

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

a publication of

The Xavier Zubiri Foundation of North America

Volume 6

ISSN 1538-5795

2004

Outstanding Issues in Zubirian Philosophy for the 21st Century
Editorial

Using Zubiri to Re-think Carl Jung on “Emotional Reality”
Theo Cope

Realidad “Y” Tiempo
Ricardo Espinosa Lolas

Beyond Nomological, Hermeneutic, and Dialectical Knowledge:
Zubiri’s Radicalization of Scholastic Realism and the Hidden Ground of the
Human-Social Sciences
Manuel Mejido Costoya

On the Very Problem of the Problem of God in Zubiri and Unamuno
Brad Elliott Stone

Realidad y Cosa-Sentido en la filosofía de Xavier Zubiri
Juan José García

History of Zubiri Studies and Activities in North America
Thomas B. Fowler

La comprensión como fuerza personal constitutiva en el proceso histórico
Pedro A. Reyes Linares

Book Review

Editorial Review Board for Volume 6

Thomas Fowler	<i>President, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, DC, USA</i>
Brad Elliott Stone	<i>Professor of Philosophy, Loyola Marymount University, Los Angeles, CA, USA</i>
Xavier Sotil Baylos	<i>Former Rector, Seminario “Redemptoris Mater”, Brasilia, Brazil</i>
Guillermo Díaz Muñoz	<i>Professor of Philosophy, Institute of Madrid, Spain</i>
Ricardo Espinosa Lolas	<i>Professor of Philosophy, Pontifical Catholic University of Valparaiso, Valparaiso, Chile</i>
Gary Gurtler, S.J.	<i>Professor of Philosophy, Boston College, Boston, MA, USA</i>

Special thanks to Mr. Robert J. Todd, whose generous contributions to the Foundation have made this issue of the Review possible.

Sponsors Sought for The Xavier Zubiri Review

The Foundation is seeking sponsors for future volumes of *The Xavier Zubiri Review*, generous friends of the Foundation who could underwrite the modest cost of publishing and mailing the *Review*. If you are interested in this important work, please contact the President of the Foundation at your convenience, using the information on page 2. Thank you!

Subscription Information

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

Information for Contributors

The *Xavier Zubiri Review* is always seeking quality manuscripts on Zubiri’s philosophy for publication. Please see the “Call for Papers” on page 119 of this issue for further information regarding manuscript submission.

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

Volume 6

ISSN 1538-5795

2004

Outstanding Issues in Zubirian Philosophy for the 21st Century <i>Editorial</i>	3
Using Zubiri to Re-think Carl Jung on “Emotional Reality” <i>Theo Cope</i>	5
Realidad “Y” Tiempo <i>Ricardo Espinosa Lolas</i>	29
Beyond Nomological, Hermeneutic, and Dialectical Knowledge: Zubiri’s Radicalization of Scholastic Realism and the Hidden Ground of the Human- Social Sciences <i>Manuel Mejido Costoya</i>	61
On the Very Problem of the Problem of God in Zubiri and Unamuno <i>Brad Elliott Stone</i>	73
Realidad y Cosa-Sentido en la filosofía de Xavier Zubiri <i>Juan José García</i>	89
History of Zubiri Studies and Activities in North America <i>Thomas B. Fowler</i>	99
La comprensión como fuerza personal constitutiva en el proceso histórico <i>Pedro A. Reyes Linares</i>	105
Book Review	115
Call for papers	119



Entire contents © 2005 by the Xavier Zubiri Foundation of North America.

Permission to republish in any form is hereby granted, provided that source is acknowledged. Electronic versions of the texts contained herein are available at the Foundation's web site, www.zubiri.org.

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

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

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

www.zubiri.org

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

Outstanding Issues in Zubirian Philosophy for the 21st Century

Editorial

At the beginning of the 20th century, German mathematician David Hilbert posed his famous ten problems to be solved during the course of century. Hilbert's problems were intended to serve as examples of the *kinds* of problems whose solutions would lead to the furthering of mathematical knowledge. Hence, some were really areas for investigation and therefore not strictly “problems.” During the 20th century many were solved, and though mathematics developed new ways of thought that made Hilbert’s problems less important, they were (and are) a stimulus for much creative mathematical work. Taking a page from Hilbert’s book, we would like to propose ten outstanding problems or topics in Zubiri’s philosophy that would bear research and examination during the 21st century:

1. *Evolution*: Zubiri wrote one article on this topic in 1948. Since then new schools of thought about evolution have arisen, and many problems with the orthodox Neo-Darwinian understanding of evolution (assumed by Zubiri) have been uncovered. Because of the important cultural as well as scientific implications of evolution, a reworking of Zubiri’s ideas on this subject in the context of his overall philosophy of sentient intelligence is called for.
2. *Explanation of the field concept* (campo): Zubiri makes extensive use of the concept of field, especially in *Inteligencia sentiente*. But the concept is never clearly explained and remains somewhat obscure. A comprehensive explanation of it would greatly clarify key aspects of his philosophy, including the notion of openness.
3. *Development of a comprehensive aesthetics based on sentient intelligence*: Zubiri began to develop a theory of aesthetics, but only laid the basic foundations in *Sobre el sentimiento y la volición*. He developed the notion of reality by postulation in literature, and the formality of reality associated with literary works. A comprehensive Zubirian theory of aesthetics would be useful especially in today’s artistic environment, overrun as it is by hucksters and the artistic equivalent of sophists.
4. *More empirical confirmations of Zubiri’s philosophical postulations*: philosophy is not an empirical science, but all philosophy is based on human experience to some extent—something upon which Zubiri relies heavily in *Inteligencia sentiente*. For example, it may be possible to show the three levels of sentient intelligence (reality, logos, reason) by studying the way infants develop. Zubiri himself made a few efforts in this direction, such as his Appendix I on possible neurostructures responsible for formality in humans. But much more needs to be done.
5. *Comprehensive theory of science and integration of Zubiri’s thought with science*: Zubiri discussed science and mathematics throughout his ca-

- reer, beginning with the articles reprinted in *Naturaleza, Historia, Dios*. He addressed a lengthy book, *Espacio, Materia, Tiempo*, to some issues which overlap those of science, especially physics. He discussed causality in many places and his explanation of causality as functionality is well-known, as his distinction between content and formality. But he did not devote a major work to the question of how science integrates with philosophy and how philosophical knowledge impacts science in its methodology, its ground, and its scope. Such a work would inevitably have to deal with questions such as the limitations of science.
6. *Comprehensive ethical theory*: This is another area where the raw materials are present, but in need of further development. Obviously a Zubirian ethical theory must integrate both Zubiri's philosophy of sentient intelligence with his notion of essence, and include his ideas of sentiment and will from *Sobre el sentimiento y la volicion*. This work will of course flow into the political theory work (see below).
 7. *Integrated political theory*: Zubiri never addressed the question of political theory, either with respect to the best political form or the reality of political entities such as states. However, his philosophy does provide the basic framework for such an elaboration, which will need to be done in conjunction with the comprehensive ethical theory discussed above.
 8. *Systematic theology*: Zubiri wrote on many key theological issues, but his theological work was incomplete at the time of his death. A systematic theology based on Zubiri's ideas would be an important contribution. Naturally it would have to be integrated with ethical theory and sentient intelligence.
 9. *Essence and genetics, system theory*: Zubiri developed a new, profound theory of essence in *Sobre la esencia*, emphasizing that essence is that from which a thing's characteristics must flow, but also that essence is characterized by self-sufficiency or stability. He speculated at one point that perhaps DNA could be identified with human essence. But science itself has moved in a similar direction with the development of system theory, so perhaps it is time to revisit Zubiri's ideas in light of these recent scientific advances.
 10. *Comprehensive explanation of reality in Zubiri, including reality by postulation in all its forms*: This cuts across all of the other topics, and would therefore serve as an integration tool. Zubiri devoted a short volume to the subject, but it was written before the development of his mature thought. A comprehensive treatment of reality across science, philosophy, political theory, ethics, aesthetics, and theology would greatly clarify Zubiri's thought.

This is the list proposed by the Xavier Zubiri Foundation of North America. We invite all readers to submit to us their preferred list. Utilizing these submissions, in the next issue we will publish a consolidated list of the ten problems and research areas deemed most important by Zubiri scholars. Please send your list to editor@zubiri.org.

Thomas B. Fowler

Using Zubiri to Re-think Carl Jung on “Emotional Reality”

Theo Cope

South China Normal University
Guangzhou, China

Abstract

The science of emotion is a multidisciplinary field of study. Researchers set out upon particular lines of inquiry into the foundation of emotional reality—physiological, biological, neurological, and psychological. The last domain, however, has one contributor who has been largely marginalized and yet provides us with significant insight into the psychic reality of emotions. This contributor was Carl Gustav Jung. This article seeks to apply Zubiri’s philosophy of noergics to re-think Jung’s “complex doctrine” theory. Jung avoided the current neurological sciences and philosophies and adhered to Kantian thought, leading to certain difficulties. Zubiri’s insightful analysis of sentient intellection provides a new philosophic interpretation to emotional reality and a sound base for the viability of a modified “complex doctrine.”

Resumen

La ciencia de emoción es un campo multidisciplinario de estudio. Investigadores siguen líneas particulares de pregunta en la fundación de la realidad emocional—fisiológico, biológico, neurológico, y psicológico. El último, sin embargo, tiene un contribuyente que ha sido marginado grandemente pero nos proporciona una visión significativa en la realidad psíquica de las emociones. Este contribuyente era Carl Gustav Jung. Este artículo busca aplicar la filosofía de Zubiri de noergia para re-pensar la teoría “doctrina compleja” de Jung. Jung evitó las ciencias neurológicas y filosofías, sino adhirió al pensamiento Kantiano, llevando a ciertas dificultades. El análisis profundo de Zubiri de inteligencia sentiente abre una nueva interpretación filosófica a la realidad emocional y forma una base viable de una “doctrina compleja” modificada.

Introduction

In this article, I apply Zubiri’s noergic philosophy of sentient intellection ¹ to the field of psychology, and more particularly, the psychology of emotional imagery. ² With the advent of brain imaging devices, scientists have made amazing progress in understanding the myriad parts of the brain which function when humans experience various emotions. Concurrently, with the new technologies in the biological and biochemical sciences, models have been created which provide insights into biochemical processes that co-occur when an emotion is experienced. Myriad brain

nuclei are active in both experiences and modes of functioning. Affective science considers *functionality* and assumes it to be causality. In true positivist fashion, it examines the functioning of brain nuclei and in a reductive manner asserts that these functional brain regions *are the emotion*. Based upon the neuron doctrine, a view that states it is the neurons of the brain that create the mind, this neural monism, as it is called, has many adherents and few voices loud enough warranting caution. ³ Biochemical theories explain the emotion as the experience of biochemical transformations. These approaches to emotions are from the “outside in” in that

they look at the physical components of human emotional experience. They examine the physical and functional responses of the brain and body to stimuli, but do not and cannot capture the fullness of human emotional experience.

Cognitive psychology, especially the current applications of cognitive neuroscience and neuroimaging, consider the emotion by discussing the mental schemata activated by the emotion. It also considers the emotional image. One eminent and pioneering researcher, Peter J. Lang, considers the *physiology* of an emotional image.⁴ Lang's theory draws on psychophysiology, cognitive psychology, and behavior therapy. His proposal is that the structure of an emotional image consists of a motor program as well as an expressive behavior. The "image networks" contain encoded information about sense organs, physical orientation, posture, as well as psychological factors. Can we seriously think that an emotional *image* has a physiology? Clearly, he is considering the physiology of the body more than the image. Again, this is a view of human emotional reality from the "outside in."

On the other hand, there is an alternative doctrine that has been espoused almost 100 years ago, and an alternative way of explaining the emotional image, though ignored by most researchers into emotional reality. This doctrine was propounded by the Swiss psychologist, Carl G. Jung (1875-1961) and is called the "complex doctrine." It was proposed during the same time period that Camillo Golgi (1843-1926) proposed a reticularist theory of brain functioning, thinking that the neurons form an interlinked network, and Santiago Ramón y Cajal (1852-1934) proposed what is called the neuron doctrine. The neuron doctrine won the day. Though the psychological "complex" has a history that predates Jung's application, he used this idea to create a theory of emotional experience. Jung proposed a theory of affective reality that is psychological *qua* human psyche. It is based upon the reality of the human psyche and the psyche's

propensity to create images and is, in this sense, a view from the "inside out." Moreover, Jung defined a complex by affirming that, "It is the *image* of a certain psychic situation which is strongly accentuated emotionally and is, moreover, incompatible with the habitual attitude of consciousness."⁵ Jung focused on the human experience of the emotion and the image it creates in and apprehended by the human psyche. While he realized the importance of the brain in this process, he never developed this line of inquiry.

These three different methods of inquiring into the in-depth reality of an emotion and emotional image have their strong and weak points. The first two provide an analysis of the neurological and physiological reactions to an emotion; though they totally ignore the psychic dimension. Jung, on the other hand, considered the physiological and psychic, but totally ignored the neurological. Merely combining these is insufficient. Exposing their fundamental unity is helpful, but still inadequate. The human experience of an emotion has material (biochemical, hormonal, neurological, physiological, and social) and psychological dimensions that are co-actualized in our apprehension. It is more accurate to speak of a socio-psychophysical emotion, and emotional imagery, though in order to do so we must re-think Jung's interpretation and reconsider the data used by reductive empirical scientists. Only by doing this, I submit, will we be able to make progress in comprehending emotional reality and create a "complex neuron doctrine" or perhaps linguistically better, a "neurocomplex doctrine" of human affective experience.⁶ In order to achieve this goal, I shall apply Zubiri's noergic philosophy.

I. Sentient Intelligence and Psychology

In Zubiri's final completed work, *Sentient Intelligence*, he informs us in the preface this entire work is the explication of one idea. This idea, this thesis, is that "human intellection is formally the mere

actualization of the real in sentient intelligence." ⁷ Having erected his philosophy of intelligence upon the *actuality of reality in apprehension*, allows Zubiri to present a cogent and challenging philosophical system which not only presents us with a new view of sensation and intelligence, but also of reality. The third part of this work, *Intelligence and Reason*, is Zubiri's contribution to our understanding of reason *qua* intellectual progress to know in-depth reality. "In-depth reality," or what something is "in reality itself," is a quest, an intellectual search undertaken to better comprehend the reality "beyond" what we apprehend in our sentient intelligence and in the field of reality. We go searching towards this beyond based upon what has previously been apprehended as real. We are impelled by the reality we apprehend to go searching for what it is in-depth. In our search, we are retained in this reality intellectually known, in order to be able to return to this reality apprehended, a reality from which we have never left, with a better comprehension of what it is. The reality is actualized in our intellection and we search to determine if what we think it could be is or is not what it is in itself. This progression is not a process, he tells us, but a "structural moment of intellectual knowing." ⁸ While there are many different paths, or methods, to intellectually know in-depth reality, I shall be focusing on only a few: psychological, scientific and emotional. ⁹

We set out in search of what something could be, based upon what we have intellectually known before as real. This reality we want to comprehend better has imposed itself upon us in our first intellectual act: primordial apprehension of reality. This is *sentient intellection*. We are affected by this *other*, this reality that is "in its own right" (*de suyo*) what it is. This primary apprehended reality is modalized and becomes something "in reality" when we declare what it might be. This is *sentient logos*. The reality we have apprehended sentiently is known respective to other realities we also have known. We

only know fear or sorrow because we know peace or pleasure; we know joy because we know grief. Before we know either the feeling of fear or pleasure, we have apprehended and been affected by something which has been imposed upon us by reality. When we intellectually inquire into what this reality is that we call fear or anxiety, we do so by affirming its reality and creating a method or methods for our search, that is "a way of access from one actualization of the real to another." ¹⁰ This is *sentient reason*. Inasmuch as it is reality that imposes upon us, Zubiri informs us that reality is *affectant*; "sorrow and pleasure are the primary expression of that affection." ¹¹

It is imperative, he says, that in our questing for in-depth reality, we understand any reality "as a function of other real things" ¹² by utilizing a system of reference which serves as a direction toward what this reality we want to know in-depth could be. This direction is established based upon what we have previously known as real and what we have declared it to be in reality. The system of reference is not just primordial reality, nor just what we have declared it to be, but also the concepts, percepts and perhaps creations [fictions] of other intellectual fields of knowledge we know: scientific, poetic, emotional, personal, etc.; that is, other methods used to inquire about reality in-depth. These concepts, percepts and fictions are what Zubiri calls "simple apprehensions," and what something is "in reality" *qua* actualized in our intellection becomes realized (made real) in the real thing. ¹³ What has often happened is that when we go searching for the in-depth reality of what something could be, we use a system of reference that is not appropriate for the mode of reality into which we are inquiring. For example, when inquiring into the in-depth ground of emotional reality, instead of using an emotional or psychological measure, many use a neurological or biochemical one. Fear or sorrow is explained by using a canon and a principle that is not applicable for the human

intellective and psychological *experience* of this emotional reality *qua* psychic.

Fear and stress are indeed real and the force with which these impose themselves upon us most certainly gives us pause to think.¹⁴ In many lower forms of life, animals in particular, fear causes them to freeze. In humans, it has been assumed that this emotional reality we call stress puts us in a state of readiness and induces a “flight or fight” syndrome, though the most recent scientific findings indicate that this is true for the male but inaccurate for females.¹⁵ The human female response is to come together and seek support. Moreover, it has been assumed that an animal model and animal neurological, biochemical, and neurochemical processes are appropriate canons and measures by which to judge human affective response. Thus, modern researchers use brain imaging devices (*MRI*, *fMRI*, *SPECT*) to observe the brain’s responses to fearful or stress-inducing pictures, conclude that particular brain nuclei are causing fear, and particular neurochemicals are being released. This fear is the response to what is apprehended, and even if the stimulus is not consciously seen, the brain nuclei still respond.¹⁶ Scientists cannot determine for sure if the findings on animal models are fully applicable to humans, but it is commonly assumed to be so since animal neuroarchitecture and neurochemical systems are similar. What these experiments inform us is that the amygdala responds to fear, even if the subject does not feel afraid. The activation of brain nuclei is not the same as emotional expression or experience, but is a functional property of these experiences.

I mention this example because it reveals most clearly a serious challenge for any human science of affectivity. The intellectual quest for what human emotional reality could be has been undertaken based upon a measure of animals. Furthermore, it has been undertaken based upon *animal* behavior and neurobiochemical processes. Affective sciences

have taken a mode of reality, a mode that is *apersonal*, and applied it to a unique mode of *personal* reality. It has also considered the neuron doctrine which is a doctrine about a physio-electrochemical level of reality and applied it to human emotional experience, thus affirming that what an emotion is is the functioning of a neural network—a group of neurons that function together. In a more in-depth physicalist and biochemical explanation, I can know that when I am remembering the loss of my loved one there are myriad brain nuclei activated, and cascades of corticotrophin releasing factor (CRF) causing panic, and various hormones coursing through my body. It does not help explain fully the human emotional reality, however, no matter how specific the level of detailed knowledge might be. Moreover, human reality cannot be reduced to either the animal or the neurochemical or hormonal level, though it must include these.

Also, what has become apparent recently with the pioneering work of women scientists is that a standard and canon derived from male may not be accurate or fully applicable to females. The unique differences of gender have been glossed over by the simple apprehension “MAN” for another simple apprehension “WOMAN”. We apprehend two different modes of reality and subsume them under one measure which then becomes the principle for both. Female reality differs from male reality.

When we consider Zubiri’s contribution, he is most emphatic and most accurate when we he explicitly reminds his readers that each type or mode of reality must have its own measure, that is its own canons and principles, and even its own method of search. Thus, by using animals as the measure for human experience is not only limiting, but also potentially false.¹⁷ Attempting to understand human emotional experience by examining brain nuclei and using this as a canon provides an insufficient explanation. *Qua* human, male and female are similar, and of this, there is no doubt. *Qua* female reality and *qua* male reality, these two modes

of human reality reveal significant differences that eventually must be accounted for in any in-depth explanations offered by scientific endeavors. Scientific explanations are just beginning to give pause and think about this problem encountered in reality.

