lo “allende”), tanto más error es creer que la realidad es lo que está “en” la aprehensión (lo “aquende”). De aquí que, para el pensador español, el asunto mismo del conocimiento humano esté levantado en un pseudo problema. Pues no hay una dialéctica entre dos zonas de cosas, ni es necesario articular un “puente” que las una a ambas, puesto que no hay ninguna dialéctica en absoluto; sino lo que se trata es de algo mucho más simple, pero en el fondo más radical. Es lo “aquende” mismo quien exige lo “allende”. Zubiri lo dice con una diáfanidad total: “... esto es en lo que positivamente consiste el ‘allende’: en ser algo a que nos lleva lo ‘aquende’ precisa y formalmente para poder inteligir mejor este mismo ‘aquende’. Es, pues, lo opuesto a una simple adición. En su virtud, inteligir el allende es inteligir lo que en el fondo es el aquende”⁸⁴. Es el mismo “aquende” impresivo sentido en aprehensión primordial el que da de sí lo “allende”. Y da de sí lo “allende” como fundamento propio para

dar cuenta real de su carácter físico de ser mero "aquende".

E. "Hacia" e inteligencia sentiente

Finalmente, para concluir con este acápite podemos mostrar el "hacia" como momento mismo sentiente que articula toda la estructura de la intelección en tanto problema. El "hacia" nos determina la funcionalidad misma de lo real sentido "entre" todo lo real: "El 'entre' es la expresión de la campalidad. Esta campalidad por ser excedente *abarca* desde luego varias cosas reales; pero antes de ello y para ello el campo *incluye* a cada una de ellas, con lo cual cada una de ellas tiene un aspecto de constitutiva funcionalidad... La funcionalidad es pues la campalidad misma no como abarcante sino como incluyente... La funcionalidad por sí misma está actualizada como un 'hacia', esto es, está actualizada en cada cosa en su realidad 'hacia'. Lo campal es funcional en 'hacia'⁸⁵. Y desde este ámbito de funcionalidad de lo real, es decir, del campo, el cual siempre está dado sentientemente, quedamos lanzados a lo meramente físico de la realidad, el mundo y, en ello, a la inespecificidad de lo problemático: "... la funcionalidad en su 'hacia' mundanal es justo el 'por'. El 'por' es pues algo dado. Lo que jamás está dado, y habrá que buscarlo, casi siempre con poco éxito, es cuál es el 'qué' de aquello por lo que lo campal es como es. Pero el 'por' en cuanto tal está dado en lo sentido humano, en la impresión de realidad"⁸⁶. Y, por eso, se puede decir que el "hacia" es, en cierto modo, el objeto formal propio de la razón: "El carácter formal del objeto de la razón es entonces el carácter formal del término de este 'hacia'⁸⁷. Un objeto difícil de precisar, pues no está dado qué es lo que "tiene" que buscar, pero si está dado que lo tenga que buscar; esto es el "por" de la funcionalidad misma de la realidad campal. De allí que se nos vuelva "problemático": "... por ser modo de la realidad el 'hacia' mismo tiene un término en la realidad misma, pues no hemos salido de ella. Pero esto no significa sino que el 'hacia' termina en

alguna cosa real. El término en cuanto término es término en la realidad, y por tanto pertenece a ella, aunque no sea por sí mismo real. ¿Qué es este pertenecer? No es pertenecer a la realidad como un contenido determinado. El término en cuanto es término aunque no sea. En rigor, el término pudiera ser un término vacío, esto es, el 'hacia' sería un hacia nada. Sin embargo, siempre será 'realmente' una nada; está por tanto en la realidad como un hueco suyo, por así decirlo... Ser en la realidad sin ser formalmente contenido real es en lo que consiste justamente el ser algo posible. El término del 'hacia' es algo formalmente posible"⁸⁸. Lo que se había indicado respecto de lo problemático del carácter mismo del "más", señalaba el rasgo de lo posible a que apunta el "más" como "hacia" la realidad sin más, que nos lanza la funcionalidad misma de lo campal sentido⁸⁹. Por esto, no es posible para Zubiri hablar de causalidad, esto es, de la generación y producción de causas y efectos. La causalidad, como ya hemos visto, es una teoría metafísica anclada en el decir predicativo y que no puede, por ende, estar dada: "... la causalidad aristotélica no está dada: jamás está dada la influencia originante"⁹⁰, pero la funcionalidad, que es el despliegue mismo del "hacia" como ámbito campal, está dada sentientemente como un lanzamiento físico que se nos impone y nos manda problemáticamente a fundamentar. Porque: "... la funcionalidad de lo real campal está dada en el sentir intelectual"⁹¹, es que la razón se mueva libre y problemáticamente en lo físico mismo que se nos impone ya desde la aprehensión primordial.

Ya hemos señalado que la estructuración de la cosa real es en sí misma problemática, pues nos muestra la cosa constituida desde un desajuste, el cual es sentido como tal. Tal desajuste es el carácter de transcendentalidad de la realidad misma en respectividad al contenido: "La cosa es real en y por sí misma. Pero la realidad es formal y constitutivamente respectiva. De aquí es de donde resulta que lo real no es sólo real sino que es realidad diversa-

mente respectiva. La actualización de lo real está intrínseca y formalmente modalizada en cuanto actualización⁹². Lo real no solamente es lo que es en primera instancia, sino que de inmediato por su momento de realidad la cosa queda trascendida en lo determinado y específico que es. La cosa queda, a una, de modo individual y abierta a su propio carácter de realidad, en lo inespecífico de este momento, “allende” a un contenido determinado, solamente en lo posible. De aquí resulta todo el problema realmente difícil de la posterior actualización (de la actualidad hablaremos en el apartado siguiente) de la intelección para dar cuenta con lo real de modo pleno. Este es el problema del conocimiento.