II. The sciences of representation

The cognitive and neurocognitive approaches to emotional imagery are premised upon one assumption: the *representation* of emotional imagery in the brain, and for the consciousness. In Hillman's early work on emotions, he indicates that in the theories he examined there were three manners of connecting emotion and representation. The first is that the emotion *consists of* representations; second, emotions arise from representations; thirdly, representations arise from emotions.¹⁸ In 1958, Pradines asserted that sentiments and emotions come from imagination and mental images,¹⁹ and currently, Damasio suggests that particular images of core consciousness are "those of a feeling."²⁰

Inasmuch as the neurological and cognitive approaches focus their interpretative schemes upon representations, this is insufficient. The insufficiency lies in a fundamental assumption: *representation by neurons and neuronal clusters*. This is, of course, a postulate necessary within the system of reference which uses the neuron doctrine as its ground. However, what is represented is, in fact, re-presented. This is a fundamental contribution of Zubiri's noergics. The reality of the psyche, like the reality of the brain, is not merely a representational system. It is a system that presents us with realities to apprehend, and that enables us to apprehend realities that are presented to us. Heeding the words of Barsalou in this context is eminently prudent, "One of the thorniest issues in cognitive psychology is the nature and role of representation. Because psychologists view representation in many different ways..."²¹

Cognitive psychologists discuss representations thus: whatever we apprehend with our senses, or our subjective experience, is *categorized* by our cognitive schemas. Categorization has been described as a sort of gateway between cognition and sense perceptions. Once a sensory system gathers information about something external, cognitive systems place this "entity" into appropriate mental categories. There are discussions about visual and auditory entities, for example, that must be represented and categorized by the brain:

These categories are representations, because they are structures in the cognitive system that stand for perceived entities in the environment...the actual form of a representation in the brain need not look anything like its referent or linguistic label. For example, the brain represents *chair* with brain states defined over large populations of neurons, not with brain entities that literally look like a physical chair or the linguistic label "chair." Nevertheless, these brain states are representations in the sense that they stand for their referents in the environment and can be manipulated by cognitive mechanisms that reason about the environment.²²

Theories of mental representation are not new, and have a long history in ancient and medieval philosophy and views of psychology.²³ What is new is that the terms used currently do not derive from psychology, but from many fields dealing with mathematical computations and computers. Moreover, there is no agreement on what representations are, how they are constructed, their function, their relationship to the "real world" (since they are subjective and neurological), or their purpose. There are many models, such as associative networks, connectionist networks, episodes, cases, production rules, propositions, schemas, and mental models. "Indeed, the very conception of mental representations was introduced as an essential component of perceptual theory in

order to explain how such object constancy can hold, despite changes in the sensory information impinging on the receptor surface”²⁴ Churchland expresses succinctly that earlier models of representations took them to be symbols, but “in parallel models it is a pattern of activity distributed across a network.”²⁵ This network model is what we discern in the above citation from Barsalou.

In the field of emotion studies, Macleod & Mathews provide a representative explanation from the cognitive approach:

Depending on how one thinks emotional information is represented in memory, emotional states could activate all congruent representations; that is, those consistent in valence and meaning with that emotion. Alternatively, only some kinds of congruent information might be activated, such as that involved in causing the emotion or relating to the individual's current concerns.²⁶

In most instances of emotional imagery, the image that is evoked and apprehended derives from personal memory. The image, while memorial, need not be exactly of the memorial event or happening, but sufficiently enough so, so as to be able to connect present emotion with past events.

One facet of emotion is that of appraisal. Arnold placed appraisal firmly within the cognitive approach and “suggests that we immediately, automatically, and almost involuntarily evaluate, with respect to ourselves, anything that we encounter.”²⁷ Appraisal of a memory image, as an automatic process, may be consciously re-evaluated, though emotional responses frequently interfere with valid appraising of current experiences. If the memory is of a traumatic nature, the “image network,” interferes with our appraisal in that it evokes and elicits intricate physiological and psychological reactions that have become canalized and habitual. The final connective link of any appraisal process according to Arnold is imagina-

tion. Most cognitive theorists utilize the appraisal construct and many assert that it is non-conscious. Recall that this appraisal process is taken to be an automatic process, and now assumed to be done by the amygdala or hippocampus, both brain nuclei.

The evocation of an image brings us to another important element that must be considered from the cognitive approach: the process termed *ecphory*. Richard Semon coined the term *ecphory* in 1904 to refer to the activation of a latent engram into an active state of conscious information. Also coined by Semon as the complementary term, an *engram* referred to the permanent change brought about by stimulation of an organism.²⁸ It has also been often referred to as a “memory trace.” The process was passive in that the stimuli affected the organism and thus changed it. These engrams could be reactivated by stimuli weaker than the initial one. Images that have “physiologies” are easily evoked by a lesser emotional intensity than that which was needed for their acquisition. Many of these engrams will lie latent in the memory systems, but some will not. In order for the engram to ecphorate, that is, to be activated, it needs to be cued. Tulving asserted that some cue just “happens to come along.”²⁹

Tulving adopted Semon's term though he utilized it differently from within a cognitive approach to episodic memory. For Tulving, ecphory “refers to the conversion of information from two sources, the engram and the retrieval cue, into another form, ecphoric information.”³⁰ The difference is subtle but important. While Semon took ecphory to be the activation of a latent engram, Tulving added the component of retrieval cues. Retrieval is merely the utilization of stored knowledge, and Tulving knew that retrieval was a vague term within the field of memory science, implying many things to different people. To differentiate it, he added the component of retrieval cue, which he defined as “the present description of a past description.”³¹ Whether or not retrieval of a

memory trace (an engram) was spontaneous, stimulated, or cued, Tulving held that we should always consider it as being cued. He also asserted unequivocally that engrams may not exist in exactly the way we theorize about them, but they "certainly exist in the sense that they are responsible for observable effects that could not occur in their absence."³²

That engrams "certainly exist," indicates the nature of this postulated construct in the minds of cognitive scientists. Tulving also avers his partiality to these engrams being bundled; the engram has a collection of features that are evoked during the ephory process. There is a problem with the notion of these features, he asserts, and that is the lack of a notion of what holds these bundles together. In the case of emotional complexes, it may be that the intensity of the event and the memory created by this event serve as the binding force. The construct of the engram remains a working hypothesis in this reductive approach and is still utilized in the scientific literature.

It was with the work of Karl Lashley that the engram became popularized, though current works are refocusing attention to Semon. After many decades of striving to find the *place* of the engram, Lashley failed to find the neurological location, though he never gave up searching. He wrote, "In experiments extending over the past 30 years I have been trying to trace conditioned reflex paths through the brain or to find the locus of specific memory traces. The results for different types of learning have been inconsistent and often mutually contradictory, in spite of confirmation by repeated tests."³³ He later asserts that "The engram of a new association, far from consisting of a single bond or neuron connexion, is probably a reorganization of a vast system of associations involving the interrelations of hundreds of thousands or millions of neurons."³⁴ For Semon and Tulving the changes that create engrams are unknown, and though modern scientists discuss memory in terms of long-term potentiation (LTP), the

observational evidence for this as a process is not firm, yet it is still a construct widely adopted.³⁵ Lashley sought to make this unknown known but could not do so and though he persisted, he admitted that his experiments "discovered nothing of the real nature of the engram."³⁶ He abandoned the engram search and later came to favor a "field theory" of learning, which has resonance with Gestalt theories.

Though Lashley failed, cognitive scientists still adhere to the goal of finding such a location; it is oftentimes through persistence and failure that science moves forward. In the science of the neurobiology of memory, Dudai presents a cogent history of the elusive anatomical foundations of the engram, asserting that it has been found in mollusks. In his work, Dudai interchanges the terms engram with memory trace, and in the mollusks indicates that the search was on "cellular and molecular processes, rather than on the topography of the trace."³⁷

It is insightful that such failure in other species did not discredit the concept of ephory nor of the postulated reality of the engram; this is proven by the fact that it is still utilized in scientific discourse. This is not a mere failure in scientific research, but points to a more serious and fundamental discrepancy in such an approach to psychological reality. As stated earlier, psychology has often forgotten to consider seriously psychological reality as a genuine *form* of reality *qua* psyche, and has instead sloughed it off as subjective epiphenomenalism without attempting to explain it rationally.

What is helpful in considering Semon's and Tulving's concepts is Tulving's distinction between the structural property and functional property of engrams:

Structural properties of memory traces imply their conceptualization as entities that can at least be imagined to exist independently of their function; functional properties, on the other hand, can be identified and described without postulating any such

independent existence.³⁸

Semon never made such a distinction between functional and structural properties and it is significant to do so. For Tulving, the focus in psychology should not be on what engrams *are*, but rather what they *do*. The difference is clear: of themselves, memory traces do nothing, but are activated by some cues and in combination with different processes, all taking place in an environment conducive to their retrieval. They are in these senses dispositions to act that need to be cued.

Whether these engrams are conceived to be stored information, some record of a past operation, dispositions, pictures or images, propositions, analogical relations, or networks, matters little. We have no firm manner of speaking about a memory trace, and perhaps this is as it should be; different individuals view the same functional phenomena from differing aspects.³⁹ Perhaps this theory is on the wrong track.

Cognitive neuroscience (CN) considers that different brain regions are implicated in the retrieval of memories, though there is no specific location where memories are stored and many parts of the neurological system participate in representing any event. Implicit in the CN view is an acceptance that “each perceptual or motor act has an *internal representation* in the brain: a representation of information in patterns of neural activity.”⁴⁰ Milner’s review of the CN approaches to understanding memory present a cogent historical summary of this research. Declarative memory is taken to be propositional, either true or false—and depends upon the medial temporal lobe. Non-declarative memory is not propositional and is concerned with behaviors that are the result of past experience and learning. Habit memory is that form of non-declarative memory that refers to “gradually acquired dispositions or tendencies that are specific to a set of stimuli that guide behavior.”⁴¹ Damage to the caudate nucleus impairs habit memory, but hippocampal damage does not.

Fink, Markowitsch, and Reinkemeier, et al. take the concept of ecphory within the cognitive arena to the next logical step: the neuro-logical. They considered episodic memory and attempt to “demonstrate the functional anatomy of ecphory of affect-laden autobiographical material.”⁴² Based on prior research, they hypothesized and demonstrated that these sites are activated in the ecphory of autobiographical episodic memory, “a network of primarily right hemispheric regions including the temporomedial and temporolateral cortex, amygdala and hippocampus-parahippocampus, insula, posterior cingulate cortex, temporoparietal cortex, and prefrontal cortex.”⁴³ These networks are considered to be components of the extended view of the limbic system implicated in affect-based memory and information processing. Moreover, Fink’s research indicated that there was no temporomedial, or posterior cingulate cortical activity during non-autobiographical memorial ecphory.

The amygdala is implicated in any emotional memory, and especially that of fear,⁴⁴ but is not implicated as a component of declarative memory, though it modulates it. Rolls suggests that the amygdala gives primary emotional value to each stimulus previously appraised.⁴⁵ There is strong evidence that the amygdala never forgets, and that the neurotransmitter, dopamine, which has deep connections with the limbic system, is implicated in not only depression, but also schizophrenia and psychosis and is compromised in depressive patients.⁴⁶ It also at times produces large quantities of endorphins. Moreover, there is now empirical evidence that the subjective sense of emotional intensity results in significant amygdala activation.⁴⁷

The amygdala and entire autonomic nervous system can be activated by emotional imagery that is only mentally visualized, not just perceived externally. There is much evidence supporting this as demonstrated by skin conductance tests, fMRI images, and DOT neuroimaging (Diffuse

optical tomography), EEG, and EKG results. Though this contention is not questioned, and was utilized during Jung’s lifetime, detail regarding it now is much more extensive and neurologically and neurochemically based. Specific site cells, such as in the hippocampus, amygdala, entorhinal cortex and parahippocampal gyrus, selectively respond to specific stimuli (such as faces). As we know, each face that is known holds various values for the perceiver: mom’s face may bring different feelings from brother’s face. Feeling value is significant, and it is significant that Whalen, et. al. research has demonstrated that the intensity of amygdala activation is affected differently dependent upon the emotional value of external stimuli.⁴⁸

Affective neuroscience, as conceived by Jaak Panksepp, has the capability to contribute substantially to a more complete understanding of human emotions, *qua* human animal. He states, “One of the biggest intellectual challenges of the 21st century will be to construct unified images of human nature that do not denigrate our animal past or our future potentials as members of the human family.”⁴⁹ His view of psychology considers the need to be constituted by three components: brain science, behavioral science, and “experimental science (which will have to include the best that even cognitive psychology, humanistic psychology, psychotherapy, and the other sub-disciplines of psychology have to offer).”⁵⁰ It is refreshing that he acknowledges psychological science *qua* human science.

III. Jung’s “complex doctrine” and its three systems of reference

To the extent that I managed to translate the emotions into images—that is to say, to find the images which were concealed in the emotions—I was inwardly calm and reassured.⁵¹

In a different way than the scientific neuron doctrine, Jung’s complex doctrine is, as I said, also insufficient. I also indicated that merely combining these two doctrines

or exposing their essential unity will not suffice. What is needed is a re-thinking of Jung’s contribution and *then* a clearer explanation and exposing the unity of the “neurocomplex doctrine.” In order to complete this, I must explain what Jung’s contribution is and why it is insufficient. I must, furthermore, seek to explain emotional reality, specifically the emotional image, by reconsidering it in the light of Zubiri’s philosophy. In an article of this length, I shall not be able to express this thoroughly, but I submit that what is presented will be enough to give the gist of my research and findings. I utilize Zubiri’s philosophy inasmuch as it is the only view I have encountered that allows an in-depth reconsideration of contributions from the various fields of emotional science while honoring the level of reality studied in each. Also, both Zubiri and Jung held to the reality of the psyche *qua* human personal reality, while other views eschew any such reality and any consideration of its possible existence.

Jung’s intuitive grasp of human psychology, his years of therapeutic work, research, and medical training made him acutely aware of the role of emotions in psychological behavior, and especially the formation, maintenance, integration, or disintegration of a psychological complex. Throughout these years, he freely adopted terms from others, modified them to fit his system and expounded upon them in novel ways. In 1911, he wrote an article entitled “On the doctrine of the complex” and in 1934 another one carrying the title, “A review of the complex theory.” In the initial article, he posits a doctrine, while in the latter a theory. Is this mere terminological difference, or is it conceptual? While the former states a more demarcated position, usually within a school of thought, the latter is more scientific. Perhaps the change is only this; perhaps there is more to it, and has to do with the theories being propounded by Golgi and y Cajal.

The first usage of “emotionally charged complex” that we find in Jung’s

scientific writings provides a definition that was modified through his years of exploration. At this stage, as an assistant to Dr. P. E. Bleuler at Burghölzi Psychiatric Hospital in Zurich, Switzerland, Jung completed his word-association experiment using a standard Word Association Test (WAT) format. Other researchers used the WAT for exploring intellectual dispositions, mental alertness, and efficient mental control and assumed that the associations were purely verbal and artificial. Failure to respond was not considered by others to be important in these experiments. In the write up of the results, we read that a complex was “the sum of ideas referring to a particular feeling-toned event.”⁵² Many Jungians assert that this research led Jung “to a recognition of the existence of the complexes” and thus their discovery⁵³ while Hartman and Hayman⁵⁴ indicate that Jung’s theoretical notion of the complex comes from Georg Ziehen’s “feeling-toned groups of associations.” The term was used by Freud, as well as by T. Ribot in 1883, though presented as a “complexus.”

This prior system of usage provides one of three systems of reference that Jung later used for his own complex doctrine. In his 1904-1910 empirical investigations, Jung presented a wide range of emotional complexes as being aspects relating to his complex doctrine. We find him discussing various complexes: erotic complex; pregnancy complex; a complex associated with a new-born son; religious complex; stupidity complex; hospitalization complex; duel complex; furniture complex; theft complex; money complex; school complex. During his affiliation with Freud, he wrote about the Oedipus, Electra, and parental complexes. Later, Jung’s complex theory was broadened to include more archetypal terms: anima complex; mother and father complex; shadow complex, ego complex, etc. In 1911 Jung wrote the article titled, “On the doctrine of the complexes” and asserts that it was he and Rilkin, in the WAT studies that introduced the term complex as referring to a private

“personal matter.”⁵⁵ This claim is very debatable. Such personal matter was, he expressed, an aggregation of *ideas* connected by common emotional tone.

The terminology Jung uses for a feeling-toned complex is *gefühlsebetonter Komplex*. Feeling-tone derives from *gefühlsebetonte*, defined by Jung to mean, “an affective state accompanied by somatic innervations.”⁵⁶ *Gefühl* means feeling, and for Jung it was used for the conscious process of giving value. In a 1905 work, regarding reaction times to the WAT, Jung defines a feeling-toned complex to be “a mass of images held together by a particular affect.”⁵⁷ For Jung, emotion was not an activity of the person; emotions *happened to* the person. Emotions “are identical with certain physical conditions and are thus deeply rooted in the heavy matter of the body.”⁵⁸ The image was the symbol of this psychophysical condition.

In a work preceding publication of the WAT findings, we find the use of “feeling-toned ideas” (1903b: 307). These ideas were the consequences of violent shock or accident, and of an emotional nature. Like many researchers at the turn of the 20th century, Jung was aware of the prolonged effect of intense emotions that endure well past the initiating event. Influenced by the work of J. M. Charcot and P. Janet in France and their dissociation theory of hysteria, Jung adopted many views and terminology of Janet in his psychological views. During this time, we find the beginning of many modern views of traumatic shock, discussed now as post-traumatic stress disorder (PTSD).

In another early work, he provided a modicum of clarity regarding terminology he uses. A recollection that was evoked by the WAT is not a random, meaningless response, but exactly those that derive from the memory of the individual and occupy their attention. These are “a *feeling-toned complex of ideas*.”⁵⁹ In a later work, a feeling-toned complex is modified and defined in a more “scientific” manner. He informed his audience that “It is the *image* of a certain psychic situation which

is strongly accentuated emotionally...This image has a powerful inner coherence, it has its own wholeness, and in addition, a relatively high degree of autonomy..." (1934a: 201).⁶⁰

Predating either of these usages and one that seems seminal in Jung's later ideas of psychological complexes is his 1902 doctoral dissertation, "On the psychology and pathology of so-called occult phenomena."⁶¹ None of the biographers I have surveyed draw attention to this dissertation as being influential in the development of the complex doctrine, though Hayman draws the connection obliquely. The other writers, as asserted above, present the year as 1904 when Jung "discovered" these complexes. In his dissertation, Jung also mentions the "feeling-toned ideas" that may have been the roots of the dreams of "S.W." (his "subject") as well as our dreams.

Jung's fascination with Gnostic and occult phenomena is clearly asserted by him. It is this fact, among others, that has served to alienate his insights from serious scientific scrutiny or consideration. These interests remained with him his entire life and he discusses these phenomena frequently in his works. Jung found in psychiatry a way of integrating his two strongest areas of interest: medicine and the occult.⁶²

As he himself reports, from August 1899- early 1900, Jung became an observer and recorder of séances held by a 15-year old female cousin, Héléne Preiswerk, referred to in the dissertation as S.W. Influenced by the philosopher T. Flournoy, as well as personal disposition, Jung attended these séances purportedly to scientifically scrutinize them. S.W. took the role of a spiritualist medium, much in vogue at the turn of the 20th century. Familiarity with the works of psychologists studying dissociation, automatism, somnambulism, hypnosis and hysteria enabled Jung to take an objective stance to the phenomena he observed; or so one might be led to believe.⁶³

The young cousin in semi-

somnambulistic states spoke and acted as if there were at least two separate personalities. She was, to use a modern term, "channeling" the spirits of the deceased. One was identified as her grandfather; the second took various names and personalities. These personalities came and went as "they" pleased; often the appearance of different personalities depended upon who was in attendance. One somnambulistic ego, which Jung claimed was the continuation of her waking ego consciousness, was called Ivenes, a spirit entity who had to embody every two hundred years. The progression of the séances moved from "communications" from the spirit world while S.W. was in a trance state, to a complicated "mystic system" that she told Jung to diagram. Jung became aware that many of the discussions following the séances were later incorporated into her subsequent visions, locutions, and spirit communications. She developed elaborate themes of reincarnation, involving anyone who attended these sessions and connecting them in past lives to herself by maternity.

Jung wrote of the hysterical nature of these experiences by S. W., as well as the semi-somnambulistic aspect. In discussing this, Jung cites an 1884 work by the Frenchman, C. Richet. This citation includes the following in Richet's definition of semi-somnambulism: "He will have another person within him, acting, thinking, and willing, without his consciousness, that is, his conscious reflecting ego, having the least idea that such is the case."⁶⁴ Furthermore, this condition is dissociative in that there appear automatism that act like a subconscious independent of ego consciousness.