Entonces encontramos que la intelección ulterior es una modalización de la aprehensión primordial. ¿Cuál es el fundamento de esta modalización? “El fundamento de esta modalización es claro... : es el ‘hacia’ como apertura trascendental⁹³. Y es esta apertura sentida como “más” la que posibilita lo esencial del “hacia”, esto es, la modalización de la intelección en la doble vertiente de logos y razón. Por una parte, el “hacia” es un estar “entre” las cosas reales, en el campo de realidad, esto es, en el ámbito trascendental sentido del “ex” de la realidad. Y así se está intentando inteligir lo que lo real es “en realidad”. Y, por otra parte, el “hacia” es un marchar dinámico desde lo real campal “hacia” el mundo, en cuanto ámbito de pura y simple realidad. Y en esto se está intentando inteligir lo que es lo real simplemente como siendo “en la realidad”.

Desde luego, es bastante claro que la cosa real sentida queda, a una, abierta trascendentalmente en “hacia” a otras cosas reales, el campo; y a la realidad misma de las cosas reales, el mundo. El “hacia” que en sí mismo es: “... solamente un modo de estar presente la realidad⁹⁴, queda, como momento del “más”, siendo la apertura misma que posibilita todo el desarrollo posterior de la inteligencia humana: “Lo real está sentido en impresión de realidad, y esta impresión es la unidad misma de todos los modos según los cua-

les lo real nos está presente en lo sentido. Uno de estos modos es la realidad en ‘hacia’. Pues bien, lo real trascendentalmente abierto en ‘hacia’ es lo que inexorablemente determina los modos de intelección⁹⁵. Es el mismo contenido, en lo que tiene de real, el que nos lanza a través de la realidad sin más a realizarlo. Y nos lanza en ella “hacia” ella misma en lo que tiene de real para darle acabamiento. El “hacia” es la dimensión más concreta y acabada de todas las estudiadas hasta ahora y es donde reina por excelencia la actualidad misma de la realidad. Si la formalidad de realidad es la forma en que el contenido es aprehendido en cuanto aprehendido, la actualidad es el modo plenario de la formalidad. Es el ámbito del desarrollo acabado de la realidad en cuanto “hacia”.

Conclusión

Finalmente podemos concluir que estas categorías zubirianas son decisivas no solamente para comprender su pensamiento acabadamente, sino sobre todo para leer a Zubiri en un diálogo radical con la historia del pensamiento. La riqueza de la filosofía de Zubiri radica en lo originario y fontanal de su decir, el cual siempre intenta atenerse radicalmente a la realidad, atenerse a lo físico mismo que se nos imponen en la aprehensión primordial. Desde estas categorías físicas de la realidad quedamos a las puertas para dar con una renovada respuesta a la pregunta que interroga por la realidad desde siglos. Por esto un análisis detallado de estas categorías es siempre necesario, pues solamente así es como podemos descubrir todo lo que estas categorías pueden dar de sí. Y en el análisis de dichas categorías no podemos nunca olvidar que ella están articuladas constructivamente desde un logos nominal constructo. Es este logos el que posibilita la posibilidad misma que tiene el pensamiento zubiriano de dialogar en la actualidad con el pensamiento postmoderno.

Notas

- ¹ Nos referimos al artículo “Algunas reflexiones sobre la ‘formalidad’, el ‘de suyo’ y el ‘prius’”, en *The Xavier Zubiri Review*, Volume 4, 2002, pp. 67-99.
- ² IRE, p. 196.
- ³ HD, p. 143.
- ⁴ Un ejemplo claro de lo que estamos diciendo es el caso del pensamiento de Foucault. Él es uno de los representantes más ilustres, del último tiempo, que han llevado a cabo la sustantivación del “más” en términos de la idea de “poder”. Toda su obra, ya en vertiente genealógica ya en la arqueológica está centrada en el poder que todo lo impera y del cual solamente nos toca, en la medida de lo posible, “ejercerlo”: “... Marx y Freud no son quizá suficientes para ayudarnos a conocer esta cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes, que se llama poder... La gran incógnita actualmente es: ¿quién ejerce el poder? y ¿dónde lo ejerce? Actualmente se sabe prácticamente quién explota, a dónde va el provecho, entre qué manos pasa y dónde se invierte, mientras que el poder... sería necesario saber bien quién hasta dónde se ejerce el poder, por que conexiones y hasta qué instancias, infimas con frecuencia, de jerarquía, de control, de vigilancia, de prohibiciones, de sujeciones. Por todas partes en donde existe poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es el titular de él; y, sin embargo, se ejerce siempre en una determinada dirección, con los unos de una parte y los otros de otra; no se sabe quién lo tiene exactamente; pero se sabe quién no lo tiene”. Foucault, M., *Microfísica del poder*, pp. 83-84.
- ⁵ Nietzsche también, como producto de la escisión de la intelección, ve este nacimiento radical de la dualidad de los mundos en los mismos griegos: “El mundo ‘aparente’ es el único: el ‘mundo verdadero’ no es más que un *añadido mentiroso*”. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 46. Los textos de Nietzsche respecto de este tema son muy numerosos y se encuentran en toda su obra.
- ⁶ HD, p. 142.
- ⁷ Esto lo dice claramente Fichte en el comienzo de su gran obra *Doctrina de la Ciencia*. Lo Absoluto para este filósofo, que es una de las cùspides del idealismo, es *Thathandlung*. Esto es, el acto originario que todo lo establece, pero que él mismo nunca es establecido. Es el acto que se pone a sí mismo y en ello pone al todo y como tal acto es lo incondicionado por excelencia y está por encima de las cosas: “Debemos *buscar* el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni *demostrado*, ni *determinado*... Debe expresar aquella *autogénesis* [*Thathanlung*] que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, y solo ella la hace posible”. Fichte, J.G., *Doctrina de la Ciencia*, p. 13.
- ⁸ No olvidemos que Nietzsche llama al ser (“conceptos supremos”) despectivamente “humo”, pues no es nada en y por sí mismo. Cierta filosofía anclada en el lenguaje invierte todo lo importante; lo que no tiene sustantividad alguna lo ponen como lo primero y lo que sí tiene sustantividad es puesto como lo último; entonces esta filosofía coloca como lo radical: “los ‘conceptos supremos’, es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora”. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 47.
- ⁹ Esta postura zubiriana que critica el decir predicativo está en la base del pensamiento postmoderno. Todo el horizonte metafísico (metafórico lo llama Derrida), que nace del dar sentido del lenguaje como institución del habla, cae ante la “*déconstruction*” del sujeto en lo que tenía de más propio: ser logos (logocentrismo): “Todas las determinaciones metafísicas de la verdad e incluso aquella que nos recuerda Heidegger, por sobre la onto-teología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del logos o de una razón pensada en la descendencia del logos, en cualquier sentido que se le entienda: en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido posthegeliano. Ahora bien, en este logos el vínculo originario y esencial con

la *phoné* nunca fue roto... la esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el 'pensamiento' como logos tiene relación con el 'sentido', lo produce, lo recibe, lo dice, lo 'recoge'. Derrida, J., *De la gramatología*, p. 17. Una vez más se busca "paralizar y detener" el efecto del lenguaje predicativo como lógica anclada en el sujeto y creadora de dos mundos.

¹⁰ HD, p. 142.

¹¹ HD, p. 142.

¹² Es muy interesante señalar que Zubiri en esta crítica a la causalidad se acerca mucho a Hume y al empirismo. Creemos que nuestro filósofo siempre se sintió muy cercano a esta filosofía, pues en ella también se critica radicalmente el supuesto mismo de buscar tras lo dado algo que lo fundamente. Un estudio de Hume (y de Berkeley) sería muy importante para comprender mejor la posición del filósofo español. Es sabido que Hume ve en la nueva ciencia experimental (en realidad, en Newton), con su supuesto *mecanicista* asociativa, la base sólida para levantar una nueva filosofía. Desde la ciencia se levanta un nuevo horizonte para el pensamiento humano: "Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y observación. No es una reflexión que cause asombro el considerar que la aplicación de la filosofía experimental a los asuntos morales deba venir después de su aplicación a los problemas de la naturaleza, y a más de un siglo de distancia, pues encontramos que de hecho ha habido el mismo intervalo entre los orígenes de éstas ciencias, y que de Tales a Sócrates el espacio de tiempo es casi igual al que media entre Lord Bacon y algunos recientes filósofos en Inglaterra, que han comenzado a poner la ciencia del hombre sobre una nueva base y han atraído la atención del público y excitado su curiosidad. Tan cierto es esto que, aunque otros países puedan rivalizar con nosotros en poesía y superarnos en otras artes agradables, los progresos en la razón y la filosofía sólo pueden deberse a la tierra de la tolerancia y la libertad". Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, pp. 81-82. Esta es la posición de la filosofía y ciencia inglesa que predomina en

el siglo XIX. Hume hace suyo el método de las *Regulae Philosophandi* del *Sistema del Mundo* de los *Principia* (Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía de la naturaleza*, pp. 657-659) como "el" método para filosofar con total seguridad incardinado en la experiencia. "Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debemos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas - y de las más simples -, es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretende descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica". Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, p. 83. Estas ideas trabajadas por Hume heredadas de Newton se plasman en las *Reglas para juzgar de causas y efectos* del *Tratado* (Sección XV, Parte Tercera, Libro Primero: Del Entendimiento). Op. cit., pp. 301-305. Entonces podemos observar que Hume heredó tanto el método como el objeto mismo de estudio de Newton y llegó a conclusiones epistemológicas y metafísicas más radicales que éste. "Hay aquí una especie de Atracción, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades *originarias* de la naturaleza humana - cualidades que yo no pretendo explicar -. Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los immoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contenerse con ello cuando advierta que llevar más lejos su

examen lo conduciría a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de las causas". Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, p. 101.

- ¹³ Esta crítica, como ya hemos visto, está en el espíritu mismo del empirismo inglés; espíritu que atraviesa el horizonte del pensamiento crítico de Kant y que posibilita en un inicio un nuevo modo de hacer filosofía. Una filosofía que ya no cree en ir tras lo dado. La *Crítica* de Kant, no lo olvidemos, pretende ser el resultado natural que viene después del escepticismo de Hume. Éste por medio de su escepticismo *censura* a la razón, la estremece, la hace caer de su posición infantil e inocente del *dogmatismo* soberbio del racionalismo (piénsese en Leibniz y Wolf). Hume es la juventud de la filosofía. Ahora viene su madurez. La *Crítica* parte de la *censura* de la razón para llegar a los *límites* de ella. Porque de lo que se trata es de conocimiento verdadero y efectivo de la experiencia (allí está la ciencia para corroborarlo) y sólo se llega a esto sabiendo lo que se puede conocer y lo que no se puede, junto con saber cómo se conoce. Estos son los *límites* de la razón que descubre la *Crítica* despertada por la *censura* del escéptico. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, pp. 602-604. En el fondo es el mismo espíritu crítico en ambos pensadores. Es debido a esto que Kant termine su magna obra con un análisis de la historia de la razón pura y en el último párrafo de su escrito retoma la posición de Hume para decir que después de él sólo queda el camino *crítico*. Op. cit., p. 661. Por eso hablamos de una misma filosofía *crítica* que está a la base del pensamiento del s. XIX, pero con respuestas distintas. Y este espíritu crítico es el supuesto mismo del horizonte de pensamiento inglés, inaugurado por Bacon y desarrollado por partida doble. Por una parte, la exitosa ciencia de Newton y por otra, la filosofía empirista desde Hobbes a Hume. Es muy interesante mostrar como Berkeley elimina la sustancia material como supuesto para la intelección. Puesto que esto es la base para la posición de Hume y del escepticismo empirista que modula el pensamiento inglés. "Pero es evidente... que la extensión, la figura y el movimiento son sólo ideas que existen en la mente y que una idea no puede parecerse más que a otra idea y, consecuentemente, ni ellas ni sus arquetipos