Dissociation of consciousness is a psychological concept that comes from the French doctors, Charcot, Binet, and Janet. By this term was meant "the splitting off of one or more sequences of ideas; they separate themselves from the hierarchy of ego-consciousness and begin to lead a more or less independent existence."⁶⁵ These dissociated psychic elements were postulated

to have become autonomous within the psychic hierarchy, as well as producing automatic behaviors. This is clearly seen in early literature regarding the automatic symptoms of hysterics. Today we would refer to this automatic behavior as pertaining to habit memory, also referred to as implicit memory.

In Jung's 1935 Tavistock Lectures, presented at Tavistock Institute in England, he expresses his view that "A complex is an agglomeration of associations—a sort of picture of a more or less complicated psychological nature—sometimes of a traumatic character, sometimes simply of a painful and highly toned character."⁶⁶ Difficult situations are associated with physiological responses, involving the heart, blood vessel tone, intestinal reaction as well as breathing and skin sensitivity. These are normal reactions to intense emotions; if the situation arouses no emotional complex, they may be easily brushed off, "because it has no roots. It is not adherent or adhesive."⁶⁷ He stressed one important point, "the fact that a complex with its given tension or energy has the tendency to form a little personality of itself...in short it behaves like a partial personality."⁶⁸ This personality was assumed by Jung and extended to the personal and collective unconscious, which "consists of an indefinite, because unknown, number of complexes or fragmentary personalities."⁶⁹ There is even asserted to be a consciousness within the complexes. This dissociationist tradition is a second system of reference that Jung availed himself of in his creation of the complex doctrine.

The 1902 dissertation, though predating by at least two years in publication Jung's claimed "discovery," was derived from his occult interests. At the turn of the century, it was not uncommon for many scientists to take an interest in these phenomena, though those that did were often alienated greatly from the more narrowly defined scientific community. If we combine this fact with the low prestige of psychiatry, as well as Jung's own sense

of isolation from others, explicitly recalled in his memoirs, we may discern more elements leading to his favoring the later date of asserting such "discovery." To call attention to the dissertation might perhaps have undermined any serious acceptance of the new doctrine being proposed. The empirical foundations of psychology were shifting from a *psychological* approach based upon the reality of the psyche and following the path of other empirical sciences. Psychology was subsumed under the physical scientific measures: quantifiable evidence, objective phenomena, repeatable experimentation, strictly controlled experimental situations, and a constrained scientific framework. The psyche was being subsumed under the rubric of neural and mental monism, or behaviorism. In order to find some modicum of acceptance, Jung needed to comply.

The occult and Gnostic elements, then, become the third system of reference used in the creation of his complex doctrine.

Jung's intense focus on the images of emotional complexes, and making it the cornerstone of his theory of the unconscious, can also be explained by his psychological disposition: as an introverted intuitive person, he perceived these images more clearly than others of a different psychological type might. Indeed, when we consider the experience of an emotion and of a complex, we must factor in the personal disposition, that is, the personal habitual mode of functioning. Jung termed these *introversion* and *extroversion*. The private personal factor must be considered in our psychological views of emotions. We all experience emotions differently, with differing degrees of impact, intensiveness, duration, and physiological reaction. Moreover, some individuals experience the emotion more intensely *in their bodily sensations*, others are grabbed by the effect of the emotion's interference upon *their thought process*, and some become aware of it in their *evaluation of the situation*, while an intuitive individual might *observe the image of the situation*. These differ-

ences can be empirically discerned in a consideration of experiments on mental imagery: some people have clearer and more vivid images than others. "Imagery not only engages the motor system, but also affects the body, much as can actual perceptual experience."⁷⁰

Even in this abbreviated synopsis, it is clear that Jung's complex doctrine has many elements from previous systems of reference that he attempted to blend into a *new* system of reference: a psychological system founded upon the reality of the psyche and the hypotheses of the unconscious and collective unconscious. As Zubiri analyzed and presented, when we seek to intellectually know what is beyond the field of reality in apprehension, we must do so based upon a system of reference. Jung used more than one system and by doing so seems to have confused modes of reality by asserting that a complex, an image and symbol of an emotion and of an emotional situation, could behave like an autonomous personality. Contra Freud, Jung held that the *via regia* to the unconscious is the complex, not the dream, for the complex is "the architect of dreams and symptoms."⁷¹ The connection to the unconscious and the complex is central to Jung's doctrine and he avowed that "it is only through them [the complexes] that we are able to deduce its existence and constitution."⁷² This centrality is expressed most cogently when, discussing unconscious fantasy systems that are only figurative, he affirms "that we accept as a necessary postulate the conception of psychic entities outside consciousness."⁷³

It had been taken by Jung as a possibility that the emotional complex "could be" a partial personality. Based upon this possibility, he went in search for what this reality could be in its in-depth reality, though excluding the neurophysiological co-possibilities. This is the stance taken by most Jungians today, having embraced Jung's psychology as their system of reference. It is this very possibility that I question.

As Zubiri indicates most cogently re-

garding a system of reference and its postulates, "every alteration of a possibility implies in principle, if not the alteration, then the reconsideration of the all the rest. The crisis of a possibility puts the entire system in crisis."⁷⁴

Most interesting and relevant to the current work is a line of inquiry that Jung does not develop regarding the complex. In an early article, after concluding that each association in the psychoanalytic technique of free association is integrally connected to the complex and that the initial idea may be a sign or symbol, he states:

This view is in agreement with already known psychological theories which maintain that the psychological situation at a given moment is nothing but the resultant of all the psychological events preceding it. Of these the most predominant are the affective experiences, that is, the complexes, which for that reason have the greatest constellating power. *If you take any segment of the psychological present, it will logically contain all the antecedent individual events, the affective experiences occupying the foreground, according to the degree of their actuality.* This is true of every particle of the psyche.⁷⁵

The relevant aspect of this citation for the current discussion and one that I assert Jung seems to have dropped in his later approaches to the complex is what I have italicized. In fact, in the body of his collected works, this is the only comment I have found where he discusses the *actuality* of the complex. The "psychological present" refers to the present time of course. This could also be seen as referring to what is psychologically *present*, or as he put it, present *according to their degree of actuality*. For "affective experiences, that is, the complex," when they are present, are *actually* present and have *actuality* by occupying the foreground. When I consider this in the light of Jung's definition of the complex as "the *image* of a certain psychic situation", I find strong resonance with

Zubiri's philosophical approach, and a manner of re-thinking this doctrine. Jung's disposition to see a *personality* in the complex, and a point of consciousness in the unconscious is what needs re-thinking. We personify non-personal realities; we apprehend these emotional images as personifications.

The emotion is real, the image is real, and when an emotion *happens* to a person, the person is really affected by a real complex of the emotional image and neurophysiological response patterns. What science must do is to ascertain how emotion and image are coinciding realities that are *co-present in apprehension*. When cognitive scientists study the personal experience of an emotional image, its physiological and neurological concomitants, instead of utilizing guided scripts for controlling the unfolding of this image, studies could be undertaken where active imagination is allowed instead.⁷⁶ This may enable the image, which is something actual and present in awareness, to unfold more spontaneously. In this way, scientists using imaging methods (e.g., fMRI, SPECT) can learn more about the image as presented and unfolded naturally, and through dialogue, learn about the person's emotional reality. Furthermore, if Lang's view is taken seriously, we might be able to learn the *physiology of the emotional image*. Though this thought is scientifically offensive and confuses two orders of reality, it shows us that this notion of "physiology of an emotional image," using the further postulate of an engram, is metaphorical. It is accepted, though, as empirical. It is an attempt to represent in a reductive manner what cannot be fully grasped by such methods.

One final comment is warranted before considering how Zubiri's philosophy enables a re-thinking of this complex doctrine and neuron doctrine. Each approach considers the representation of an image, not only in consciously aware situations, but also in sleep and dream states. Recent studies suggest that when primary visual cortices are impaired and vision is cur-

tailed or restricted, or if the right temporoparietal region is damaged, dream imagery is likewise affected. Concomitantly, the result of damage to a certain area of the cortex that is vital for color perception is that "the perception of color is lost and the capacity to imagine color or remember color is also lost, and dreams become colorless."⁷⁷ Furthermore, people with right cerebral damage, hypoplasia (underdevelopment of a nucleus) or damage to the corpus callosum have reported loss of dreaming, or dream only in words.⁷⁸

I cite these merely to make a point: since Jung asserted that complexes personify as characters in our dreams, that dreams give us insight into our complexes, and that the complexes are the royal road to the unconscious, *if the neurological structure of the brain is damaged, the experience of dreaming changes*. We must begin to demarcate psychic from neurologic experience, in a scientific approach to the emotional complexes. Empirical studies can be done on persons with specific brain lesions and from these studies we can determine how their dreams have changed from before the lesions appeared or were excised. This may provide us with insights into how the complexes, as personifications of emotions, correlate with brain functioning, and possible functional roles of nuclei in this image formation. Likewise, in therapeutic situations with PTSD individuals who have had lesions (if there are any in this category), we can ascertain how these lesions and or their removal affect their emotional responsiveness to their memory or images of the traumatic event(s). These are specific tests for small populations and caution is warranted about their applicability to a general theory of complex-neurophysiologic interaction.

IV. A Zubirian contribution to re-thinking emotional representation

Zubiri indicates most cogently regarding a system of reference and its postulates that when one element is reconsid-

ered, there is a possibility that puts the entire system in crisis. This finds resonance with P. Churchland, a physicalist neurophilosopher who rightly expressed, "Empirical foundations of science and knowledge generally are not absolute and forever fixed; rather, they are foundations only relative to a particular encompassing network." ⁷⁹ The networks of empiricism must shift to continue to be a viable philosophical approach to the interpretation of the data of a personal psychology *qua* private human reality. An emotion is private *and* relational, personal *and* social; it and its co-actual image pertain to the material *and* psychic modes of human reality. A reductive approach is insufficient to capture the in-depth reality of an emotional image, among other in-depth realities.

I refrain from expressing that an emotion or emotional image is *subjective* inasmuch as this term is not only unclear, but also much abused and largely negatively loaded. "Subjectivity" is often a label placed on private reality that is indeed real, though empirically unverifiable or unobservable by another subject. Many works have recently been written to counter this aversion to subjectivity in the sciences, though I favor Zubiri's expression. I do so because he is one thinker who took the abuse of this concept to task and affirmed private reality instead of subjective reality. Moreover, he presented us with an approach that does not mandate invoking a notion of intersubjectivity, but a rethinking of what subjectivity might mean:

Subjectivity is not being a property of a subject, but simply being "mine", even though it may be mine by being of a real quality, i.e., by being this reality *de suyo*. Now, something can be *de suyo* even if fleeting, variable, and relative in a certain way, without ceasing to be real in its fleetingness, variability, and relativity. Fleetingness, variability, and relativity are characteristics of "unicity" but not of "subjectivity". This unicity is a characteris-

tic of a reality which is *de suyo* unique. Why? Because it concerns the actuation of things upon the sense organs. It is an actuation which is respective to the organ and the state in which it is encountered, and which is variable not only from some individuals to others, but also within the same individual, even in the course of the same perception. ⁸⁰

In this passage, Zubiri is referring to sensible qualities in sensory perception, though its applicability to emotional reality is warranted as will be demonstrated. There is no doubt that an emotion is real; no doubt that emotions are sometimes—or oftentimes, depending on the individual—accompanied by an image; and no doubt that when we apprehend these realities they are private and personal, and yet have very real implications for social reality as well. The emotion is *de suyo*, "in its own right" and the image is likewise *de suyo*, though fleeting, variable and relative in a certain way. Though the emotion and image require the neurophysiological processes to actualize, it takes the psychic reality and personal experience to co-actualize *this* emotion and *this* image which have meaning for *this* individual in respect to *this* current situation at *this* time.

An example is warranted. In therapeutic work, when a client first recalls a memory of child abuse of which he or she was a victim, it is often fraught with great pain and trepidation. One young woman with whom I have worked told me the story of how her father burned her hand to punish her. As she began telling the story, I watched her unconsciously begin to double her over body, as if to protect herself. Her hand was immediately withdrawn close to her bosom and she began to cry. When I asked her about this, she told me the story and how her father did this to her, how she remembered it happening. She also described the image that was co-actualized with this emotion. Weeks later, after integrating many other repressed

memories of her abuse, we returned to this particular memory and emotional image. Upon revisiting it, she did not move her body in a protective position, nor was the memory as painful. The image evoked at this time was also similar, but when we discussed the details, it had changed. It was still a memory of the same event; still an image of her father burning her hand; still an emotion evoked by her past, though it was now different because she had changed and the situation and time had changed. The emotional image had a unicity, in the sense described by Zubiri. Neurophysiologically we could determine the processes activated on minute levels, and with her personal and social history, we could understand why this particular image might be evoked. All components are necessary to comprehend the in-depth reality of emotional experience.

What is apprehended in an emotional image cannot be subject to external confirmation in the same manner as material science; we are dealing with a different order of reality. An externally apprehended object is real; an internally apprehended image is real, though the former may be more enduring and the latter more fleeting. An emotional image, or a memory image is taken to be a representation; some philosophers and scientists take any mental image as an inner representation. I say some, because Edelman argues for a non-representational memory, which "is a reflection of how the brain has changed its dynamics in a way that allows the repetition of a performance."⁸¹ Memory, in this model,

...is dynamically *generated* from the activity of certain selected subsets of circuits...Memory in a degenerate selectional system is recategorical, not strictly replicative. There is no prior set of determinant codes governing the categories of memory, only the previous population structure of the network, the state of the value systems, and the physical acts carried out at a given moment. The dynamic

changes linking one set of circuits to another within the enormously varied neuroanatomical repertoires of the brain allow it to *create* a memory. The probability of creating a memory is enhanced by the activity of value systems.⁸²

Memory considered thus is an act of imagination and dynamically creative, not merely representational.

If we take this view as having scientific viability, we are enabled to consider how an emotional image is not a *representation*, but a *presentation*. The dynamic nature of the brain and body as well as the dynamic nature of psychic life, when considered within the matrix of dynamic social and emotional experience, may evoke an image that is a presentation, symbolizing the current situation one is experiencing. Each of these components is dynamic, and this dynamic unity sometimes creates an image. An example is helpful here: a mother who always finds fault with her daughter's best efforts may have learned this pattern of parenting from her childhood. The daughter, even though a grown woman, still finds herself unable to find value in what she has accomplished. All she sees is what she has failed to accomplish or left incomplete. No matter how hard she tries, she feels she has failed. The image presented is persistent when this emotion arises: a young girl crouching down, holding her legs and rocking back and forth. Any project that she has undertaken that does not have the success she desires, she feels is a failure, though others may praise it and her efforts. Another example: we may have an image coincidental with the feeling of love for someone; yet we never imagine someone's face exactly as it is, but as it is presented in our image, in our memory. We never worry if it is not accurate or distorted, we *know* whom it is an image of; we know who is presented in the image, and we feel the love evoked. If this someone has died, the image may be evoked coincidental with grief and feelings of loss. The image is a

symbol not only of the other, but a symbol of the emotion as well.

What is being reconsidered in this article is the insufficiency of two explanatory systems which have each considered the emotional image, and each considered from the perspective of a representation. Each view uses a different form of empiricism; each approach utilizes prior systems of reference; each explanation seeks to comprehend the in-depth reality of the emotional image; each method seeks a way that allows intellectual access to this in-depth reality. While the neurocognitive method provides insight into the material underpinnings of the emotional image and Jung provides the psychological component, Zubiri's noergics provides a manner of exposing the unity these methods search for of the in-depth reality, the image that is co-actualized and present as an emotional reality.

Returning to Jung's comment as a point of departure, I shall consider how Zubiri's contribution of sentient intellection enables us to better comprehend this in-depth reality:

If you take any segment of the psychological present, it will logically contain all the antecedent individual events, the affective experiences occupying the foreground, according to the degree of their actuality.

When something is apprehended sentiently, it can be apprehended in its individual moment or in its "field moment." That is to say, we apprehend various realities respective to other realities and can consider one reality as an individual reality, or inasmuch as it is respective to the other realities in apprehension. Zubiri provides an example that I shall avail myself of here.⁸³ When we apprehend a landscape, we apprehend it *as a landscape* comprised of various real things in a unitary primordial apprehension. These things may also be variable, as a flowing brook or changes in lighting. Yet we apprehend the landscape directly and as one unitary apprehension.

We can also direct our attention to one aspect, a tree, or a brook, and by doing so, consider this real thing respective to the rest. In reality this is a tree; in reality that is a brook. The primordial apprehension of the landscape has now been modalized by declaring what one reality is in reality, respective to the others. Some things occupy the foreground of our apprehension, some the background, some stand out and others remain on the periphery and on the periphery, we have "the zone of the indefinite."⁸⁴ Things outside this zone may become lost, remain obscure or even unnoticed.

If we think of this in psychological terms, the emotion that is demanding our attention occupies the foreground of our awareness. Thoughts and other intellectual or psychological phenomena outside of this foreground are relegated to the background or become obscured to us while remaining on the periphery. When we are in the grips of an emotion, no matter how fleeting, it is imposed upon us with a force of reality that affects us and demands a response. We recognize it as a particular emotion, respective to the other emotions we have experienced in our lives. In some situations, we may even retain a familiarity with the emotion and its image—"this sadness feels like it did when my best friend left when I was a child"; "this distress happens every time I must face my teacher"; "this fear occurs every time I think about the accident." In these examples, it is not that the emotion and image *represent* a memory; they *present* a memory by being actually present and actually affecting us. Our response is dependent upon many factors, endogenous and exogenous to the individual. The response may be chosen, depending upon the particular emotion, or it may be evoked by the past habitual manner of responding.

Let us consider the emotional image. We can discuss an image as being impressive. Here this means that an image impresses us by its emotional or cognitive imposition. It stimulates our awareness by demanding attention. It may demand little

or much attention depending upon the valence of the emotion, the vividness and provocative intensity of its image, the situation one is in, as well as one's psychological condition.⁸⁵ That the image impresses us indicates that it is *other*, that it is some *reality* that *impresses us*. Though it is very fleeting, it is very real. It is not merely a stimulus. Science does not study just stimuli, but also studies realities. Emotions are stimulating realities and humans apprehend these as *emotional realities*, not just emotional stimuli.

An analysis of sentient intellection assists us in moving beyond the representational theories of memory or imagery. Every animal has distinct phylogenetic limits, including the human. Humans apprehend phenomena as realities due to the physical structure of our brain, the cortical structure and our intellectual psyche, or as Zubiri express it, due to formalization. This is an organic aspect due to structural processes. Human apprehension, being an impression of reality and not just of stimuli, forces humanity to contend with things as realities. Animals contend with things as stimuli. Humanity, on the other hand, has an essentially different manner of contending with things and to be a viable species requires the ability to apprehend phenomena as reality, not just as stimuli:

Thus, in order to give suitable responses, the human animal cannot limit itself (as do the rest of the animals) to biologically "selecting" these responses, but must "elect" them, or even invent them, in function of reality. In an animal, the signs point to one or many responses, and in this chain of signed responses the animal biologically selects the response which it is going to give. But man lacks these *selection signs*. Thus he must determine his response as a function of the reality of the stimulus, of what he has apprehended, and of his own real apprehension. Man intellectually elects his response. To elect is to de-

termine a response in reality and according to reality; it is, if one wishes, a selection which is not "signitive" but "real."⁸⁶

When humans sense and apprehend an imposing and stimulating reality, Zubiri maintains that the fact that we apprehend this as a reality implies that it is an act of sensing, and *at the same time* an act of intellectual knowing. It is not a step-by-step process, but a structurally unified process. The *unity* of these two moments, the act of sensing, and the act of intellectually knowing it is a reality we are apprehending, is the exclusive, elemental, and radical act of intelligence. This is due to the physical and psychic structure of the human animal. As a result of this, the possibilities of responses we may make are practically unlimited and open-ended; our sentient structures no longer give assurance of suitable responses. We must choose from among a plethora of possible responses, or create one.

Our senses present reality to us in its different modes: reality as before us (sight), reality as auscultative (sound), reality as orientating (kinesthesia), reality as temperant, and for our purposes, *reality as affectant*. The senses analyze the impression of reality presented to us as *other*.