pueden existir en una subsistencia no percipiente. Por lo cual está claro que la noción misma de lo que se denomina *materia* o *substancia corpórea* entraña en sí una contradicción". Berkeley, G., *Los principios del conocimiento humano*, p. 57. Lo que Berkeley hizo con Locke y su sustancia material (la postura de Locke queda bastante clara en el siguiente texto: "La idea... que tenemos, y a la cual damos el nombre general de *substancia*, como no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir, *sine re subsistente*, sin alguna cosa que la sostenga, llamamos a ese soporte *substantia*, la cual, de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en nuestro idioma lo que está debajo, o lo que soporta". Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 276), Hume no solamente lo hizo con el propio obispo de Cloyne eliminando su sustancia espiritual, la mente que soporta todas las cualidades secundarias o impresiones (siguiendo la posición de Newton), sino que lo hizo con todo el supuesto metafísico teológico de Newton. Dios no tiene nada que hacer en el pensamiento de Hume (al igual que el pensamiento de Nietzsche), pues ha quedado eliminado como sustancia que soporte sobre sí al mundo entero.

- ¹⁴ IRE, pp. 113-114.

¹⁵ IRE, p. 196.

¹⁶ IL, p. 14.

¹⁷ IRE, p. 118.

¹⁸ IRE, p. 118.

¹⁹ IRE, p. 115.

²⁰ IRE, p. 118.

- ²¹ Con esto nos estamos refiriendo al importante tema de la crítica zubiriana a la inteligencia concipiente; cuyo representante máximo es Hegel. Para entender esta idea de la "inteligencia concipiente" pensemos en cierto aspecto de la filosofía de Hegel. Zubiri traduce como "el pensar concipiente" el clásico "*das begreifendes Denken*" hegeliano. Lo que quiere decir con esto es que en Hegel se da el momento más alto de la inteligencia concipiente que comenzó con los mismos griegos al dividir el acto intelectual. Esta inteligencia concipiente termina siendo un pensar concipiente en que el pensar se pone a sí mismo como la totalidad de lo real. Esto es, en los

griegos se comenzó con la metafísica de los dos mundos y se termina ya con un solo mundo que lo es todo: "... el concepto objetivo en tanto que emergiendo precisamente de la índole misma y del acto mismo del concepto formal; es lo que Hegel llama –por lo menos, así veo yo su frase– el pensar concipiente (*das begreifendes Denken*). El pensar concipiente es el pensar formal, no simplemente como acto de mi mente, sino como produciendo el término objetivo; lo objetivo saliendo de lo formal... Se trata del concepto objetivo, de lo que son los objetos, en tanto que salen de mi actividad concipiente". PFMO, p. 258. Cuando la inteligencia concipiente ha llegado a ser pensar concipiente es el momento máximo del despliegue de este modo de entender la intelección y con ello el mundo. Después de Hegel sigue funcionando la inteligencia concipiente, pero ya en total declive; y por eso nacen todos los pensamientos reaccionarios a ese tipo de entender la intelección como concipiente. En el pensamiento hegeliano el concepto ya lo es todo; de allí en adelante cada vez se torna en algo menos real y físico. De allí que se pueda entender estas palabras del joven Zubiri respecto de Goethe y Nietzsche; son palabras que nacen desde esta idea propuesta, cuando se ha perdido el peso del pensar concipiente en la vida del hombre y se espera que nazca una nueva filosofía: "Goethe y Nietzsche han sido, en el siglo XIX, quienes más violentamente se han apartado de todo formalismo para hacer de su pensamiento visión de las cosas. Toda auténtica filosofía nace de este contacto. Pero a la filosofía no le basta con nacer; el cautivo que se evadió de la caverna platónica sintió en sus ojos, heridos por la luz, *'un gran dolor'* y volvió la vista hacia el fondo de la prisión, justamente porque no era aun filósofo. La filosofía se mueve en visiones, ideas; pero no se contenta con alumbrarlas, sino que requiere la íntima violencia de permanecer en ellas. Por propensión natural, en lugar de limitarse el hombre a la visión misma, resbala sobre ella para ir a las cosas". SPF, p. 132. En esta filosofía que nace del derrumbe de lo concipiente al comienzo es mera visión de las cosas y después se torna en un indagar físico de lo que son las cosas (este es el comienzo de la propia filosofía de Zubiri a la luz de la fenomenología). Y también es interesante ver la po-

sición de Zubiri respecto de Nietzsche; es realmente una actitud positiva. Es como si la filosofía de Zubiri, filosofía de las cosas, se fuera a hacer cargo de lo propuesto en la "visión" crítica y filosófica de Nietzsche. Y al parecer así fue. Por lo menos eso es lo que nosotros creemos.

²² PFMO, p. 255.

²³ PFMO, pp. 116-117.

²⁴ IL, p. 14.

²⁵ Para comprender mejor lo referente al carácter constructo de la realidad que se impone constructamente al logos, tornándolo en un logos nominal constructo, véase mi artículo: Espinoza, R., "El logos nominal constructo en el pensamiento de Xavier Zubiri", en *The Xavier Zubiri Review*, 3, 2000 / 2001, pp. 29-57.

²⁶ IRE, p. 123.

²⁷ IRE, p. 119.

²⁸ Desde esta idea del Zubiri noológico debe ser actualizado su pensamiento metafísico en su crítica tanto a las fenomenologías como existencialismos, en lo referente a la distinción entre cosa real y cosa sentido. Es el carácter de "de suyo más" de todo lo real sentido el que posibilita una ulterior distinción entre cosa realidad y cosa sentido en una metafísica. Por ejemplo, el problema no es que no se aprehenda originariamente una mesa o una caverna, sino que en tal aprehensión de esa mesa o de esa caverna se está sintiendo una mesa "de suyo" y una caverna "de suyo". Una mesa que es "más" que mesa y que por tanto posibilita una ulterior intelección. Y es tal carácter de "de suyo" el que funda el otro carácter sentido, el de mesa.

²⁹ IRE, p. 119.

³⁰ IRE, p. 119.

³¹ IRE, p. 119.

³² HD, pp. 142-143.

³³ Respecto a este carácter de "comunicación". Ha sido el Profesor Ferraz el que ha visto todo el alcance de la apertura de la realidad en términos de "comunicación" y lo ha señalado en varias ocasiones: "... el carácter abierto, respectivo de todo lo real como real, con el cual lo real es aprehendido en impresión, muestra la intrínseca estructura comunicativa de la realidad". Ferraz, A., *Zubiri: El realismo radical*, p. 81.

³⁴ Es interesante señalar que Nietzsche realiza una crítica semejante a la esencia misma de la metafísica en toda su obra. Constantemente la acusa de falsear la realidad y la falsea por ser mera lógica, la cual está levantada desde la gramática. Todos los conceptos más importantes de la metafísica son, en definitiva, "sustancias", en el sentido zubiriano del término. Las sustancias para Nietzsche son meros conceptos sin ninguna realidad. Estos conceptos *momifican* la vida y hacen que ésta pierda su unidad. "Ellos [los metafísicos] creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, - cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran,- se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones,- incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es...". Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 45. También respecto del ejemplo típico de la conciencia dice: "La exageración desmedida en la estimación de la conciencia; se hace de ésta una unidad, un ser: 'el espíritu', 'el alma', alguna cosa que piensa, que siente, que quiere". Nietzsche, F., *Voluntad de Dominio*, p. 296. Creemos que el pensamiento de Zubiri permitiría una apropiada interpretación del abismal pensamiento de Nietzsche. Veamos cómo responde Zubiri al mismo ejemplo de la conciencia y así veremos lo similar con Nietzsche: "La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia que ha corrido en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, *no hay conciencia* [el subrayado es nuestro]; hay tan sólo actos conscientes. Esta sustantivación se había introducido ya incluso en gran parte de la psicología del final del siglo XIX, para la cual 'actividad psíquica' era sinónimo de 'actividad de la conciencia', y concebía las cosas todas como 'contenidos de conciencia'. Creó inclusive el concepto de 'la' subconciencia. Esto es inadmisibles, porque las cosas no son contenidos de conciencia, sino tan sólo términos de la conciencia: la conciencia no es el receptáculo de las cosas. Por su parte, el psicoanálisis ha concep-

tuado al hombre y su actividad siempre por referencia a la conciencia. Así nos habla de 'la' conciencia, de 'el' inconsciente, etc. El hombre sería, en última instancia, una estratificación de zonas cualificadas con respecto a la conciencia. Esta sustantivación es inadmisibles. No existe 'la' actividad de la conciencia, no existe 'la' conciencia, ni 'el' inconsciente, ni 'la' subconciencia; hay solamente actos conscientes, inconscientes y subconscientes. Pero no son actos de la conciencia, ni del inconsciente, ni de la subconciencia. La conciencia no ejecuta actos". NHD, pp. 15-16.

³⁵ IRE, pp. 119-120.

³⁶ El término de actualidad tan importante en el pensamiento final de Zubiri puede ser rastreado en el pensamiento de Heidegger. En el año 1930, Heidegger dictó su gran conferencia *De la esencia de la verdad* (publicada luego en 1943); que inaugura el cambio de su pensamiento, el giro (*Kehre*), como el mismo Heidegger lo llama, al interior de su reflexión y que nos lleva del hombre al ser mismo (ese ser que no pudo salir a la luz en *Sein und Zeit*) por medio de la verdad. La verdad entendida en esta nueva posición como *Lichtung* (idea que está presente en todo el pensamiento heideggeriano posterior a 1927) trae la idea de que son las cosas las que nos permiten juzgar sobre ellas. Nuestros juicios serán "verdaderos" porque de antemano la cosa "verdadera". La cosa porque se "hace presenta" es porque puede ser "representada" en el juicio. Esto es, la verdad como conformidad o adecuación reposa en algo anterior que la constituye; y esto es propio de la cosa en cuanto a su carácter de presentarse. Véase, por ejemplo, Heidegger, M., "II. La posibilidad intrínseca de la coincidencia", en *¿Qué es metafísica? Y otro ensayo*, pp. 114-116. Aquí ya está incoada la idea zubiriana de la actualidad. En el término "*stellen*" con todas sus variantes ya podemos encontrar indicios de la actualidad como "estar presente en cuanto estar". Que sirva lo dicho como nota introductoria para esta importante categoría zubiriana

³⁷ IRE, p. 120.

³⁸ IRE, pp. 120-121.

³⁹ RR, p. 32.

⁴⁰ RR, p. 38.

⁴¹ PFMO, p. 345.

⁴² IL, p. 29.

⁴³ IRE, p. 251.

⁴⁴ IRE, p. 122.

⁴⁵ IL, p. 29.

⁴⁶ IRE, p. 121.