Mention must be made of the other reality, or realities, that an emotion is a response to. The range of emotions we experience present reality to us in different modes: joyful reality, painful reality, melancholic reality, fearful reality, ecstatic reality, dreaded reality, hopeful reality, etc. I find Zubiri's choice of words most poignant in that we *physically and emotionally* find ourselves at times, *apprehensive of reality* and *apprehensive in reality*. Reality provides us with genuine moments of apprehension. In the case of an external reality, the reality we apprehend and are apprehensive about is real before we apprehend it; our emotion is likewise real in that it imposes itself upon us with a force of reality in our apprehension of it, how-

ever subtle or unconscious this may be. This “before” is what Zubiri terms the *moment of prius*, that is, what is apprehended is something anterior to our apprehension of it. He informs us that this means the apprehension, the actuality of what is here-and-now present, “is always and only of what is “of its own”, i.e. actuality of reality.”⁸⁷ An emotion is real before being apprehended, and may, by remaining on the periphery influence us unconsciously until it occupies the foreground.

If the reality apprehended which evokes the emotion is an external reality, the history of the person and the relationship with this external reality must be considered and is a factor in the emotional response. Likewise, if the reality is private and personal—say a memory evoked by some thought or sensation (smell, sight, sound, etc.)—we must consider the personal reality and history of this other reality. Perhaps the individual has a recurring image of a traumatic experience, an image that has persisted for years and always evoked by the scent of perfume the mother wore. On the other hand, it may be a new image presenting itself in response to a sensation just felt. We may even establish relationships with emotional images, and though they may be fleeting, the emotion is familiar and we may have an “acquaintance” with the image. Some images we may be emotionally apprehensive about, others we may consciously evoke to induce an emotion, as an image that evokes the feeling of love for an absent companion. External and private reality has different content; both are formally real.

Following this line of thought, the emotion and its coinciding image is *other* than the person, and is apprehended as real. With *emotional reality*, the emotion as other has a reality that is physical, psychical, personal, and though “mine,” it may have social facets. It also may be enduring or fleeting depending upon the nature of the emotion under consideration. It is less enduring than other forms of reality, though apprehended quantum realities are very fleeting as well. The *emotional*

image is, in most cases, even more fleeting, though not necessarily less arousing, imposing, coming with less force and definitely not less real. In psychological reality, the reality of the emotion presents a phenomenon that is *de suyo* before we apprehend it. Emotional reality is other, but it is not autonomous in the sense of having independent reality from the apprehendor. “My” emotion does not have reality before “I” have reality. “My” emotion does not exist independently of “me, myself.” Though the emotion and the emotional image are real, we cannot construe an *otherness* similar to material or other modes of reality that exist more autonomously from “my” personal existence.

This does not mean, however, that there is no otherness. The otherness is apparent: “I am feeling angry”; “I am feeling afraid.” We can surely assert, “I am afraid,” but we know that this is a shorthand expression describing my apprehension of the emotion, not that I have become fear. Even using a positivistic manner of expressing: “Fear here now,” we know that it refers to someone experiencing the emotion of fear, not that fear is independent of an experiencer. The content of the emotion differs from the content of heat, but the formality is the same: both are realities we apprehend and are actual in our impression.

As a moment of reality, the emotion and emotional image is *de suyo*, “in its own right”.. The modes of presentation of reality, that is, the sentient modes of apprehension—sight, hearing, taste, smell, etc.—are physically integrated in multimodal brain nuclei. The physical sensory organs all have connections to specific and highly interconnected brain nuclei. The hippocampus has connections to all sensory cortices: the parietal and prefrontal cortices, the cingulate parahippocampal, retrosplenial and paralimbic cortices, the hypothalamus, reticular activating systems, mediodorsal and anterior thalamus, and the amygdala. The amygdala, in turn, connects to the orbital temporal pole, insula, temporal and prefrontal cortices, and

caudate accumbens, hypothalamus, thalamus, language and association cortices; likewise, it is a multimodal “junction” for all sensory systems, as is the orbitofrontal cortex.

In Zubiri’s noergics, he most accurately expressed that the structural unity of intellection and sensation reveals “above all, the diverse senses are not merely juxtaposed with each other, but on the contrary, overlap each other totally or partially.”⁸⁸ This finds verification in the very structure of the brain, and the corticalization of the brain may, indeed, have as its function the hyper-formalization of the human animal.

It does, however, argue against the emotional image—the complex in Jung’s psychology—being considered as a “splinter personality.” Following the Kantian *a priori* assumption, the WAT usage, the dissociationist and Gnostic-occult systems of reference, Jung postulated the existence of autonomous personalities within the psychic hierarchy. He even postulated archetypal complexes as mentioned above, that fulfill the *a priori* assumption more completely. Had he considered the neurological findings even of his time, had he integrated his psychological approach with the neurological approach, he would have been forced to re-consider this assumption. This is not to assert that he would have abandoned it; as Zubiri expressed, the *entification of reality* is a consequence of the conceptualizing intellect. Jung held to concepts and postulated many such concepts that fit his Kantian interpretations for his psychological approach. The complex cannot have personality, but it surely has reality. It is not a psychological *entity*, but is a psychological *reality*. Only a person can have personality. Again, this does not mean that the complex is not presented in apprehension as a personified reality; it appears to be so presented for our apprehension. That it is presented in a personified manner does not imply that it has personality. This distinction must, I submit, be made. The complex doctrine thus is benefited, it is argued, by

the inclusion of neurological science.

On the other hand, the neurological approach and view of the emotional image never asserts that it is not real, and obliquely affirms that it is real, neurologically speaking. Though the literature never discusses the reality of the image, it is an assumption, inasmuch as science investigates realities. Under the influence of the philosophy of mental monism, the scientist never considers the reality of the psyche, *qua* personal reality. This approach does not yet consider the *personal dimension* of the reality of the emotional image fully enough, and I do not refer to the *dimension of its personality*. This approach based upon the neuron doctrine is enhanced when it considers the contribution of Jung’s psychological doctrine. In a more integrated approach to the emotion and emotional image, we need both contributions; psyche needs soma and soma demands psyche for human embodied existence, as Zubiri has argued.

The image is a unique reality, fleeting, variable, and relative in a certain way. It pertains to a real person with a unique psyche, and the unique image apprehended can only be understood by reference to the reality of this person *qua* human psyche. There are assuredly similarities of imagery and emotions since we are all human, but no matter how precise our sciences, we will never know how each unique human reality experiences or apprehends any emotion or any emotional image that is imposed by reality.

Conclusion

Zubiri’s contribution to comprehending human intellection, *qua* sentient intellection, enables us to understand more of the in-depth reality of what we apprehend. In this case, what we apprehend in reality is an emotion and an emotional image. This is a complex phenomenon, indeed. Utilizing Zubiri’s noergics I cannot fully concur with Jung when he states, “*In many cases emotion and symbol are actually one and the same thing.*” There is no

intellectual formula capable of representing such a complex phenomenon in a satisfactory way" ⁸⁹(1961: 570). While the first sentence is indeed accurate, the second sentence is not. There is in fact such an intellectual formula: this formula is given in our sentient apprehension of reality and is, as Zubiri analyzed and presented—sentient intellection. In the modalization of this intellection, we have sentient logos

and sentient reason. The emotion is a sentient mode of experiencing reality and apprehending reality *qua* affectant. Sentient reason proffers explanations to the in-depth reality of this emotional image. It will take time to expound emotional principles and canons that can be used as scientific and emotional methods to comprehend what this emotional reality is, "in reality itself."

Notes

- ¹ Briefly, noetics is the term given to the philosophy of intelligence inasmuch as it considers intellection and the object of intellection. In Zubiri's re-thinking of intellection, he affirms that this noetic construct is insufficient since intellection is also an *ergon*, that is, 'a task, function or work' based upon the impression of reality. Thus, it is a noergic philosophy, not a noetic philosophy.
- ² Emotional science has many approaches: social, cognitive, neurological, biochemical, constructivist, etc. In this article, I am merely focusing on the approaches that are relevant to the discussion, while affirming that any full explanation of the human experience of emotion must be multidisciplinary and multifaceted. In each area of emotional science, however, Jung's psychological complex doctrine is not mentioned, thus my focus is delimited by considering this absence by contrasting it initially with a doctrine that is dominant. The field of post-traumatic stress syndrome, PTSD, affords a valuable resource in this reconsideration as well, but due to space limitations, has been omitted here. It is addressed in the book of which this article is a condensation.
- ³ See e.g. P. Churchland, *Neurophilosophy*, MA: MIT Press, 1998; J. Austin, *Zen and the Brain*, MA: MIT Press, 1999; J. Panksepp, *Affective Neuroscience*, U.K: Oxford Univ. Press, 1998; K. Strongman, *The Psychology of Emotion*, N.Y: Wiley and Sons, 1998
- ⁴ Lang, P.J. (1978) "A bio-informational theory of emotional imagery," *Psychophysiology*, 16 (6), pp. 495-511. Lang's more recent research continues this line of inquiry through the development of an International Affective Picture System (IAPS), a series of pictures that are shown to subjects while their brain is being monitored by a fMRI, a functional Magnetic Resonant Imaging unit.
- ⁵ Carl Jung, "A review of the complex theory," in *The Collected Works of Carl Jung, Vol. 8*, U.K: Princeton Univ. Press 1981, paragraph 201; article date 1934. Jung's works include paragraph numbering. Subsequent references will be given in the following format: "article name" or *Book Name*; *CW #*: *reference paragraph #*, date of article publication—e.g. "A review of the complex theory," *CW 8*: 201, 1934. Except Volume 2, all *CW* volumes (1, 3-18, Supplement A) are published by Princeton Univ. Press. Volume 2 is published by Routledge Press, London, U.K. 1992 reprint.
- ⁶ This article is a very condensed version of a full-length book, *Fear of Jung* that considers this issue (forthcoming by Karnac Books, U.K.).
- ⁷ Xavier Zubiri, *Sentient Intelligence*, tr. by Thomas Fowler, Washington, DC: Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999, p. 14. The work used for this article was downloaded from the Zubiri Foundation website, <http://www.zubiri.org/>. Pagination used follows the Spanish edition. References shall follow this format: Part One: *Intelligence and Reality (IRE)*; Part Two: *Intelligence and Logos (IL)*; Part Three: *Intelligence and Reason (IR)*.
- ⁸ *IR*, p. 14

- ⁹ Though I make this distinction, it is heuristic. Psychology is a science of the psyche, but in its current reductive approaches, it follows an empiricism that has narrowed its referent. Psyche cannot be reduced to the material aspect of human reality, though any science of the psyche must include this aspect for a fuller embodied comprehension.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 206
- ¹¹ *IRE*, p. 103
- ¹² *Ibid.*, p. 211
- ¹³ *IL*, p. 132
- ¹⁴ This idea of “giving pause to think” is Zubiri’s expression for the intellectual activity of thinking *qua* open to reality. *IR*, p. 35. Reality gives us pause to think, and human sentient intelligence forces us to live thinking.
- ¹⁵ Taylor, S. E., Klein, L.C., Lewis, B. P., Gruenewald, T. L., Gurung, R. A. R., & Updegraff, J. A. (2000). Female Responses to Stress: Tend and Befriend, Not Fight or Flight" *Psychological Review*, 107(3), 41-429.
- ¹⁶ Whalen, P.J., Rauch, S.L., Etcoff, N.L. McInerney, S.C., Lee, M.B., & Jenike, M.A. “Masked Presentations of Emotional and Facial Expressions Modulate Amygdala Activity without Explicit Knowledge,” *The Journal of Neuroscience*, Jan. 1, 18 (1), 1998, pp. 411-418
- ¹⁷ J. H. Austin, *Zen and the Brain*, Massachusetts: MIT Press 1999, p. 180, reminds and warns us, “Even our immediate primate relatives use different [neuro]transmitters within the dentate gyrus in strikingly different ways.”
- ¹⁸ J. Hillman, *Emotion: A comprehensive phenomenology of theories and their meanings for therapy*, Ill.: Northwestern University Press 1960, p. 166 (reprinted with new preface in 1992)
- ¹⁹ Strongman, *op. cit.*, p. 20
- ²⁰ A. Damasio, *The Feeling of What Happens*. N. Y.: Harvest Books, 1999, p. 125
- ²¹ L.W. Barsalou, *Cognitive Psychology: An Overview for Cognitive Scientists*, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates 1992, p. 52
- ²² *Ibid.* pp. 14-15
- ²³ See, e.g., S. Kemp, *Cognitive Psychology in the Middle Ages*, CT.: Greenwood Press, 1996
- ²⁴ L.A. Cooper, & J. Hochberg, “Objects of the Mind: Mental Representations in Visual Perception and Cognition”, in *Cognitive Approaches to Human Perception*, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1994, p. 225
- ²⁵ P. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge: MIT Press, 1986/1998, p. 460 (the first date is the original print date, the later is the 10th printing date).
- ²⁶ C. Macleod & A. Mathews “Cognitive approaches to emotion and emotional disorders” in, *Annual Review of Psychology, Volume: 45*, 1994. Retrieved 01-2003 from www.questia.com
- ²⁷ Cited in Strongman, K. *The Psychology of Emotion: Theories of Emotion in Perspective*, (4th ed.), U.K.: Wiley & Sons, 1996 p. 63.
- ²⁸ R. Semon, *The Mneme*, trans. L. Simon; London, 1921, p. 24
- ²⁹ E. Tulving, *Elements of Episodic Memory*; N. Y.: Oxford University Press, 1983, p. 168
- ³⁰ *Ibid.* p. 176
- ³¹ *Ibid.* p. 171
- ³² *Ibid.* p. 158
- ³³ C. Lashley, *The Neuropsychology of Lashley: Selected Papers*. Eds., Hebb, D. O., Morgan, C. T., Nissen, H. W. N.Y.: McGraw-Hill, 1960, p. 479
- ³⁴ *Ibid.* p. 498
- ³⁵ See, e.g. the textbooks by M. Rosenzweig, A. Leiman, S. M. Breedlove, *Biological Psychology*; Mass.: Sinauer Associates, Inc., 1996; as well as T. Smock, T., *Physiological Psychology: A neuroscience approach*; N.J.: Prentice Hall, 1999
- ³⁶ C. Lashley, *op. cit.*, p. 501
- ³⁷ Y. Dudai, *The Neurobiology of Memory: Concept, Findings, Trends*, Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 166
- ³⁸ Tulving, *op. cit.*, p. 159
- ³⁹ Only recently have I been given a fundamentally different view of engrams, proffered by Dr. Mario Rocco, a Zubirian scholar and the Head of the Electroneurobiological Research Lab in Argentina. In an article delineating some findings from this research group, we find an assertion that “Engrams are a purely fictional concept.” Mariela Szirko “Effects of relativistic motions in the brain and their

- physiological bearing," retrieved 04-15-2004, *Electroneurobiología* 2003; 11 (2), pp. 14-65; <http://electroneubio.secyt.gov.ar/index2.html>
- ⁴⁰ B. Milner, L. Squire, E. Kandel, "Cognitive Neuroscience and the study of memory," *Neuron*, Vol. 20, 1998 pp. 445
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 450
- ⁴² G. Fink, H. Markowitsch, M. Reinkemeier, T. Bruckbauer, J. Kessler, & W-D Heiss, "Cerebral representation of one's own past: neural networks involved in autobiographical memory"; *Journal of Neuroscience*, 16:13, 1996, pp. 4275
- ⁴³ *Ibid.*, p. 4277
- ⁴⁴ See e.g. J. E. LeDoux, "Emotion: clues from the brain"; *Annual Review of Psychology*, Vol. 46, 1995, pp. 209-264; *The Emotional Brain: the mysterious underpinnings of emotional life*; N.Y.: Simon & Schuster, 1996
- ⁴⁵ E. T. Rolls, "A theory of emotion and its application to understanding the neural basis of emotion", In Oomura, Y., (Ed.) *Emotions: Neural and Chemical Control*, Tokyo: Japan Scientific Societies Press, 1986, pp. 325-344; "A theory of emotion and consciousness, and its application for understanding the neural basis of emotion," in Gazzaniga, M. S. (Ed.), *The Cognitive Neurosciences*, Cambridge: The MIT Press, 1995, pp. 1091-1106
- ⁴⁶ S. N. Haber, & J. L. Fudge, "The Interface Between Dopamine Neurons and the Amygdala: Implications for Schizophrenia," *Schizophrenia Bulletin*, National Institute of Mental Health. 23:3, 1997, pp. 471-482.
- ⁴⁷ T. Canli, Z. Zhao, J. Brewer, J. D. Gabrieli, L. Cahill, "Event-Related Activation in the Human Amygdala Associates with Later Memory for Individual Emotional Experience," *The Journal of Neuroscience*, Vol. 20 RC99, 2000; retrieved 02-18-2002 from <http://www.hneurosci.org/cgi/content/full/4570>
- ⁴⁸ P. J. Whalen, S. L. Rauch, N. L. Etcoff, S. C. McInerney, M. B. Lee, & M. A. Jenike, "Masked Presentations of Emotional and Facial Expressions Modulate Amygdala Activity without Explicit Knowledge," *The Journal of Neuroscience*, Jan. 1, 1998, 18 (1), pp. 411-418
- ⁴⁹ J. Panksepp, op. cit., p. 339
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 12
- ⁵¹ Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, N.Y.: Vintage Books, 1963, p. 177
- ⁵² Jung, "The associations of normal subjects," *CW 2*: 167, footnote 18, 1904-1905.
- ⁵³ See, e.g., B. Hannah, *Jung: His Life and Work*, N.Y.: Perigree, 1976; A. Stevens, *On Jung*, UK: Penguin Books 1990
- ⁵⁴ Hartman, G. "A time line of the history and development of Jung's works and theories (1902-1935)", Retrieved 08-2002 from <http://www.cgjungpage.org>; Hayman, R. *A Life of Jung*, New York: W.W. Norton & Company, 2002
- ⁵⁵ Jung "On the doctrine of the complexes," *CW 2*: 1350, 1911/1913
- ⁵⁶ Jung, "The psychology of dementia praecox," *CW 3*: 83, 1907
- ⁵⁷ Jung, "The reaction-time ratio in the association experiment," *CW 2*: 602, 1905
- ⁵⁸ Jung, "The Tavistock Lectures," *CW 18*: 317, 1935
- ⁵⁹ Jung, "The psychological diagnosis of evidence," *CW 2*: 733, 1906
- ⁶⁰ Jung, "A review of the complex theory," *CW 8*: 201, 1934. The editors of the *Collected Works* volumes indicate this difference of definitions in a couple places. See, e.g., *CW 1*: 168, fn. 2a; *CW 2*: 167, fn. 18.
- ⁶¹ *CW 1*: 1-150
- ⁶² See, Jung, op. cit., 1963, p. 108.
- ⁶³ Jung actually was involved in these séances with his cousin as early as 1895 when he was 19 and his cousin 13. They lasted 4 years. Furthermore, Jung failed to mention some personal psychological facts about his cousin that are very germane to understanding her dissociations, and Jung's active involvement in the séances. If Jung would have drawn attention to his dissertation, it might have caused personal and professional problems inasmuch as Hélène's family account would have shown the difference from Jung's account. There was also a romantic interest by Hélène that influenced her behaviors. For more information see Hayman, op. cit., and Skea, B. Trauma, "Transference and Transformation: A study of Jung's treatment of his cousin Helène," 1995. Retrieved 10-18-2002 from <http://www.cgjungpage.org>.

- ⁶⁴ Jung, "On the psychology and pathology of so-called occult phenomena," CW 1: 77, 1902
- ⁶⁵ Jung, "The psychology of dementia praecox," CW 3: 55, 1907
- ⁶⁶ *Op. cit.*, para 148, 1935.
- ⁶⁷ *Ibid.*
- ⁶⁸ *Ibid.*, para. 149
- ⁶⁹ *Ibid.*, para. 151
- ⁷⁰ S. Kosslyn, G. Ganis, & W. Thompson, "Neural foundations of imagery," *Neuroscience*, Vol. 2, p. 641, 2001
- ⁷¹ Jung, "A review of the complex theory," CW 8: 210, 1934
- ⁷² *Ibid.*
- ⁷³ Jung, "The theory of psychoanalysis," CW 4: 256, 1913
- ⁷⁴ *IR*, p. 222
- ⁷⁵ Jung, "The Freudian theory of hysteria," CW 4: 44, 1908 (emphasis added)
- ⁷⁶ In active imagination, the subject is encouraged to allow the image and situation to unfold of its own accord, merely following the lead of the image presented. This is commonly used in Jungian and other therapeutic approaches and finds strong empirical and therapeutic viability.
- ⁷⁷ G. Edelman, & G. Tononi, G. *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, NY: Basic Books *op. cit.*, p 53, 2000
- ⁷⁸ R. Joseph, *Neuropsychology, Neuropsychiatry, and Behavioral Neurology*, N. Y.: Plenum Press, 1990
- ⁷⁹ Churchland, *op. cit.*, p. 271
- ⁸⁰ *IRE* 181-182
- ⁸¹ Edelman, *op. cit.*, p. 95
- ⁸² *Ibid.*, p. 98
- ⁸³ *IRE*, p. 258
- ⁸⁴ *IL*, p. 23
- ⁸⁵ Situation here is used broadly to refer to the current physical, mental, spiritual, and social conditions the individual finds herself among.
- ⁸⁶ *IRE*, p. 73
- ⁸⁷ *IRE*, p. 141
- ⁸⁸ *IRE*, p. 107
- ⁸⁹ Jung, "Symbols and the interpretation of dreams," CW 18: 570, 1961

Biography of the author

Theo Cope is a PhD. candidate in Analytical and Chinese Cultural Psychology at South China Normal University in Guangzhou, capital of Guangdong Province, where he also teaches psychology. He received his MA in psychology from Landegg University in Switzerland, and completed courses for Counseling Psychology at Kent State in Ohio, USA. He has published one book and a second is forthcoming in 2006 from Karnac Press in the UK titled: *Fear of Jung: The complex doctrine and the science of emotions*. This article is a reworking of a section of this latter book. Theo is married and together with his wife have three adult offspring, two of whom also reside in China.

Realidad “y” tiempo

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

Abstract

This article seeks to clarify Zubiri’s final position regarding the radical articulation among reality, being, and time. The “and” in “Reality and Time” should be understood based on the “giving” that the construct itself alludes to. The term “reality” cannot already be counterposed to “being” (or to “entity”). Zubiri, in his mature philosophy, did not eliminate these concepts, but rather assigned to each its proper place. Nor has Heideggerian thought been eliminated in its most characteristic respects (for example, in its great interpretation of Western metaphysics, i.e., to understand being as presence and in it that the entity becomes what is present). Reality “is,” it is *being now actually* in the world, and thus it becomes present in the world. Reality, by virtue of being, is actual in the world and this worldly actuality, its being, recovers its own reality as “entity”. Zubiri has not denied this old philosophical category but rather gives it its true meaning. Reality is not a mode of entity (of being), but rather entity is a mode of reality. Entity is reality in light of its own being, this is, in light of its own worldly actuality. If we bring in time, the question gets more complicated, but remains consistent with what has been affirmed. Reality is being actually in the world, and it is being actually in the world temporally. Reality is not only entity by being actualized in the world, but rather it is present in the world. Therefore, the great difficulty of the last thought of Zubiri is shown.

Resumen

En este artículo se pretende dejar clara la posición final de Zubiri respecto de la articulación radical entre realidad, ser y tiempo. La “y” de “Realidad y Tiempo” debe ser entendida desde ese “dar” que mienta lo constructo mismo. El término “realidad” no puede ya contraponerse a “ser” (y en ello a “ente”). Zubiri, en su filosofía final, no ha eliminado estas concepciones, sino que les ha dado su justo lugar. Tampoco es eliminado el pensamiento heideggeriano en lo más propio de sí (por ejemplo, en su gran interpretación de la metafísica occidental, esto es, entender el ser como presencia y en ello que el ente se vuelva lo presente). La realidad “es”, está siendo en el mundo, y en esto es actual en ese mundo; esto es, se hace presente en el mundo. La realidad, por el hecho de ser, es actual en el mundo y esta actualidad mundanal, su ser, recubre la propia realidad como “ente”. Zubiri no ha negado esta antigua categoría filosófica sino que le da su verdadero sentido. Realidad no es un modo de ente (de ser), sino que ente es un modo de realidad. Ente es la realidad a la luz de su propio ser, esto es, a la luz de su propia actualidad mundanal. Si hacemos entrar el tiempo en lo que estamos diciendo, la cuestión se complica algo más, pero sigue siendo coherente con lo que se ha afirmado. La realidad es, está siendo en el mundo, y está siendo en el mundo de manera tempórea. La realidad no solamente es ente por estar actualizada en el mundo, sino que está presente en el mundo. Por lo tanto muestra la gran dificultad del pensamiento último de Zubiri.

1 Realidad y ser

Realidad como "de suyo". Siguiendo ciertas determinaciones del libro *Espacio. Tiempo. Materia*, pero elevadas desde el horizonte noológico que se despliega en *Inteligencia sentiente*, podemos dar de manera muy definitiva una cierta comprensión de la articulación de la realidad con el tiempo (a través de la determinación del ser). Articulación que es constructa y que mienta tanto una diferencia como una unidad entre ambos términos. Sin embargo, esta unidad de diferencia está centrada, por ser constructa, desde uno de los términos de la articulación, esto es, la realidad. Es la realidad de lo real la que da de sí a su ser. Y esto es lo que tenemos que señalar para poder acceder al tema del tiempo de manera correcta, pues el tiempo es "modo" del ser; modo de "estar siendo" en el mundo. El tiempo, en sentido estricto, no es otra cosa que la manera en que la realidad está siendo en el mundo; la realidad está en el mundo de modo *tempórea*.

Realidad y ser no siendo lo mismo se articulan de un modo muy especial: "Realidad y ser no son lo mismo. Decimos, por ejemplo, que una realidad cualquiera, la plata, tiene determinados caracteres... Pero no es que la plata los *tenga*, sino que *constituyen* la realidad argéntea en sí misma. En definitiva, lo que entendemos por realidad a propósito de cualquier cosa es aquello que a una cosa le compete *de suyo*, y no simplemente aquello que le sobrevenga a una realidad determinada por su relación con otras"¹. Esta determinación de la realidad como "de suyo" es realizada a partir desde una visión metafísica de la realidad. Tal visión fue defendida por Zubiri hasta el final de sus días, pero lo fue desde una matización noológica. La realidad es esto y no otra cosa. Realidad es una formalidad en donde las cosas reales quedan en la aprehensión como siendo meramente "de suyo"; esto es, quedan en la aprehensión humana como siendo propias de sí mismas ("en propio"),

anterior ("prius") a la misma aprehensión pero "en" ella. En este carácter de quedar de las cosas, siendo absolutamente suyas en la aprehensión, quedamos sumergidos físicamente en estas mismas cosas: "Realidad es el modo de ser 'en propio', *dentro* de la aprehensión misma. 'En propio' significa que pertenece a lo aprehendido, por tanto, aún antes de la aprehensión misma (*prius*). Como este modo de quedar en la aprehensión es un modo de quedar en impresión, resulta que la aprehensión es un acto de *impresión de realidad*. En ella su contenido es actual en la impresión, pero sin referencia ninguna a una respuesta. Es lo que llamo *mera actualidad*: lo aprehendido está presente y solamente está presente. Pues bien estos tres momentos (impresión, en propio, y mera actualidad) constituyen unitariamente lo que llamo *ser de suyo*. He aquí la formalidad de realidad: un modo de alteridad que consiste en el 'de suyo'². Pues las cosas se nos imponen en la aprehensión rotundamente y nos arrebatan inexorablemente. En tal imposición, las cosas se nos manifiestan físicamente con sus propios caracteres; esto es, las cosas son en sí mismas estos caracteres que las constituyen y que se nos imponen en la aprehensión. No hay nada por detrás o debajo de la cosa que sea base o sustento esencial de esta misma cosa (la realidad nunca es sustancial), sino simplemente es la cosa misma la que es un todo coherente y sistemático de notas; y son estas notas las que son "de suyo" en la aprehensión. Por tanto, tenemos una primera determinación fundamental de la realidad de lo real aprehendido, ser meramente "de suyo". Tal determinación es la primaria y radical de cualquier otra. Y es, en definitiva, la que mienta el nombre propio de la realidad.

La realidad como "respectividad". La realidad es en sí misma respectividad: "... toda realidad es intrínseca y formalmente *respectiva*"³. La realidad no es solamente "de suyo" lo que es en la aprehensión, sino que precisamente por serlo es "más" que sí misma; la realidad se excede de sí misma.

La realidad por ser “de suyo” está abierta; es constitutivamente apertura. Al sentir las cosas reales las sentimos en su intrínseco carácter de apertura; tal carácter nos indica que toda realidad está en respectividad a cualquier realidad por el mero hecho de ser real independiente de que sea tal o cual cosa: “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 transcendental, trasciende de su contenido. Realidad no es, pues, un carácter del *contenido ya concluso*, sino que es *formalidad abierta*”⁴. Por tanto, el carácter de respectividad es casi sinónimo de realidad: “La respectividad es *in re* idéntica a la cosa real; es, si se quiere, un momento no solamente intrínseco sino fundamento constitutivo de cada cosa real en cuanto real”⁵. En esto tenemos que *in re* realidad y apertura respectiva son casi lo mismo; al sentir lo real como “de suyo” se le siente como abierto y así entramos al dominio de la realidad respectiva. La respectividad es la apertura misma de la realidad en su carácter reificante como tal; se podría decir en cierta forma que es la realidad *in actu exercito*. Con esto llegamos a una segunda determinación de la realidad, ser “respectividad”.

Realidad como “mundo”. Mundo es una de las determinaciones más radicales y fundamentales del pensamiento zubiriano, pues viene a ser en cierto sentido un nombre para la realidad misma, pero considerada desde un aspecto total: “... toda realidad es formalmente mundanal”⁶. Por ser respectiva la realidad abre mundo, es el carácter mundificante de la realidad. Toda realidad aprehendida en intelección es mundanal, pues es “de suyo respectiva” por el mero hecho de ser real: “La realidad repito es ‘de suyo’ intrínseca y formalmente respectiva en cuanto real; es decir, es mundanal en el sentido preciso de mundo como unidad de respectividad de lo real en tanto que real. Pero su mundanidad está fundada precisa y formalmente en realidad. Es la realidad la que por ser real fun-

da el mundo y es mundana”⁷. El mundo es la respectividad misma de la realidad de lo real. El mundo es como el precipitado de la respectividad en el cual todo lo real se conjunta, pero de manera física y por ser real. Pero no olvidemos, lo real “de suyo abre mundo” y esto es sentido intelectivamente en aprehensión primordial; esto es importante tenerlo muy presente porque aquí es donde se incardina luego el tema del ser. Por tanto, tenemos que la realidad es “de suyo” y tal “de suyo” tiene una estructura transcendental; esto es, la realidad es más que sí misma, se excede respecto de su contenido sentido y en ello está abierta respectivamente constituyendo mundo. Luego tenemos que mundo es la tercera determinación de la realidad.

Realidad como “dar de sí”. Todavía tenemos otra determinación de la realidad. Y es una que es esencial para entender luego lo que sea el ser. La realidad no solamente es un “de suyo respectivo y mundanal”, sino que además es activo en y por sí mismo. Es lo que Zubiri llama “dar de sí”: “... la realidad es activa no solamente *en sí misma*, sino *por sí misma*. Y a ese carácter es al que, en una o en otra forma, llamo yo el *dar de sí*”⁸. Toda realidad siempre por ser real está dando de sí en y por sí misma; a ella no la hacen ser, sino que es lo que es en actividad y no puede no serlo. Este carácter de ser activo es el que en respectividad produce la acción (la accionalidad) de unas cosas sobre otras: “... esta actividad es... algo esencialmente respectivo. Y el dar de sí en respectividad, es la *acción*”⁹. La realidad actúa sobre otras realidades por el mero hecho de ser activa en esa respectividad mundanal. En esta actividad de tipo accional la realidad está actuando con otras realidades en tanto que modificación de notas, esto es, se añaden, cambian o quitan notas entre los distintos sistemas reales: “Esta actividad y accionariado son un momento de la realidad, aquel momento según el cual las cosas actúan unas sobre otras. Y en esta actuación modifican su realidad, la adquieren o la pierden. La actuación está

fundada en la acción. Y la acción está fundada en el carácter activo que la realidad en cuanto tal tiene por sí misma¹⁰. El “dar de sí” de la realidad es lo que constituye esencialmente el devenir mismo de todo cuanto hay; en la actividad nos movemos en el ámbito del dinamismo de todas las cosas reales entre sí. Este carácter activo en y por sí mismo de la realidad es también sentido en aprehensión primordial, pues sin este carácter sería imposible el acto mismo de aprehensión en lo que tiene de acto. El “dar de sí” es lo que Zubiri en otros asuntos ha llamado actuidad y lo hace para contraponerlo al carácter de actualidad. El “dar de sí” apunta al acto y no a lo actual en dicho acto. Y si en la actividad accional o actuidad o simplemente acto se produce modificación de notas entre los distintos sistemas de notas que están actuando entre sí; en cambio, en la actualidad solamente se da ratificación de sí entre otros sistemas reales. Los sistemas se hacen presentes los unos a los otros en la respectividad mundanal. Y, en esto, ya hemos llegado al tema del ser. Pero antes digamos que la cuarta determinación de la realidad es ser “dar de sí”, esto es, actividad en y por sí misma.

Realidad como “ser”. En el gozne mismo de la actividad accional de la realidad en la respectividad mundanal surge algo completamente distinto. Esto es el ser de la realidad. El ser de la realidad se mueve en el horizonte de la actualidad y no en el de la actividad. Es decir, el ser tiene que ver con el presentarse de lo real en la respectividad de lo real, esto es, en el mundo. Y no con el carácter de actuidad que reposa en el de accionalidad y que, en última instancia, remite a la actividad de la realidad en y por sí misma, a su “dar de sí”. La realidad es respectiva por ser real y en esto abre mundo, pues por lo mismo la realidad queda abierta en ese mismo mundo abierto por ella, esto es, la realidad queda como estando en el mundo. Este carácter de estar en el mundo de lo real por ser real es su ser: “... eso es justamente lo que a mi modo de ver constituye for-

malmente el ser: la actualidad de lo real en la respectividad, en el Mundo; es la actualidad del estar en el Mundo¹¹. La realidad sentida como “de suyo” se siente, a una, en su carácter respectivo mundanal y, en ello, el ser está sentido en tal carácter mundanal. Pues el ser sería esa ulterioridad de dicha actualidad de la realidad sentida en el propio mundo por ella abierto: “... los caracteres del ser proceden de la ulterioridad de su carácter: es una actualidad ulterior de la realidad, de su estar en el Mundo¹². A pesar de ser ulterior el ser a la realidad es un momento que es aprehendido en intelección sentiente. El ser está sentido en aprehensión primordial, pero lo está sentido en esa unidad de compacción del momento individual con el campal-mundanal. Y en tal unidad de compacción individual-campal está sentido como lo actual. Y, por tanto, lo está sentido en ulterioridad respecto de lo primario que es la unidad de “de suyo” en apertura respectiva mundanal.

Entonces queda claro que el ser no es la realidad, sino que la realidad necesariamente es. Es lo que Zubiri llama a lo largo de su vida *realitas in essendo*. Y esto no lo olvidemos, la realidad “necesariamente es”: “El ser no es la realidad, pero la realidad necesariamente es: es *realitas in essendo*”¹³. El ser no es un mero añadido de la realidad. No será parte esencial de su estructura transcendental, pero es parte radical de ella. No podría haber, hablando mundanalmente, realidad sin su ser; esto es, de actualidad mundanal en ulterioridad. El ser es sentido en la misma aprehensión primordial como lo ulterior a la realidad, esto es, como su actualidad mundanal. Es la realidad la que da de sí en tanto actividad en y por sí misma su propia actualidad. En verdad no es correcto hablar del ser porque tendemos a sustantivarlo de inmediato. Ya utilizar el término “ser” con artículo (“el” ser) perjudica radicalmente la comprensión, ya que se le sustantiva; sin embargo, lamentablemente nuestra lengua nos exige usar ciertos giros estructurales del propio lenguaje. El ser es la misma realidad de lo real en tanto en

cuanto actual en su propio mundo abierto por ella misma.

Por tanto, ser no es nada en y por sí mismo, no es nada del otro mundo, sino simplemente el propio momento de actualidad mundanal de la realidad. Zubiri nos da el siguiente ejemplo explicativo de la unidad y diferencia entre realidad y ser: "Si las piedras, por ejemplo, o el hierro, o la plata, pudieran tener caracteres humanos y hablar, el momento del ser no sería la estructura pétreo, o férrea, o argénteo, sino aquel momento en que esas estructuras dijera *lo que yo soy es piedra, o hierro, o plata*. Ese es el ser [de lo] sustantivo. Lo otro es la nuda realidad. En esta antropomórfica expresión de la plata, el ser no se refiere tan sólo a *lo que* es la plata, es decir, a su talidad, sino a toda su realidad en tanto en cuanto es de suyo, inclusive, por tanto, a su propia existencia"¹⁴. Este ejemplo tan típico del pensamiento de Zubiri nos permite entender de raíz su concepción del ser en unidad y diferencia con la realidad. Porque, en efecto tal unidad y diferencia entre ambos términos no es una unidad que se dé entre dos términos que pretendan tener cierta sustantividad. En realidad esto es una ficción del lenguaje utilizado para estas categorías. No podemos entender tal articulación si no nos damos cuenta de que en verdad el ser es la misma realidad, pero en actualidad ulterior. El ser es la propia realidad, por ejemplo, la del hierro con todos sus caracteres físicos, pero en actualidad mundanal. Esto es, es el hierro estando en el mundo. Y en tal "estar" se produce un refluir de esta actualidad mundanal sobre su propio carácter real (sus caracteres físicos). El hierro queda recubierto por su ser, por su estar en el mundo: "El ser [de lo] sustantivo es la *refluencia* del ser sobre la nuda realidad total. Por eso el ser no es nada oculto, sino al revés, es el diáfano estar en el mundo"¹⁵. Obviamente que esto en el hierro es algo de muy poco interés; algo casi superfluo, pero en realidades muy complejas es muy diferente.

En el caso del hombre esto es de vital importancia, porque en su ser se está ju-

gando su propio modo de estar en el mundo, esto es, en su propia construcción de su yo. El ser en el hombre, esto es, su actualidad mundanal es el yo de la realidad humana. Yo que se construye estando en el mundo y en tal estando en el mundo el hombre va adquiriendo su figura propia de ser humano. Su yo recubre su realidad humana y en esto el hombre cobra "intimidad": "La refluencia del yo sobre la nuda realidad humana es la que constituye la *intimidad*: es mi ser, es mi yo, en tanto que mío, no como algo que poseo en propiedad sino como algo que soy reduplicativamente, en cuanto ser de mi realidad"¹⁶. El hombre tiene que realizar su propio yo, tiene que construir su actualidad mundanal a fuerza de estar siendo en el mundo. Y, por este motivo, el ser en el hombre es la esencia misma del "sentido vital" del hombre. El sentido de su vida se estará jugando en su constante actualidad mundanal, en su constante construir yo. De allí que el ser en el hombre sea algo tan radical y totalmente distinto del ser de las demás cosas. Si en las cosas su ser ya está ganado y las cosas no tienen que hacer nada para ser en el mundo; en el caso del hombre esto es radicalmente distinto, pues el ser del hombre no está ganado sino tiene que ser construido en el diario vivir del hombre en el mundo que ha abierto trascendentalmente por ser real con tal o cuales caracteres propios. Y aquí entra el problema del tiempo con toda su magnitud. Pues el tiempo se nos vuelve, en un cierto sentido, en el horizonte propio de comprensión de la vida humana; ya que es el modo en que el hombre está en el mundo. El tiempo, aunque sea un carácter mínimo de la realidad, aunque sea un carácter que formalmente no sea propio de la estructura transcendental de la realidad y aunque Zubiri lo degrade constantemente cuando realiza su pensamiento metafísico, a pesar de todo esto, es una categoría absolutamente capital en la vida misma de la realidad humana. Pues en el ser, esto es, en su estar en el mundo el hombre se está jugando su propia vida y esto, no lo olvidemos, lo realiza tempóreamente. Porque

el tiempo radicalmente es el modo mismo de cómo se está en el mundo, de cómo se está siendo en el mundo. Y esto es algo que no podemos eludir a la hora de pensar filosóficamente la cuestión propia de la vida humana.

2 Ser y tiempo

Ahora es necesario hacernos cargo tan solo someramente de la cuestión entre ser y tiempo. Y esto es para que no dejemos de tener a la vista que cuando estamos hablando de tiempo en el fondo lo estamos haciendo del ser y en ello de la realidad misma. Pues si el ser es la actualidad mundanal propia de la realidad el tiempo será la modalización de dicha actualidad en el mundo. Es la realidad en tanto estando en el mundo modalmente. Por este motivo, para llevar a cabo, de buena manera, este simple y breve acápite solamente pensemos dos rasgos del ser en su articulación con la realidad. Uno es su rasgo genitivo y el otro es su rasgo gerundivo. En este segundo rasgo del ser respecto de la realidad, e incluso en el primero, ya estamos situados en el tema mismo del tiempo.