⁴⁷ La concepción del mundo de Zubiri, hunde sus raíces, una vez más al igual que otras categorías de su filosofía, en el pensamiento heideggeriano de *Sein und Zeit*. Puede verse, por ejemplo, Heidegger, M., “La mundaneidad del mundo”, en *Ser y Tiempo*, pp. 91-127. Pero aunque esto sea así, también todas las categorías zubirianas se alejan radicalmente de Heidegger. Y lo hacen, siempre pensando en *Ser y Tiempo*, en el carácter de sentido o significación; las categorías zubirianas son físicas y son categorías de la realidad mismas. En cambio, en el pensamiento de Heidegger de 1927 siempre sus categorías están pensadas desde el *Dasein* y en el horizonte de sentido en el que se mueven (esto es una herencia tanto de Dilthey como de Husserl, esto es, de la hermenéutica como de la fenomenología).

⁴⁸ HD, p. 140.

⁴⁹ IRE, p. 121.

⁵⁰ IRE, pp. 121-122.

⁵¹ Aquí radica lo propio del pensamiento zubiriano acerca del mundo. Esto mismo es parte de la “corrección” radical que hace Heidegger de su pensamiento (corrección que nace desde el tema de la verdad como $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$). El pensamiento heideggeriano de la *Kehre* comienza con el mismo fracaso de continuar el proyecto de *Sein und Zeit* en 1927; nos referimos, en especial, a la Tercera Sección de la Segunda Parte no escrita de *Sein und Zeit*, esto es, *Zeit und Sein*; sección que recién pudo llevar a cabo en la célebre conferencia de 1963 titulada *Zeit und Sein*; momento en el cual su pensamiento estaba embargado en el “Ser (*Seyn*)”, esto es, en la verdad como radical *Lichtung* o, si se quiere, simplemente en el *Ereignis* y no en el “ser (*Sein*)” propuesto en *Sein und Zeit*. Pero de esto hablaremos más adelante. Lo interesante es destacar que Heidegger vio estos problemas en su gran libro y cuando añade las notas marginales del *Huttenexemplar*, que aparecen en GA, a este mismo pasaje del mundo que Zubiri hace suyo y lo extiende al carácter de realidad física de toda cosa real

(El texto de *Ser y Tiempo* es: “Dejar que algo quede como está significa ónticamente: dentro de un ocuparse fáctico, dejar *estar* [sein *lassen*]^o a un ente a la mano tal y como ahora está y para que lo esté... Dejar ‘ser’ previamente, no significa hacer o producir el ser de algo sino que quiere decir descubrir en su estar a la mano algo ya ‘ente’, y dejarlo así comparecer^{oo} como el ente que tiene este ser”), el filósofo alemán comenta las siguientes dos cuestiones. ^o: “El dejar-Ser [*Seyn-lassen*]. Cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, donde el dejar-ser está pensado a fondo y de una manera enteramente amplia, ¡para todo ente!” y ^{oo}: “O sea, dejar que su ser se despliegue en su verdad [*in seiner Wahrheit wessen lassen*]”. Tanto el texto como las notas en, Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, p. 111. El texto *De la esencia de la verdad* es clave para mostrar el cambio de orientación del pensamiento heideggeriano y allí podemos ver que el mundo y las categorías heideggerianas empiezan a ser entendidas no desde el *Dasein* sino desde la verdad de las cosas mismas o, mejor dicho, desde el *Seyn* escrito con “y” que mienta el supuesto mismo del *Sein* como horizonte de significación que acontece abriendo un mundo para tal *Dasein* en *Sein und Zeit*. Y por eso en las correcciones heideggerianas se habla de *Seyn-lassen* y no de *sein-lassen*, y también se añade que lo señalado es para “todo” ente y no para “un” ente determinado, como podría ser si se entiende el mundo solamente desde el *Dasein*. Y se deja explícito que nos movemos en el tema de la verdad; es la verdad del ente (el *Seyn* o la *Lichtung* o el *Ereignis*) la que está constituyendo el mundo como ámbito en que se dejan las cosas simplemente ser en lo que “son”. Con estas correcciones, el carácter de mundo heideggeriano se aproxima al propuesto por Zubiri (carácter que nace en su crítica explícita con *Sein und Zeit*).

⁵² IL, pp. 28-29.

⁵³ ETM, p. 63.

⁵⁴ IRE, p. 122.

⁵⁵ IRE, p. 123.

⁵⁶ IRE, p. 123.

⁵⁷ IRE, pp. 110-111.

⁵⁸ IRE, p. 110.

⁵⁹ IRE, p. 111.

⁶⁰ IRE, p. 100.

⁶¹ IRE, p. 100.

⁶² IRE, p. 103.

⁶³ IRE, p. 103.

⁶⁴ Los ejemplos de lo que estamos señalando son múltiples en el pensamiento griego. Por ejemplo, indiquemos tres casos concretos, y muy importantes, que se relacionan entre sí. Un caso es decir: "οι(=δα", que se traduce por "yo sé". El otro caso es "ει(=δος", que se traduce por género, especie, etc. (también tenemos el término "ιδε/α", que es un término en aoristo, que no se traduce y se transcribe por "idea"; es interesante señalar que nunca se ha traducido el término ιδε/α, una traducción posible sería "lo visto", en el sentido del carácter de visto de las cosas, esto es, su mostrarse, su aspecto, su cara, su faz). Y el tercer caso sería el clásico "ειδε/ναι", que se traduce por saber. La raíz común, como es sabido por todos, de estos tres términos es *ιδ, que significa ver, mirar, etc. En realidad estos términos son formas de perfecto, en donde tenemos que el verbo en infinitivo presente es ο(ρα/ω, que se traduce por ver, mirar. El saber en los griegos siempre se asocia a un carácter de ver algo, pero de un carácter en el que se tiene ante la mirada lo visto; es, en cierto sentido, lo que "ya" se ha visto (ει(=δος) y por ese se sabe la cosa (οι/δα, es la primera persona singular del perfecto de ο(ρα/ω; por tanto, "yo sé" quiere decir "yo he visto"); y tal ver lo que ya se ha visto y se tiene como efectivamente visto configura el saber que mueve al hombre (ειδε/ναι, es el infinitivo del perfecto de ο(ρα/ω): "Eidénai significa en griego 'saber'... gramaticalmente, eidénai es el infinitivo del perfecto (oida) del verbo horáo (ver). Significa, pues, 'haber visto'. Para los griegos, saber es 'haber visto' o, si se quiere, tener visto algo, tenerlo ahí, frente a nosotros [Zubiri diría 'ante mí'], estando él mismo ahí, siendo como es". Rivera, J.E., "Ocio y contemplación", en *De asombros y nostalgias*, p. 197. Para un griego, saber es haber visto lo que se manifiesta de la cosa, como lo propiamente que de ella se ve y no puede no verse. Estos términos que ya se encuentran en Homero atraviesan toda la filosofía occidental a lo largo de los siglos; es cosa de pensar en la metáfora de la luz de Platón o en el φαίνο/(μενον, la θεωρη/α, etc. que están presente de distintas formas en la historia del pensamiento hasta nuestros días. Por ejemplo, la Fenomenología