Carácter genitivo del ser. Ya lo hemos dicho y no nos cansaremos de repetirlo: "... en virtud de su ulterioridad el ser es siempre *de* la realidad. Ser *de las cosas*"¹⁷. Entonces tenemos que el ser es un carácter "de" la realidad. Este es el sentido de genitivo gramatical que tiene el ser respecto de la realidad; es un sentido que indica como dice Zubiri acertadamente de "progenie": "Genitivo no en el sentido de que *engendra* (generante) sino en el sentido de genitivo gramatical, lo que indica la progenie"¹⁸. Pero esto debemos entenderlo correctamente porque no se trata de que el ser sea algo así como un hijo respecto de su padre, el cual vendría a ser la realidad. No es lo mismo ser hijo "de" un padre que el ser sea "de" la realidad. En ambos casos el "de" no mienta lo mismo.

El genitivo gramatical que indica el

"de" del ser respecto "de" la realidad debe ser entendido de un modo no sustantivo. Este "de" significa que es el ser como actualidad mundanal la que obviamente es "de" la realidad, pues es ella misma la que da de sí su propia actualidad mundanal. El ser no tiene sustantividad alguna, entonces nos preguntamos: ¿cómo podría tener sustantividad alguna la actualidad mundanal de la realidad? Es como si pensáramos que pueda ser sustantiva nuestra fisonomía cuando nos hacemos presentes en casa de unos amigos. Nuestra fisonomía, nuestra presencia no tiene ninguna sustantividad pues lo sustantivo allí, en ese ejemplo, es uno mismo al completo con todos sus caracteres los cuales se actualizan en esa casa de amigos en una ocasión especial. Sería absurdo pensar que pueda ser sustantiva nuestra presencia en ese lugar en medio de nuestros amigos. Por eso se dice que: "El ser no tiene sustantividad ninguna. Lo único que tiene sustantividad es la realidad. El ser es el modo de estar la realidad en el Mundo, la actualidad de estar en el Mundo. Pero en manera alguna es algo que tenga sustantividad"¹⁹. Esta idea de que el ser no es sustantivo es algo que siempre se repite en el pensamiento zubiriano, pero lo que debemos entender no es que como el ser no tiene ninguna sustantividad sea la realidad la que lo tiene todo, sino que la realidad en su total carácter sustantivo da de sí su propio ser. El "de" del ser deber ser bien entendido para que no realicemos una incorrecta interpretación del sentido propio del ser en su articulación con la realidad.

Lo que sucede es que tenemos que expresarnos inadecuadamente del ser y de la realidad y de tal articulación por problemas propios de la índole misma de la estructuración de nuestro lenguaje que por ser de raíz indoeuropea no alcanza en verdad lo que mienta nuestro autor. Por lo menos eso es lo que piensa el filósofo español respecto de este difícil tema. Por tanto, no existe ser y realidad que se vinculen por medio de un "de", sino que ese "de" es esencial a ambos caracteres (pen-

semos en la “nota-de” que es la base misma para entender el sistema constructo en el pensamiento zubiriano), y los constituye. Y es esencial porque lo que hay es una “realidad que es” de tal o cual manera en el mundo. El “de” que pertenece al léxico filosófico de Zubiri, léxico que pretender ser esencialmente constructo, mienta radicalmente la dinamicidad misma de la realidad por ser realidad en tanto que respectiva y en ello activa y accional. Y, en definitiva, actual en el mundo. El “de” es ese dar de sí propio de la realidad por ser más de lo que es por ser tal o cual realidad. El “de” mienta esa excedencia de la realidad, la cual en última instancia constituye el propio carácter de ser de la realidad. Es la excedencia en tanto ulterioridad. Y tal ulterioridad del ser respecto de la realidad será la base misma del tiempo como modo de ser, modo de estar en el mundo. Que, por cierto, por ser modo de ser es obvio que no podría tener sustantividad alguna, pues es, por una parte, modo de ser y este modo como ya hemos dicho no es sustantivo. Y, por otra parte, no podría tener sustantividad el tiempo considerado en y por sí mismo porque es un modo de ser, esto es, es el modo de cómo se está en el mundo. El tiempo es el modo en que las cosas por ser reales están en el mundo: “El ser y el tiempo... no tienen sustantividad ninguna precisamente porque el tiempo es un modo del ser, y el ser, él, en tanto que ser, carece por completo de sustantividad. Estar en el Mundo no es nada que tenga sustantividad”²⁰. Y esto no puede tener ningún tipo de sustantividad. Sería absurdo pensar que tenga sustantividad el tiempo en que ese hombre, siguiendo con el ejemplo arriba señalado, se presenta en ese salón de una casa de amigos.

Carácter gerundivo del ser. Ahora es menester pensar en el otro carácter del ser con respecto de la realidad: el carácter gerundivo del ser, esto es, el “siendo” de la realidad: “El ser no solamente es genitivo sino también gerundial”²¹. El carácter gerundivo en cierto sentido nace del carác-

ter genitivo del ser. Pero esto debe ser matizado, pues el carácter genitivo es claramente un rasgo descriptivo constructo de la articulación ser y realidad. Una descripción que mienta solamente una formalidad en cierta manera extrínseca entre tales términos. En cambio, el carácter gerundivo es la verdad misma del carácter genitivo del ser. Es un carácter que nace en la descripción, pero se queda en ella mostrando *in actu exercito* el “de” de la articulación entre ser y realidad. Ese “de” del ser en tanto ulterioridad de éste respecto de la realidad es eminentemente gerundial. Y esto lo veremos.

La realidad es un “de suyo” activo en respectividad y por esto es accional. La realidad abre mundo por ser respectividad y en ese mundo abierto está funcionando como accionalidad entre todas las cosas reales. En esta accionalidad de la propia realidad se constituye su ser, esto es, se constituye su actualidad en ulterioridad mundanal. Desde la accionalidad de la realidad de suyo activa surge su presentarse en el mundo: “Las cosas que integran el Mundo son realidades activas por sí mismas. Cada una, por consiguiente, es accional y accionante respecto de las demás. En su virtud... su modo de estar en el Mundo comparte en una o en otra forma este carácter de accionalidad de la realidad intramundana en cuanto tal. El ser es la actualidad de la realidad accional en el Mundo”²². Entonces tenemos claramente que si vemos el ser desde la realidad en cuanto activa en y por sí misma de inmediato nos encontramos el carácter accionante de la realidad en respecto a cualquier cosa real y en esa articulación en accionalidad respectiva se da la actualidad de dicha realidad en el mundo, por ser accional puede ser actual en el mundo. Luego, el “de” de genitivo del ser respecto de la realidad es un “de” que surge del dar de sí mismo de la realidad en cuanto accionante y accionada en el mundo. Este es el carácter genitivo del ser en tanto ulterioridad física actual. Por estar razón decimos que el ser es un carácter físico de la realidad. El “de” se muestra en y por esa

accionalidad y es ella la que funda a ese “de” genitivo como un “siendo” gerundivo. El “de” es radicalmente un “siendo” de las cosas reales entre sí en el mundo abierto por ellas mismas. Las cosas por ser reales en respectividad accional están siendo las unas con las otras en el mundo: “Las cosas están siendo en el Mundo. No quiero decir con esto que este *siendo* afecte a las cosas sólo por razón de su acción. Esto sería falso; la realidad misma de la cosa es la que está siendo. Lo que sucede es que la realidad es activa por sí misma, es decir, la actividad es un carácter de la realidad en cuanto tal. La falsedad está, pues, en querer disociar la realidad y su actividad. Esto supuesto, al llegar a la idea del *siendo* partiendo de la actividad, estamos incluyendo en aquél la realidad misma en cuanto tal”²³. Por tanto, ese carácter de estar siendo en el mundo que expresa la misma actualidad de la realidad en ulterioridad mundanal que es el ser, es lo que se llama el carácter gerundivo del ser con respecto de la realidad y esto es así posible porque es la realidad misma la que por ser activa por sí misma da de sí a su ser en el mundo no podría haber ser si la realidad no fuera activa. Y, además, es ese preciso carácter de ser activo por sí mismo el que posibilita entender la ulterioridad del ser como “de” de la realidad en su carácter gerundivo de “siendo”. Se está en el mundo “siendo”, pero se está siendo en el mundo porque la realidad en plenitud de sí misma es una actividad por sí misma. El “siendo” engloba la realidad misma en su carácter de actividad en cuanto “estando” en el mundo como un “siendo” en el mundo.

Por tanto, tenemos que el “de” del ser es en verdad un “siendo” de el ser o, si se quiere, el ser por ser “de” la realidad activa y accional es un “siendo” que está en el mundo. El ser como actualidad mundanal de la realidad funciona como el “siendo” de dicha realidad en ese mundo: “La realidad dando de sí en el Mundo, *está* en éste, es decir, tiene su *ser* en el Mundo como un *estar siendo*”²⁴. Entonces, resumiendo, tenemos que el “de” mienta la unidad del

ser con la realidad pensada a esta unidad desde el ser como actualidad mundanal hacia la realidad y el carácter gerundivo del “siendo” mienta la unidad del ser y de la realidad pensada desde el ser, mejor dicho, pensada desde la realidad activa hacia su ser. La realidad “de suyo activa” es la que está siendo en el mundo y lo está siendo de un modo determinado. Y aquí entra el tema del tiempo como modo de ser. Porque el “siendo” siempre mienta una modalidad de estar en el mundo. Pues se esta en el mundo en ese “siendo”, pero se está siendo siempre de un modo determinado y esto es el tiempo.

Para terminar podríamos decir que estos dos rasgos del ser mientan la articulación del ser tanto con la realidad como con el tiempo. El carácter de genitivo del “de” vincula al ser con la realidad; es el tema de la ulterioridad del ser. El ser es “de” la realidad mienta radicalmente que la actualidad mundanal es ulterior. Y el carácter del gerundivo del “siendo” vincula al ser con el tiempo, pero el ser siempre entendido como realidad activa que es, que es actual, que es actual en el mundo, que está siendo en el mundo, es decir, es la realidad *in actu exercito*. Sin embargo, porque el “siendo” es un carácter del ser de inmediato nace la pregunta: ¿Cómo se está siendo en ese mundo? ¿Cómo la realidad está siendo en ese mundo? Estas son las preguntas que de inmediato nos ligan al tiempo, pues la manera de responder a ellas será diciendo que se está en el mundo siendo modalmente tempóreo; esto es, siendo en el mundo tempóreamente. Se está siendo como tiempo en el mundo. Si el “de” mienta la ulterioridad del ser respecto de la realidad, el “siendo” mienta ese ser de la realidad en tanto tempóreamente en ese mundo. Por tanto, el “de” nos indica la “y” de realidad “y” ser. Y el “siendo” nos indica la “y” de ser “y” tiempo. Y la respuesta a esa “y” será el análisis modal del tiempo. El gerundio “siendo” del ser como estar actualmente en el mundo de modo ulterior se expresa a través del tiempo. Después de este breve análisis ya estamos a las puertas mismas de entrar al proble-

ma del tiempo como modo de ser que es entrar al problema del tiempo de modo radical. Pues hablar del carácter modal del tiempo es la expresión radicalmente rotunda de lo que sea el tiempo. Debido a que nos daremos cuenta que el tiempo le da "textura" al ser, esto es, una cierta estructura en ciertas caras de sí (nos referimos al "fue", "es" y "será" del ser) que nos permite señalar que el ser, la actualidad mundanal, nunca ha sido algo vacío o conceptual o intencional, sino que es algo radicalmente físico.

3

Tiempo como modo de ser

Hemos llegado al centro mismo de todo nuestro artículo. El tiempo como modo de ser muestra la radicalidad misma del tiempo. Radicalidad que está sentida en la aprehensión primordial y que nos permitirá comprender, en profundidad, lo que sea no solamente el tiempo, sino sobre todo lo que sea el ser, el cual es la realidad misma que está siendo en el mundo. Pero esto ya lo veremos.

a. Tiempo como carácter modal

El carácter modal. ¿Qué significa que el tiempo sea un carácter modal? ¿Qué muestra lo modal en y por sí mismo? Empecemos por la segunda pregunta. ¿Qué es ser modo? De entrada sabemos ya por la historia misma de la filosofía que ser modo puede ser considerado de varias maneras. De las cuales hay dos que son fundamentales para nuestro estudio. Una manera (que ya es muy antigua y puede retrotraerse hasta el mismo Aristóteles) es la que indica que siempre el modo es algo ulterior y cobrado respecto de algo que funciona como el soporte mismo del modo: "Modo ha solido significar algo que *modifica* a un sujeto, esto es, algo que siendo realmente distinto de éste le confiere una última determinación que no tiene más entidad que la de ser modificación del sujeto, el cual, por su parte, es de suyo indiferente a aquélla"²⁵. Se es modo, por tanto, como un accidente "de" un sujeto. En

esto, el modo no es nada en y por sí mismo y viene a ser como un tipo de accidente del sujeto. El modo solamente es mero modo de algo; en donde este algo en el fondo es absolutamente independiente de ese modo, tiene sustantividad por sí mismo. El modo en este sentido siempre muestra su ulterioridad desde un genitivo gramatical de inherencia que indica progenie, pero del tipo sustancial. Es la manera típica de entender el modo desde una gramática indoeuropea. El modo es entendido como cierto carácter accidental de un sujeto; carácter que solamente "modifica" al sujeto, a un sujeto que ya es independiente del modo.

Sentado esto, ¿es posible entender al tiempo como modo de ser en estos parámetros sustancialistas? ¿Qué añade a algo un modo, un carácter de modo como modificación de un sujeto? ¿Es meramente accidental el modo de algo? Esta determinación del modo como lo accidental que modifica a un sujeto no nos sirve para dar con el sentido que buscamos para comprender al tiempo como modo de ser. Porque evidentemente el tiempo no es un modo como modificación accidental de un sujeto que sea el ser. El ser no es un sujeto o mejor dicho no tiene sustantividad alguna y, por tanto, no podemos entender al tiempo como una cierta modificación accidental del ser. El tiempo no es ningún tipo de propiedad o accidente del ser. Porque primero no existe eso que se llama "el" ser ya entendido de modo sustancial, conceptual o sustantivo. El ser solamente es actualidad ulterior mundanal de la realidad en su propio mundo abierto por ella misma. Y esto no puede tener sustantividad alguna y, por tanto, el tiempo no puede ser ni accidente que "in-hiere" ni nota que "co-hiere" al sistema. Ni en un pensamiento sustancialista ni sustantivista cabe entender al ser como algo que funda o sustente al tiempo ni al tiempo como algo que "in-hiere" en el ser o que sea parte de un "co-herir" de notas de un sistema. Luego, no es válido entender el ser desde este tipo de concepción del modo: "Porque el tiempo no es sino la ulterioridad del ser,

y esta ulterioridad le pertenece intrínsecamente. La ulterioridad, decía, es un carácter del ser. Y es, añadido ahora, un carácter intrínseco suyo”²⁶.

Sin embargo, también tenemos otra posibilidad de dar con el modo. Y es la que indica que el modo es una “modalidad” del ser: “Así, ha solido llamarse modalidad del ser a la contingencia, a la necesidad, a la posibilidad, a la probabilidad, al azar, etc. pero el tiempo tampoco es modo en este sentido”²⁷. Esto es, se llama modo a una modalidad del ser, a cierta cualificación del ser que es susceptible de diversificarse en un número de varios tipos de modos o modalidades. Por ejemplo, cuando se habla de la contingencia, de la necesidad, de la probabilidad se quiere ver el modo como un tipo de modalidad que tiene varias maneras de darse y a través de las cuales el ser se cualifica de cierta manera muy precisa; esto se da por medio de ciertas notas que se articulan de una manera especial entre sí. Además, esta manera de entender al modo como modalidad nos sugiere de entrada que hay varios tipos de modalidades del ser, varios tipos de notas que lo pueden cualificar esencialmente. El modo, por tanto, en este sentido, es entendido de inmediato como una manifestarse de distintas visiones de comprender lo que sea el ser. Pero ¿es este sentido el que buscamos cuando hablamos del tiempo como modo del ser? ¡No! El tiempo solamente es un modo único posible del ser. No hay otros modos de ser, por eso es preferible hablar de modo “de” ser que de modo “del” ser. Cuando se entiende el modo como modalidad el modo es comprendido formalmente como algo vacío que necesita ser determinado (necesidad, contingencia, etc.), pero cuando nosotros hablamos del tiempo como de ser estamos hablando del modo “modalmente”: “... el ser no es algo abierto a distintas modalidades. No puede tener más modalidades que el tiempo, porque la ulterioridad es un carácter no sólo *intrínseco* sino *radical* del ser”²⁸. El tiempo es en sí mismo todo lo que es el ser en cuanto textura y no otra cosa. El tiempo como modo no es una mo-

dalidad del ser dentro de otro tipo de modalidades posibles. El tiempo como modo nos indica algo mucho más radical que una modalidad por intrínseca y esencial que pueda parecer. El tiempo como modo nos dice que es radical al ser mismo; la actualidad mundanal misma se juega en su carácter modal, en su tiempo. Si el ser es la ulterioridad de la realidad, el tiempo entendido radicalmente como modo de ser nos indica que el tiempo es la ulterioridad del ser. Y aquí estamos recién llegando al sentido buscado por Zubiri al hablar del tiempo como modo de ser.

La concepción modal del tiempo en Zubiri nos indica algo totalmente distinto a lo usual hasta ahora en filosofía. El filósofo no habla del modo como término que busca contraponerse con el sentido de modalidad ni menos en el sentido accidental de inherencia a un sujeto. Su sentido de modo busca contraponerse al carácter modal típico de la realidad. Esto es, el tiempo como modo de ser no es lo mismo que entenderlo como modo de realidad. El modo de ser en que consiste el tiempo nos señala su ulterioridad con respecto de la realidad. Es la ulterioridad del ser respecto de la realidad la que está mentando el tiempo. Por tanto, el tiempo como modo es la unidad misma del ser en su actualidad ulterior mundanal. Modo indica el carácter gerundial mismo del ser, esto es, el “siendo” de la realidad que está en el mundo. Por eso la concepción del tiempo como modo no puede tener nada que ver con cualquier concepción distinta de lo que sea el modo y menos entenderla con un tipo de modo de la realidad. Nuestro pensador lo deja bastante claro.

El tiempo no es modo de la realidad. Esto es muy importante de señalar: “Parece que el tiempo es un modo de realidad... Pero esto es imposible, y para aclarar las ideas recurramos, a título de ilustración, a la lingüística”²⁹. En este tema del tiempo como modo de ser y no de realidad Zubiri marca su completa diferencia con toda la filosofía a lo largo de la historia. El tiempo como modo de ser y no como modo de realidad indica ya la diferencia no sola-

mente entre ser y realidad, sino que radicalmente la diferencia misma que se produce en el decir que intenta dar con lo radical. El problema radica en que el tiempo surge del gerundio "siendo" y no del gerundio "accionando" o "actuando"; el primero mienta al ser y el segundo mienta a la realidad. Y es este segundo el que da de sí al primero, como ya lo hemos visto, el carácter activo por sí mismo es el que como "accionando" da de sí su actualidad mundanal, esto es, su "siendo": "La acción es un momento de la realidad, aquel momento según el cual las cosas actúan las unas sobre las otras: la acción son las cosas actuando, accionando, y parece que en este gerundio accional es en donde se hallaría el tiempo: el *fue*, *es*, *será* serían los tres momentos intrínseca y formalmente constitutivos de la acción. Como la acción es un momento de la realidad, el tiempo como modo de la acción sería *eo ipso* un modo de realidad"³⁰. Pero esto es rotundamente falso para nuestro pensador. El tiempo es modo de ser y no de realidad. El tiempo se vincula al gerundio "siendo" del ser y no al "accionando" de la realidad; lo que sucede es que el gerundio "siendo" el que se funda desde el gerundio "accionando", pero jamás el tiempo se vincula directa e inmediatamente con el "accionando" de la realidad.

Zubiri para hacernos ver este grave problema nos sumerge brevemente, una vez más, en el problema del decir, problema de lingüística que busca dar con los distintos sistemas gramaticales que han intentando expresar la realidad de un modo determinado. Y en estos análisis lingüísticos podemos ver que el modo entendido como modo de ser indica siempre tiempo; en cambio, el modo indicando realidad mienta esencialmente acción. Y lo que es obvio que no es lo mismo la acción que el tiempo. El tiempo siempre es la ulterioridad de la acción misma. La temporalidad siempre es un derivado ulterior de la accionalidad. Para ilustrar esto, es necesario estudiar la función propia del verbo. Zubiri hace uso de su conocimiento de las lenguas clásicas (indoeuropeas y semi-

tas) para poder mostrar que en el verbo se está jugando lo esencial a la hora de entender tanto la acción como el tiempo. La tesis zubiriana será que lo propio del verbo es asignar acción y lo temporal siempre es derivado y ulterior. Pero esto es muy difícil de comprender pues el verbo queda a veces cubierto por el poder temporal, incluso los griegos pensaron que lo propio del verbo era indicar el rasgo temporal: "Las lenguas tienen en general lo que se llaman verbos, a diferencia de los nombres. Los verbos designan la acción... Desde muy antiguo, se pensó que el verbo designaba la acción con connotación temporal. Así lo declina Platón y Aristóteles, y es trivial que el paradigma verbal se distribuye en tiempos: presente, pretérito, perfecto, futuro, etc., etc."³¹. Sin embargo, pensar esto es una total equivocación pues los verbos originariamente mientan acción y no meramente tiempo; incluso se ha querido ver por algunos lingüistas que la división primaria entre verbo y nombre también es posterior. Con esto lo originario por antonomasia será el verbo en su designar mera acción.

Por esta razón, para Zubiri no puede ser cierto lo que piensan los grandes filósofos griegos respecto del tiempo en su articulación con los verbos: "Ahora bien, esto es una ilusión; de suyo la acción verbal no envuelve formalmente una connotación temporal. Y esto es lo esencial para nuestro problema"³². La realidad se mueve en la actividad en y por sí que en respectividad se nos vuelve accional y esto sería lo que indica la función propia del verbo en todas las lenguas sean indoeuropeas o semitas u otras. En cambio, el rasgo temporal siempre es ulterior y derivado de la acción en los verbos aunque nos parezca todo lo contrario. Incluso en las lenguas indoeuropeas, porque en las semitas esto es muy claro, el rasgo temporal es derivado de lo que los lingüistas llaman aspectos. Los verbos en indoeuropeos son verbos de aspectos y luego temporales: "En las lenguas indoeuropeas todo verbo tiene lo que los lingüistas han llamado *aspectos*. La acción verbal, en efecto, pue-

de tener diversos modos: ser puntual (como *encontrar*), cursiva (*comer, andar*), iterativa (*dormitar*), perfectiva, incoativa, aorística, etc., etc. Estos aspectos son, justo, modos de realidad y, sin embargo, carecen de suyo, de connotación temporal. Para expresar el tiempo, o bien se recurre a preposiciones o bien a la índole propia de la acción, como la de encontrar, en que su propia índole es un presente instantáneo; otras, como la de salir, se presentan en su aspecto perfectivo para expresar un estado ya logrado, etc.”³³. Y entonces nos encontramos que en las lenguas indoeuropeas el carácter aspectual es una versión de la accionalidad misma de la realidad. Esto indica terminantemente a Zubiri que el tiempo no puede ser por ningún tipo modo de realidad porque no mienta la acción y la prueba de ello es el verbo en su sentido fuerte y originario (sentido que muestra el carácter accional de la realidad). Un contra ejemplo es el de las lenguas semíticas. Estas lenguas nos dejan absolutamente claro que sus verbos pasan de cualquier connotación temporal, por eso la dificultad a traducirlos, pues nunca se sabe en qué tiempo podemos traducir, en nuestras lenguas indoeuropeas, la acción que expresa el verbo semítico: “Las lenguas semíticas... no tienen sino dos formas verbales: una la que denota la acción terminada (perfecto), otra que denota la acción no terminada (imperfecto). Son aspectos que carecen de suyo de connotación temporal. De aquí las dificultades con que todo principiante tropieza al traducir a nuestras lenguas un texto, por ejemplo, hebreo. ¿En qué tiempo lo expresa? Una acción imperfecta sirve bien para connotar algo que está ocurriendo, por tanto, un presente, pero también lo que va a ocurrir, un futuro. En cambio, la acción perfectiva sirve para connotar el pasado, etc. La sintaxis sirve para precisar estas connotaciones; por ejemplo, la inversión de connotación temporal, etc. Por consiguiente, lo privativo del verbo, aquello que el verbo connota, es pura y simplemente la acción como modo de realidad. Y justo es entonces cuando no tiene connotación temporal.

La connotación temporal se impone al verbo mediante un sistema de desinencias y otros recursos morfológicos. Pero es siempre algo derivado”³⁴. Con este ejemplo, se está señalando también algo muy radical que el ser como ulterioridad de la realidad se expresa en el carácter modal mismo del tiempo.

Por tanto, tenemos que el tiempo como modo mienta al ser mismo, esto es, a la actualidad mundanal de la realidad. Y la mienta en su radicalidad, esto es, en su ulterioridad. El modo nos manifiesta el ser en su unidad de ulterioridad por ser actualidad mundanal. El tiempo como modo de ser indica la ulterioridad del ser respecto de la realidad. Y también mienta esa ulterioridad misma en cuanto ulterioridad del ser como carácter esencial del ser, esto es, el tiempo como modo indica su ulterioridad ya sea en el sentido del carácter genitivo del ser (el “de”) respecto de la realidad ya sea en el carácter gerundivo del ser (el “siendo”) del ser mismo como actualidad mundanal. Por este motivo, este sentido modal del tiempo nos muestra el ser en su sentido radical y primario. Desde el cual se puede y debe entender cualquier otro tipo de comprensión ya del tiempo como del ser. Y en esto hemos llegado al tema de tratar de entender este carácter modal del tiempo en su estructuración misma. Es lo que nos corresponde analizar. Y en ello veremos tanto la unidad como diferencia del ser y del tiempo. Y, en definitiva, esta unidad y diferencia es lo que mienta la ulterioridad, esto es, radicalmente el modo.

b. Tiempo como modo de ser

Haciendo un juego de palabras lo que mienta el carácter modal del tiempo es la “y” misma que hay entre ser “y” tiempo. Y esa “y” es la ulterioridad. No es una “y” que articule a ambos términos por igual. No hay una unidad vacía o simétrica entre estos términos, sino que se da una unidad en donde un término da de sí al otro. Es el tiempo como ulterioridad del ser y no el ser como ulterioridad del tiempo como se podría malentender (esto es lo que piensa

Zubiri con respecto del pensamiento de Heidegger de *Sein und Zeit*). De esta forma, nuestro pensador deja su posición lo suficientemente claro para evitar confusiones: “El tiempo no es algo en que se está; estar no es está más que en el Mundo. El tiempo no es algo en que se está, sino el modo en como se está en el Mundo. Ahora bien, estar en el Mundo es lo que formalmente constituye el ser. Por tanto, el tiempo como modo es un modo de ser”³⁵. Ser es estar en el mundo y por eso mismo se está en el mundo de un modo determinado, esto es, el tiempo; podemos ver de inmediato que el tiempo es ulterior al ser, pues este ser es el fundamento de aquél. De allí que la “y” de ser “y” tiempo debemos entenderla en esa unidad de ulterioridad que mienta el carácter de momento del tiempo respecto del ser.

Por tanto, en esa “y” ya está el genitivo que incardina el tiempo al ser; es el genitivo que mienta la ulterioridad. Pero también en esa “y”, en esa ulterioridad que mienta el carácter modal del tiempo, se está señalando fuertemente que el ser mismo tiene una cierta estructuración en tal ulterioridad. No es una actualidad mundanal vacía en ulterioridad. El “y” indica el carácter gerundivo del “siendo” del ser como actualidad mundanal. Carácter gerundivo que a su vez se fundamenta en el gerundivo “accionando”, esto es, en la acción. El “siendo” del ser, del estar en el mundo, se fundamenta en el carácter de acción de la realidad, por esta razón el “siendo” mienta a su vez la ulterioridad del ser respecto de la realidad. Se está “siendo” en el mundo tempóreamente porque se está accionado por el carácter mismo de realidad en dicho mundo. A raíz de esto, tenemos una doble ulterioridad, que reposa tanto en ese carácter de genitivo (el “de”) como de gerundio (el “siendo”) del ser, caracteres que se muestran en la “y” de ser y tiempo, que está indicando a la realidad *simpliciter* como el fundamento mismo del ser o, si se quiere, de la unidad “ser y tiempo”: “... lo primariamente ulterior a la realidad es el ser, porque lo primeramente ulterior a la realidad respectiva

es su actualidad en la respectividad misma. El tiempo se funda de alguna manera en la acción. Esta manera es mediata porque el tiempo se funda inmediatamente en el ser y el ser se funda inmediatamente en la realidad, en la acción. En lo que inmediatamente se funda el tiempo es, pues, en el ser. Es el tiempo quien se funda en el ser, y no el ser en el tiempo”³⁶. De esta manera se puede resumir la articulación de ser y tiempo desde la realidad, porque es, en definitiva, la realidad la que está siendo en el mundo de modo tempóreo. Y, por eso mismo, podemos darnos cuenta que en ese “siendo” se sintetiza toda la unidad señalada entre realidad, ser y tiempo. Y, además, será precisamente este carácter gerundivo el que muestra al tiempo como la “textura” misma del ser en su “flexividad”; es el “fue-es-será” del estar en el mundo. Y esto, la textura como la flexividad, es lo que veremos ahora en nuestro estudio.

Analizaremos tanto la unidad como la diferencia que hay entre ser y tiempo. Esto es, estudiaremos la estructura misma de la ulterioridad tanto en su “de” cómo en su “siendo” que mienta el ser como actualidad mundanal en ulterioridad respecto de la realidad. Y toda esta unidad es la que está indicando el término de modo; el tiempo como modo de ser indica dos cuestiones fundamentales: “Primera, que ser y tiempo no son idénticos sin más, no son formalmente idénticos. Pero, segunda, que tiempo y ser poseen una unidad intrínseca y esencial de carácter perfectamente definido. Esta unidad es lo que expresa el concepto de modo. *Modo* es el carácter formal de la unidad de tiempo y ser”³⁷.

c. Diferencia entre ser y tiempo

Zubiri nos manifiesta que la diferencia entre ser y tiempo se puede estudiar ya analizando el sentido mismo del verbo ser: “Es una diferencia que está ya dada en el sentido mismo del verbo *ser*. *Ser* es el infinitivo del indicativo *es*”³⁸. Y este infinitivo tiene una doble forma de ser considerado. Y esto es muy interesante de ser estudiado. Pues nuestro filósofo no lo hace en

otros pasajes de su obra pero nos sirve para comprender más acabadamente lo que es el ser, lo que es el tiempo y en ello la articulación entre ser y tiempo. El ser como infinitivo indicativo mienta un doble tipo de presente. Uno es el presente de actualidad y el otro es el presente temporal. Por la primera determinación de ser presente de actualidad ser mienta esencialmente “ser”. Y por la segunda determinación ser presente temporal ser mienta radicalmente “tiempo”. En esto vemos que en el término ser como presente indicativo del “es” se están diciendo dos cosas, a la vez, tanto ser como tiempo, pero se dicen con un solo nombre, el de ser. Veámoslo en detalle.

El “es” como presente de actualidad: ser. Cuando se entiende el ser como mero presente de actualidad solamente se está mentando el ser como actualidad mundanal de la realidad: “... que este trozo es hierro, o este perro y este hombre *son*, *es* significa que cada una de estas realidades tiene actualidad en el Mundo. Es un presente que no tiene connotación temporal ninguna. Podríamos denominarlo presente de actualidad”³⁹. Lo señalado queda suficientemente explícito con el siguiente ejemplo. Cuando se dice que tal hombre “es” (por ejemplo, Sócrates “es”) se está diciendo simplemente que es hombre es (está siendo) en el mundo y no otra cosa. Es el hombre actualizado en el mundo. La realidad física humana estando en el mundo es lo que indica el “es” como presente de actualidad. Y en esta determinación del ser no se está realizando ninguna referencia expresa o implícita a la connotación temporal del ser. En este sentido del ser como presente de actualidad se esta contraponiendo el ser a la realidad: “... este sentido... designa el ser por oposición a la acción real en cuanto real”⁴⁰. Realidad es un “de suyo” activo en accionalidad y, en cambio, el ser es mera actualidad de dicha realidad en el mundo. Esto es, se contrapone actualidad a accionalidad cuando se entiende el ser desde el presente de actualidad. Y en esto no se está diciendo nada en referencia al tiempo,

sino simplemente que el ser no tiene nada que ver con la accionalidad de la realidad, sino que tiene que ver con su actualidad mundanal.

Cuando se dice que el ser se contrapone a la realidad solamente es un modo de hablar, pues en verdad, como hemos insistido latamente, el ser no podría contraponerse a nada porque en sí mismo no es nada sustantivo, sino que simplemente es la actualidad mundanal propia de la realidad misma. En cierto sentido, el ser como presente de actualidad mienta el “de” genitivo del ser respecto de la realidad como actualidad en ulterioridad.

El “es” como presente temporal: tiempo. En cambio, cuando hablamos del ser como presente temporal nos estamos refiriendo al ser, al “es”, no en su contraposición con respecto de la realidad sino al “es” como contrapuesto al “fue” y al “será” o, si se quiere, se está haciendo referencia al “es” en su unidad con el “fue” y el “será”. Y aquí radica lo que sea el tiempo. Veamos cómo Zubiri indica esta significación distinta del “es”: “En ella *es* no se contrapone a realidad, sino al *fue* y al *será*. Y en este sentido *es* es formalmente temporal. Aquí el *es* no es un presente de actualidad, sino un presente temporal. Entonces el infinitivo *ser* significa la unidad del *es*, *fue*, *será*. Es el ser en el sentido de tiempo”⁴¹. Es interesante analizar por qué razón el lenguaje hace uso de un mismo término para nombrar dos cosas distintas. Que el nombre ser mienta a una ser “y” tiempo es lo que puede inducir a errar a muchos. Pero si lo pensamos con detalle es realmente brillante que esto suceda, porque de inmediato podemos comprender la unidad radical que hay entre ser y tiempo ya en su misma diferencia.

La ulterioridad del ser respecto de la realidad mienta a una la ulterioridad del tiempo con respecto del ser y en esto podemos ver que esta segunda ulterioridad nos está mostrando la radical articulación entre ambos momentos de la realidad. Pues esta segunda ulterioridad no indica que el tiempo repose sobre el ser, no indica un genitivo sino que mienta la estruc-

tura misma del ser. Es la ulterioridad como el "siendo" del ser. Dicho "siendo" que indica que la realidad está siendo en el mundo, pero que está siendo de un modo determinado, esto es, tempóreamente. Y tal temporeidad es la que está expresándose en ese "es" como unidad del "fue" y el "será". El carácter gerundivo del ser, esto es, su "siendo", su estar siendo se estructura en una unidad de "fue-es-será". Por esto el "es" significa tiempo, unidad temporal del "fue-es-será". Que se llame con el mismo nombre, entonces, a dos cosas distintas debe ser entendido desde la unidad que las recoge. Ser como actualidad mundanal indica ser y ser como unidad de "fue, es y será" indica tiempo; ambas concepciones mientan una intrínseca articulación que señala que el ser se expresa en esa unidad temporal: "Ser es la actualidad de lo real en el Mundo; tiempo es la unidad del *es, fue, será*. Claro está, no es ni una arbitrariedad ni un azar que este sentido temporal se llame también ser"⁴². El ser, la actualidad mundanal, está siendo tal actualidad en unidad de "fue-es-será", esto es, siendo tiempo modalmente. Y no podría no serlo. Esos tres momentos de "fue-es-será" son tres momentos que mientan una unidad temporal que es la expresión "flexiva" del ser mismo como actualidad mundanal de la realidad. De allí que ser tenga esos dos sentidos distintos. Por lo tanto, en esto tenemos una definición más precisa de lo que sea el tiempo: "Es lo que he solido llamar en mis cursos el carácter flexivo del ser. Y esto es el tiempo: el ser en su carácter flexivo"⁴³. El ser como actualidad mundanal en ulterioridad es mera flexividad.

¿Qué quiere decir flexividad? Esa es ahora la cuestión a estudiar. Primeramente digamos que flexividad es el nombre para el tiempo; nombre que ya en *Sobre la esencia* se expresa de esta manera: "Ser es la actualidad respectiva de lo real. Y los modos de actualidad del ser 'fue, es, será' (pasado, presente, futuro): expresan los modos según los cuales la cosa realidad 'es' respectivamente a las demás cosas reales... El ser es constitutivamente 'flexi-

vo'. El tiempo no es un dejar de ser (esto sería aniquilación), sino es ser siempre 'otro'⁴⁴. Siempre en los textos metafísicos de *Sobre la esencia* cuando se habla de ser o de tiempo tenemos que tener algún cuidado. Pues a la altura de esta época, Zubiri todavía no tenía del todo la distinción entre actuidad y actualidad; y su pensamiento noológico no estaba desarrollado. Por eso cuando se habla de ser siempre suena a algo muy real, esto es, muy cercano a la respectividad; se le llama actualidad respectiva o respectividad trascendental (este término se utiliza luego para la respectividad constituyente de lo real al interior de sí mismo, en el carácter mismo del estado constructo de las notas, así por ejemplo, como ya lo hemos visto, en *Respectividad de lo real*). En estos términos está sonando fuerte el carácter respectivo de la realidad y se pierde absolutamente el de ser actualidad mundanal. Y, además, por eso siempre se entiende el ser como ser de cosas reales en cuanto al carácter respectivo de unas cosas con otras (esto sería la respectividad remitente de *Respectividad de lo real*). En cambio, en la etapa noológica, el ser siempre es la actualidad mundanal de la realidad y con eso basta. Da lo mismo que sea ser de cosas reales. Sentado esto, prosigamos con nuestro análisis.

El ser puede ser entendido tanto como actualidad mundanal como flexividad, si lo hacemos en este segundo caso estamos mentando el tiempo. Pero no solamente estamos mentando el tiempo sino que el ser mismo modalmente hablando. Es el ser en su flexividad. El ser como actualidad mundanal es flexivo. Se está en el mundo, pero se está de modo flexivo, esto es, lo tempóreo propiamente tal. No se está en el tiempo esto es imposible por absurdo. El tiempo no es nada en y por sí mismo que pueda acoger en sí a las cosas. No es ningún tipo de ámbito en donde se instauren las cosas ya al modo de Newton ya al modo de Kant, sino que como modo de ser en tanto que flexivo mienta la manera en que lo real está en el mundo. Mienta ese "siendo" gerundivo mismo del ser. Se está sien-

do en el mundo flexivamente. Ese “siendo” se entiende modalmente como tempóreo en tanto que flexividad en unidad del “fue-es-será”. Por tanto, tenemos que: ser como presente temporal es tiempo y tiempo señala flexividad y tal flexividad es unidad del “fue-es-será” o, si se quiere, simplemente del “es”. Es lo mismo decir “es” que decir “fue-es-será”: “Los tres momentos se incluyen intrínsecamente y en su propio carácter formal el *es* no es formalmente un *es* sino siendo un *fue* y un *será*. En su unidad, los tres momentos constituyen la flexividad formal del ser mismo”⁴⁵. Y en esto radica la flexividad del tiempo, flexividad que es el carácter modal mismo del ser como actualidad mundanal. El “siendo” de la realidad modalmente se articula en ese “es” flexivo, en ese “fue-es-será”. La única manera posible de estar siendo en el mundo de cualquier realidad es siendo flexivo en el mundo; esto es, estando en “fue-es-será”.

Sin embargo, sigamos analizando esto con detalle. ¿Qué es flexividad? La flexividad del ser, esto es, su tiempo, nos indica la tensión misma *in actu exercito*. Tensión que se distiende en una unidad, la unidad del *es*, la cual se despliega en “fue-es-será”. El tiempo como flexivo nos apunta una cierta estructura del tiempo, pero estructura en flexión. Sabemos de entrada que la flexión es la unidad del “fue-es-será”, pero ¿por qué esto se da así? Creemos que es así, aunque Zubiri no lo haga explícito y lo dé por hecho en su análisis, que la flexión modal del tiempo descansa en el rasgo mismo del espacio, dicho con rigor, en la espaciosidad misma de la realidad. Y es esta espaciosidad de lo real que siendo en el mundo modalmente está en esta unidad del “fue-es-será”. Dicho de otra manera, el carácter modal del tiempo descansa en la línea espacial, la cual se constituye desde su unidad puntual. Una unidad que aunque es transcurrente siempre se muestra en un describir desde tres momentos que la constituyen. Hay un antes y un después desde un origen. Es lo que Zubiri llama el “ex-de” propio del pun-

to y, en definitiva, del espacio mismo. Sea un espacio geoméricamente construido por el logos sea un espacio físicamente dado por la experiencia que se nos impone en la aprehensión, sea lo que sea cualquier espacio se funda en el carácter espacioso del “ex-de” del punto como unidad originaria y constituyente.