es buen ejemplo de la impronta del horizonte griego del ver en el describir lo que las cosas son. Por tanto, en la noción de "saber" en el sentido griego resuena un ver radical que recae sobre las cosas en el que está embargado el hombre. Se "sabe" lo que se ya se tiene visto; en cambio, nuestro término de "saber" que es una palabra que viene del latín, viene de *sapere* mienta otra cosa. El sentido de saber en el sentido latino indica el carácter de "saborear" algo. "Saber" y "sabor" están íntimamente ligados entre sí. Saber para el mundo latino es "saborear" las cosas. Tenerlas sabidas es casi como tenerlas "degustadas" para un latino. Esto señala la diferencia radical entre el mundo griego y el romano; la actitud de ambos mundos se mueve en horizontes de comprensión distintos. El griego toma distancia ante la mirada y el romano se sumerge en la cosa misma. Creemos que Zubiri está mucho más próximo a este sentido latino del saber.

⁶⁵ HD, pp. 146-147.

⁶⁶ IRE, p. 112.

⁶⁷ Es interesante señalar que el sentido de la kinestesia es el sentido del tono muscular y, por tanto, recubre a todo el cuerpo. Los músculos son los vehículos, los vectores del sentido de la kinestesia. Y en cierta forma se encarga de dinamizar el cuerpo en el medio en el que está. Por esto, Wiener coloca de ejemplo el sentido de la kinestesia para mostrar la autorregulación propia que constituye a la cibernética: "... el hombre y los animales están dotados de un sentido kinestésico que les sirve para registrar la tensión y posición de sus propios músculos". Texto citado por, Laín Entralgo, P. y López Piñero, A., *Panorama histórico de la ciencia moderna*, p. 808.

⁶⁸ IRE, p. 105.

⁶⁹ IRE, pp. 101-102.

⁷⁰ IRE, p. 184.

⁷¹ Con esto estamos en el importante problema del conocimiento. Y es muy interesante ver cómo Zubiri resuelve este problema desde su filosofía del "prius", "más" y "hacia" en una forma totalmente radical y distinta de todo lo pensado anteriormente. Pensemos, por ejemplo, en el problema del empirismo de Hume y del criticismo de Kant, y la solución que dieron a este problema, solución que abrió las puertas del idealismo. ¿Cómo reali-

zar una ciencia con real pretensión de alcanzar la verdad después de Hume y Kant? ¿Cómo es posible el conocimiento? Por una parte, se tiene el gran éxito de la ciencia newtoniana, que como paradigma de investigación ha tocado ha todas las ciencias de la época. Y éstas están embarcadas en el conocimiento positivo y real del mundo. En todo orden del conocimiento se buscan leyes eternas, causas verdaderas que rigen los fenómenos que se perciben. Pero, por otra parte, está la prudencia de la filosofía crítica. Y entendiendo el adjetivo crítico tanto para la filosofía de Hume como para la de Kant. La llamada filosofía crítica de Kant es una respuesta tanto a la inoperante filosofía dogmática de la razón absoluta de Leibniz y Wolf que niega cualquier papel a la experiencia en el conocimiento como a la explosiva filosofía empirista de tinte escéptica de Hume. Kant hace suya toda la radical crítica de Hume al sistema tradicional del conocimiento, pero, a la vez, se siente totalmente incómodo en la respuesta empirista del escocés. Kant muestra su posición respecto del empirismo inglés en una doble crítica a la posición tanto de Locke como de Hume y la necesidad de inferir conceptos *a priori*: “El conocido Locke, al no tener en cuenta este aspecto [la originaria referencia *a priori* a la experiencia por parte del concepto] y encontrar en la experiencia conceptos puros del entendimiento, derivó también de ella esos conceptos, pero procedió con tal *inconsecuencia*, que quiso obtener con ellos conocimientos que sobrepasan ampliamente todos los límites de la experiencia [luego Kant es más empirista que el propio Locke]. David Hume reconoció que, para poder llegar a esto último, hacía falta que esos conceptos tuvieran un origen *a priori*. Pero él no podía explicarse cómo era posible que el entendimiento tuviese que concebir necesariamente ligados en un objeto conceptos que, considerados en sí mismos, no se hallaban ligados en el entendimiento podría quizá, a través de esos conceptos, ser autor de la experiencia en la que se hallan sus objetos. Por eso apremiado por la necesidad, derivó dichos conceptos de la experiencia, es decir, de una necesidad subjetiva que surge en la experiencia por una reiterada asociación y que llega, al final, a ser tenida –falsamente– por objetiva: es la *costumbre*. Pero después fue muy consecuente

al declarar que no era posible ir más allá de los límites de la experiencia, ni con los principios que ellos originan... El primero de esos dos hombres famosos abrió las puertas a la *exaltación* ya que, una vez autorizada, la razón no permite que se la tenga a raya con vagas recomendaciones de moderación. El segundo, pensando haber descubierto que lo que había sido universalmente considerado como razón era sólo un espejismo de nuestra facultad cognoscitiva, se entregó por entero al *escepticismo*”⁷¹. Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, pp. 127-128. Hay una doble crítica del conocimiento la de Kant y la de Hume, pero creemos que la de Kant reposa en los mismos supuestos que la de Hume como queda claro después de la larga cita que se ha hecho de la *Crítica* respecto del empirismo. La diferencia radical de ambas posturas está en la respuesta que se le da a la función del conocimiento. Hume, por una parte, cree que la razón es esclava de las pasiones y ella no tiene más fin que asociar hechos que de suyo son totalmente inadecuados para conocer. Se vive entre semejanzas que tienen pretensión de ley, pero nada más. El mundo es el ámbito de lo más probable, el mundo del constante someter a prueba todo lo que nos sugiere. El mundo como el gran laboratorio en el que siempre se está ensayando una asociación más radical de los hechos. Kant, por otra parte, cree en el poder de la razón como la gran organizadora de todo. El no duda de que sea la experiencia el gran dato (*Faktum*) del conocimiento, sino de lo que duda es de la reducción empirista escéptica. Reducción que impide un real conocimiento de la realidad. Y para Kant está el éxito de la matemática pura y de la ciencia general de la naturaleza para refutar tal posición intelectual. Es preciso recordar ese bello texto que introduce la *Crítica*: “No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado ex-

perencia? Por consiguiente, *en el orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella... Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo *él de* la experiencia⁷¹. Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, pp. 41-42. El mundo es una gran construcción trascendental *a priori*, es el mundo en que la experiencia está siendo sintetizada por la subjetividad humana. Y en tal empresa el hombre vive seguro bajo un cielo firme y legalizado. No olvidemos que en la *Crítica de la Razón Práctica* el deber se constituye como la ley que rige el hombre y en la *Crítica del Juicio* se muestra una ley de tipo teleológica que, al parecer, lo rige todo, pero sin salirse del estado crítico. Rige como una finalidad deducida trascendentalmente. De allí el problema de la filosofía de Kant hasta el final de su vida y sus intentos de deducir trascendentalmente la naturaleza. Por esto el nacimiento del idealismo en todas sus versiones. Este tipo de filosofía intenta alcanzar la naturaleza desde la estructura trascendental de la subjetividad.

⁷² IRE, p. 108.

⁷³ IRE, p. 153.

⁷⁴ IRE, p. 183.

⁷⁵ ETM, p. 339.

⁷⁶ IRE, p. 152.

⁷⁷ IRE, p. 152.

⁷⁸ IRE, p. 152.

⁷⁹ IRE, p. 173.

⁸⁰ IRE, p. 174-175.

⁸¹ IRE, p. 154.

⁸² El Profesor Ferraz siempre ha hecho notar este problema típico del decir filosófico zubiriano. Aunque sea un error fácil de corregir puede, precisamente, llevar a grandes confusiones cuando no se le corrige, pues nos hace creer que Zubiri está diciendo algo que va en contra de su propia posición filosófica. Es un error que nos hace pensar que lo “allende” (las cosas allende, el mundo allende) significa necesariamente que hay algo independiente de lo que no son impone en aprehensión; en esto, Zubiri quedaría entendido como un realista ingenuo y esto no puede ser aceptado: “Hasta qué punto el lenguaje es un instrumento defectuoso lo prueba la última frase de la cita anterior [se refie-

re a la frase que dice que: ‘qué son estas cualidades reales en el mundo allende lo formalmente sentido’]... Pero en cualquier lugar en donde se encuentre dentro del discurso zubiriano la expresión [que ya hemos citado] es incorrecta e induce a error. Zubiri no debería haberla empleado, y las frases de igual o semejante sentido que aparecen en su obra deben ser depuradas según el contexto propio y la obra toda como contexto”. Ferraz, A., *Zubiri: El realismo radical*, p. 39.

⁸³ IRE, p. 177-178.

⁸⁴ IRA, pp. 42-43.

⁸⁵ IRA, pp. 230-231.

⁸⁶ IRA, p. 240.

⁸⁷ IRA, p. 139.

⁸⁸ IRA, p. 239.

⁸⁹ Respecto del tema del “campo” que hemos venido señalando, podemos decir que es un tema fundamental dentro de la filosofía zubiriana de la intelección. Pero que lamentablemente no podemos abordar aquí con más detalle, pues nos desvía de nuestro camino propuesto. Sin embargo, se ha dicho por el profesor Ferraz que: “La noción de ‘campo de realidad’ es capital en la investigación sobre la intelección desarrollada por Zubiri. Forma inmediata constelación nocional con ‘apertura’, ‘respectividad’ y ‘trascendentalidad’, y designa el ámbito en el que se mueve y se cumple la intelección como logos”. Ferraz, A., *Zubiri: El realismo radical*, p. 53. Para entender la noción de campo, como un concepto clave en la ciencia, se puede leer el excelente libro de William Berkson: *Las teorías de los campos de fuerza. Desde Faraday hasta Einstein*. A través de este estudio podremos entender en parte el uso que Zubiri hace de esta noción científica en su propia filosofía

⁹⁰ IRA, p. 240.

⁹¹ IRA, p. 239.

⁹² IRE, p. 269.

⁹³ IRE, p. 269

⁹⁴ IRE, p. 255.

⁹⁵ IR, p. 255.

Biografía del autor

Doctor en Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, 2003, con la distinción máxima que se puede obtener: “Sobresaliente Suma Cum

Laude por unanimidad y con opción a Premio Especial". 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:** respinozal@msn.com.