Por todo esto, cuando se dice que la “realidad es” significa que es actual en el mundo, que está siendo actual en el mundo y la manera en que lo está siendo es de modo tempóreo y que tal temporeidad mienta una unidad de flexividad del “fue-es-será”; junto con todo esto, se está diciendo que la realidad está siendo en el mundo espacialmente, o mejor dicho, espaciosamente (pues la espaciosidad es el fundamento de la espacialidad; se podría decir, para que se entienda esta afirmación, que en la espaciosidad nos movemos en el mundo y en la espacialidad lo hacemos en el cosmos). En el carácter modal del tiempo en tanto en cuanto flexivo como unidad del “fue-es-será” se está, a una, integrando la unidad propia del espacio que aunque sea transcurrente es la garante de la unidad total en la que consiste el tiempo. La unidad del espacio, al ser transcurrente, siempre está en cierta forma eliminando cualquier momento que pretenda estar por encima de lo puntual. El punto avanza inexorablemente y siempre sigue siendo puntual; tanto el antes o el después lo son en referencia al punto de origen que les da su ser, pero en el fondo no son nada en y por sí mismo; la unidad es solamente puntual y el punto transcurre. En cambio, en el tiempo la unidad no es transcurrente sino en flexividad, porque son los tres momentos los que están siendo como tal tiempo. “Fue-es-será” se articulan como una sola unidad de flexión. No tiene sentido pensar en que esta unidad sea transcurrente, porque siempre son los tres momentos los que se actualizan como tales en el “siendo” del ser. Pero esto ya lo veremos.

Lo que sí queremos dejar claro es que creemos que el “siendo” de la realidad en el mundo modalmente es tiempo porque

primeramente es espacio (es espacioso). Cualquier realidad, por ejemplo un hombre, está en el mundo, pero no solamente está en el mundo tempóreamente sino que incluso habría que decir que está en el mundo tempóreamente gracias a que lo está espaciosamente, esto es, porque se está en el mundo espaciosamente es porque se está tempóreamente en ese preciso mundo. Y aquí radica que el tiempo modalmente entendido sea una unidad de flexividad del "fue-es-será". Al decir esto respecto del tiempo en el sentido que se constituye desde el espacio entendido como espaciosidad estamos diciendo, obviamente, que el espacio pertenece también al ser y es la condición misma de su estructuración como actualidad ulterior mundanal porque tal actualidad ulterior de la realidad está siendo expresada en la espaciosidad misma de la respectividad de lo real. En todo caso, no podemos seguir hablando del espacio en su unidad con el ser y con el tiempo porque nos sacaría de nuestro objetivo, pero dejamos sentado la necesidad de pensar con detención el problema mismo del espacio como espaciosidad como impronta originaria que articula desde dentro el ser y con ello el mismo tiempo. En verdad, el tema del espacio es de vital importancia y tendría que ser pensado desde la realidad misma y en ello luego se tendría que pensar su momento ulterior de actualidad mundanal, esto es, en su ser que modalmente se nos vuelve tiempo. Hay si se quiere una topología básica en la estructura misma del ser que reposa en la topología de la realidad en cuanto respectividad, ya constituyente ya remitente o, si se quiere, como respectividad trascendental, pues se podría pensar que la realidad por ser "de suyo" es abierta trascendentalmente y aquí mismo ya se está mostrando el orto del problema del espacio o dicho con mayor propiedad del problema de la espaciosidad. Por este motivo, es que podemos señalar que la espaciosidad sí pertenece a la estructura trascendental de la realidad; en cambio, el ser (y por tanto el tiempo) no pertenece a dicha estructura formalmente.

Tratemos de sumergirnos en la flexividad del ser, esto es, en el carácter tempóreo del ser, carácter de tipo modal que mienta una unidad de "fue-es-será". Como hemos dicho, el tiempo como carácter modal mienta una unidad muy especial, una unidad que no puede ser del tipo transcurriente, pues no se trata que un momento de tal unidad elimine o excluya a los restantes: "... flexividad significa que *fue*, *es*, *será* no son tres momentos transcurrentes, de suerte que cada uno excluyera a los demás, esto es, como si el *fue* fuera un *ya no es*, y el *será* un *aún no es*"⁴⁶. Tal visión de la unidad como transcurrente genera un error muy típico en lo que se refiere a la unidad tempórea; por ejemplo, se cree en una primera mirada superficial que el "fue" excluye a un "es" y éste a un "será"; "fue" sería lo que "no es", "es" sería lo que todavía "no será". Tanto el "fue" como el "será" serían solamente límites negativos de la única y verdadera unidad que sería el "es". En cierta forma tal comprensión de la unidad tempórea por ser transcurrente señalaría una radical intromisión del no ser en ella misma: "Nada más claro que el *es* excluya el *fue* y el *será* como dos limitaciones suyas. El *fue* y el *será* serían orla de no-ser que lejos de constituir el ser, lo limitan. Un *es* plenario no incluiría, al parecer, el *fue* y el *será*, sino que no sería sino *es*. Pero esto es inexacto"⁴⁷. No podemos entender el "fue" como un "ya no es" o el "será" como un "aún no es" porque tales determinaciones negativas de estos momentos de la unidad temporal solamente lo que consiguen es entender el "es" desde el horizonte negativo de lo que "no es". Y, en realidad, se estaría entendiendo el tiempo solamente puntualmente y de modo transcurrente, solamente el "es" sería la unidad en sí misma y tanto el "fue" como el "será" serían sus contornos negativos, sus límites. Una unidad comprendida de este modo reduce todo el tiempo a ser solamente un mero "es" puntual que solamente pasa y en este pasar se construye *a posteriori* otros dos momentos como si tuvieran por sí mismo alguna sustantividad, pero se

hace esto de modo meramente circunstancial. El “fue” y el “será” serían meros espejismos del tiempo, meras apariencias de tiempo pues lo único sólido y verdadero sería el “es”. En tanto que el “es” se nos torna en una condición de posibilidad de lo que sea todo el tiempo y en esto el “es” se nos vuelve casi en algo que es siempre, es decir, es el absurdo mismo porque la esencia del tiempo sería lo intemporal: un “es” absoluto.

Pero la unidad del tiempo es flexividad. En esto los tres momentos de la unidad son fundamentales en dicha unidad. No se puede entender al “es” sin el “fue” y el “será”; se constituyen mutuamente los tres momentos. El “es” lleva en sí mismo el “fue” y el “será” y los lleva en tanto constitución de la unidad; es decir, “es” significa “es-fue-será”. El ser, por tanto, lleva en sí mismo no solamente el “es” sino también el “fue y el será”. Y esto es muy interesante de señalar. Porque en esto vemos que no puede ser transcurriencia sino flexividad la unidad del tiempo que es en definitiva en lo que se está en el mundo. Pues no se podría estar en el mundo solamente en el “es”, esto sería imposible radicalmente. No hay ninguna “realidad que es”, esto es, que está actualmente en el mundo solamente en el “es”. No es posible que algo real esté en el mundo solamente en el momento del “es”. ¿Qué sería esto? ¡Nada! Es imposible que el modo en que se esté en el mundo sea solamente el “es”. ¿Cómo podría haber algo que solamente sea “es” tal algo en el mundo sin ser un “fue” tal algo en el mundo y “será” tal algo en el mundo? Por ejemplo, un hombre; ¿puede haber un hombre que solamente esté en el mundo “siendo” meramente tal hombre en un “es” sin un “fue” y sin un “será”? No sería hombre sería un dios. Y en esto la esencia del tiempo se nos vuelve contradictoria porque tiempo sería ser “siempre”. Porque incluso si solamente tenemos el “es” como la unidad del “siendo” de la realidad tendríamos algo que es intemporal que no podría ni ser un “es”, pues el “es” de inmediato se determina a partir de un “fue” y mirando a un “será”.

Por esta razón, es una mera ficción un “es” solamente único, eso no sería “es” sino algo así como un “siempre”. No podríamos entender nada de lo que hay, absolutamente nada de la realidad porque no existiría la caducidad de las cosas reales y por ende no existirían cosas reales. Estaríamos en un mundo de esencias eternas. La unidad del tiempo, entonces, es una unidad que mienta un “es”, pero en flexividad, esto es, una unidad en que el “es” es, a una, un “fue” y un “será”. La articulación tanto del “fue” como del “es” y del “será” sería de un “y”. La unidad del tiempo es un “fue” *y* un “es” *y* un “será”: “El ser no es o bien un *es* o bien un *fue* o bien un *será*, sino que es a una *es y fue y será*... Si se quiere, el *o bien* expresa la transcurriencia, pero el *y* expresa la flexividad”⁴⁸. Y esa “y” constituye formal, intrínseca y estructuralmente la unidad temporal del siendo de la realidad. Trátemos todavía de precisar con detalle esta flexividad del ser. La “y” que articula la unidad del tiempo como flexividad es lo que antes habíamos llamado el “de” de la “nota-de” del sistema constructo. Y esto debemos tenerlo en cuenta para nuestro estudio. La unidad “fue-es-será” tiene esa intrínseca unidad del “de” que nos permite entenderla como un cierto sistema constructo. Se dice “cierto” porque en el fondo no es cíclico sino lineal (“fue-es-será”). Pero aunque sea lineal tiene una cierta circularidad porque tanto el “fue” como el “será” que son los límites de la unidad temporal no solamente se articulan desde el “es” sino que incluso lo hacen desde el extremo opuesto. En el “fue” está presente no solamente el “es” sino también el “será” y en el “será” lo mismo. Porque lo que debemos comprender es que estas determinaciones son determinaciones de una misma unidad. Lo que sucede es que al expresarlas en un sistema categorial se tiende a diferenciarlas en momentos o caras de la unidad y en esto se constituye la flexividad. Pero esto es en el fondo una mirada muy parcial de la unidad temporal. Lo que debemos entender en esta unidad es que el “fue” y el “es” y el “será” son la

unidad misma y, a su vez, debemos leer a esta unidad como tal "fue-es-será". De allí que la flexividad sea una especie de constructividad radical de los momentos entre sí.

Ahora bien, sentado esta radical unidad entre los momentos del tiempo tenemos que pensar esta unidad tempórea desde el ser, esto es, el "fue-es-será" como unidad del tiempo nos remite al ser en cuanto presente de actualidad. Habíamos dicho que el ser tiene una doble versión. Es un presente de actualidad y es un presente temporal. El "es" mienta esos dos aspectos, por el primero tenemos el ser como la actualidad mundanal de la realidad. Por el segundo tenemos el tiempo mismo en su unidad "fue-es-será". Entonces esta unidad de "fue-es-será" es el ser en sentido temporal y como tal unidad está fundada en el ser como actualidad mundanal. Porque dicha actualidad del ser como presente es el gerundivo del "siendo": "El *siendo* es, pues, un participio presente del verbo *ser*. Pertenece por tanto a lo que he llamado presente de actualidad. De suerte que este presente es, si se me permite la expresión, un presente gerundial, un estar siendo. Ser es entonces actualidad gerundial en el Mundo"⁴⁹. El "siendo", el gerundio, mienta ese presente de actualidad en el que consiste el ser de la realidad. Y es ese presente de actualidad gerundial, el "siendo", el que modalmente es unidad flexiva "fue-es-será". La realidad está siendo en el mundo y se está siendo mundanalmente como "fue-es-será". Por esto, para Zubiri, es fundamental saber que el tiempo siempre se funda en el ser y no puede ser de otra manera. Porque la unidad tempórea se funda en el ser como participio presente (gerundivo). Ver lo contrario, que el tiempo funde el ser, es para nuestro pensador creer que el tiempo tiene una sustantividad en y por sí misma. Lo cual es absolutamente imposible.

Veamos lo señalado de la ulterioridad del tiempo con respecto del ser; ulterioridad que demanda la diferencia radical entre ambos y que elimina de raíz un do-

ble desliz. Uno es creer que ser y tiempo son lo mismo esto es una unidad vacía de identidad, en que cada término en principio podría ser canjeable por el otro. Y otro es creer que el ser descansa en el tiempo, como si fuera el ser la ulterioridad del tiempo. Pero es todo lo contrario, el tiempo es la ulterioridad del ser puesto que el ser es la ulterioridad de la realidad. Y esto es así para nuestro pensador. Si el ser es el presente gerundial de la realidad, esto es, la actualidad ulterior de la realidad es un "siendo" en el mundo. Y este "siendo" tiene un doble momento que lo constituye: es actual y ulterior. En cuanto al primer momento, el de actualidad, el "siendo" expresa un estar plena y efectivamente en el mundo. Se está siendo en el mundo irrefragablemente. El participio presente denomina *in actu exercito* la efectividad misma del ser como actualidad mundanal: "... *siendo*... es un acto, el acto de estar en el Mundo. Como acto expresa una actualidad efectiva: *siendo* describe algo que es efectivamente actual en el mundo. Es lo propio del participio presente: denotar la acción *in actu exercito*. Para subrayar esta efectividad es para lo que en español decimos *está siendo*"⁵⁰. Luego, el presente de actualidad manifiesta ese participio gerundivo del "siendo" en su efectividad misma, esto es, en su estar realmente en el mundo en el hecho mismo de ser en el mundo. Y por esto el "siendo" en el mundo se siente más fuertemente en el sentido de estar siendo en el mundo. Eso es lo que mienta el ser como actualidad mundanal el estar efectivamente "siendo" en el mundo. Pero el ser no solamente es actualidad en el mundo sino que precisamente por serlo es ulterior en sí mismo. Es ulterior a la realidad.

En el tema de la ulterioridad estamos en lo propiamente temporal. Esto es así porque la ulterioridad del ser es ulterioridad que se expresa en la unidad tempórea "fue-es-será". El ser tiene un doble modo de consideración. Por una parte, el ser se expresa en una unidad formal que se estructura en tres notas: actualidad, ulterioridad y oblicuidad. Y, por otra parte, el ser

se expresa en una unidad dinámica o, si se quiere, se podría decir que se expresa dinámicamente como: distensión, despliegue y temporeidad. De esto tenemos que el dinamismo de la estructura formal del ser es, en definitiva, tiempo.

Por este motivo, tanto la distensión como el despliegue son momentos constitutivos del tiempo como ya hemos visto en este acápite. De allí tenemos que el ser como actualidad mundanal en ulterioridad modalmente es tiempo. La ulterioridad del ser, ulterioridad de fundamentación que es física y no simplemente conceptiva o lógica o intencional, nos posibilita entender que la actualidad efectiva del ser, ser “siendo”, ser un “siendo” en el mundo de lo real, no puede ser tal “siendo” si no lo es en ulterioridad. Y como indica el prefijo de “ult” de ulterioridad ahí mismo se constituye el tiempo: “... ser es una actualidad que se funda en lo real en cuanto real... Esta fundamentación no es meramente lógica o conceptiva sino física. La actualidad efectiva, *in actu exercito*, del *siendo* está inscrita en esta ulterioridad física. Con lo cual, el acto de estar siendo es un *siendo* que precisamente y formalmente tiene en sí mismo carácter de ulterioridad. Y esta ulterioridad es, justo, el tiempo”⁵¹. Por el mero hecho de que el ser es ulterior respecto de la realidad, el ser es la ulterioridad de la realidad en tanto en cuanto lo real que está siendo en el mundo. Y allí está presente el tiempo en el mismo “siendo” del ser, pues la única forma de estar siendo en el mundo de la realidad es siéndolo tempóreamente. Y siéndolo en unidad del “fue-es-será”.

Tratemos, siguiendo a Zubiri, de sumergirnos en el mismo “siendo”, en el mismo gerundio que es un presente de actualidad, para ver el presente de tiempo, esto es, el ser, (el “es”) como un “siendo” que se expresa como “fue-es-será”. El ser como genitivo “de” la realidad y como el gerundio “siendo” de ella es un presente de actualidad y un presente de tiempo. Analicemos entonces el “siendo” mismo. Término en el cual se sintetiza todo lo que es el ser y, en ello, tanto su diferencia co-

mo su unidad con el tiempo: “... el gerundio *siendo* denota un *es*, pero no un *es* opuesto a un *fue* (que ya no es), y a un *será* (que aún no es). Todo lo contrario, el *siendo*, precisamente por ser una actualidad ulterior, es un *es* que *ya es*”⁵². El “siendo” significa un “es”; un “es” que señala que se está siendo (es el “es” como “está”, esto es, en su carácter físico de plena efectividad), pero este “es”, como ya hemos dicho, nunca denota un “es” en contraposición a un “fue” o a un “será”. Sino todo lo contrario, es un “es” que “ya es” y un “es” que “aún es”. El “es” integra tanto el “fue” como el “será”, nunca los excluye. Por una parte, en el “es” en su relación con el “fue” sucede algo muy peculiar. El “fue” se nos vuelve en un “ya es”. Es el “es” como “ya es”. Y entendamos que ese “ya” no está visto desde el “ya” sino desde el “es”, esto es, el “siendo” se entiende en su unidad y es el “siendo” el que en cuanto distenso se despliega al “ya”. Es el “siendo” como “ya” pero desde el “siendo”. Por esto, todo lo que las cosas que son en cuanto tales son “sidas” de sí mismas. Ese “sido” es lo propio del “es” pero como “ya es”, como pasado de sí mismo. Por tanto, más que pasado de “es”, que se suele entender como lo que paso del “es”, luego no es el “es” sino que otra cosa. Es decir, desde la unidad de transcurrencia típica de la espacialidad y la sucesión de puntos. Pero en realidad, no puede entenderse este “sido”, desde un pasado que ya no es sino como un carácter físico del “es” mismo en cuanto “ya”: “La idea del *ya es* formalmente la idea de un *sido* como ulterioridad esente: expresa al *es* como un *sido* en y de sí mismo. No es *ya* como haber llegado a ser, sino el *siendo* como precipitado de sí mismo. Todo lo que es, es en cuanto tal un *sido* de sí mismo”⁵³.

Sin embargo, por otra parte, el “es” en su relación con un *será* se vuelve un “aún”. Un “aún” que debe ser entendido desde el “es”, es el “aún es”: “... el *siendo* es en su ulterioridad un *aún*. La idea de *aún* es formalmente la idea de un *a ser*, no en el sentido de un llegar a ser, sino en el sentido de que ser, ser ulteriormente, es

un *a ser* en y desde sí mismo. Todo lo que es, es, en cuanto tal, un *a ser*, pero no como futuro sino como un carácter del *es* mismo⁵⁴. Lo que debemos evitar en esta comprensión es creer que el "aún" implica un cierto dejar de ser a favor de algo que todavía no es. No se trata de llegar a ser, sino que es ese radical "siendo" el que se dilata, el que se despliega como un "a ser". El ser en tanto ulterior es un "a ser" de sí mismo y un "sido" de sí mismo. Esto implica que la realidad está siendo en el mundo en esa unidad de ulterioridad ya en tanto "sida" ya en tanto "aún", pero es una unidad que se constituye desde el "es" como "siendo", se está siendo en el mundo desde el "ya-es-aún" que mienta una unidad radical e intrínseca: "Por esto *siendo*, en cuanto acto ulterior, es intrínsecamente un *es-ya-aún*; esto es, *es, fue, será* no expresan un transcurso sino el carácter mismo del ser como actualidad gerundial *ulterior*"⁵⁵. Si nos percatamos con este análisis de inmediato se evita pensar la unidad del "siendo" como un "fue-es-será" de modo como si fuera una unidad transcurrente que constara de tres partes: pasado, presente y futuro. No, no se trata de ese tipo de unidad. "Fue-es-será" no son tres partes sino que es una misma unidad, el siendo en su interno despliegue. Por eso no es aconsejable hablar en este tipo de análisis tan radical del tiempo y sus tres momentos de pasado, presente y futuro, eso es otro asunto que se dará posteriormente. Muy posteriormente: "No son las *partes* de una acción, como si el presente, en lenguaje usual, comprendiera una parte del pasado y una parte del futuro, porque modalmente *es, fue, será* no son *partes*"⁵⁶. Como Zubiri dice el "ya-es-aún" no son partes de la unidad temporal sino algo así como caras de dicha unidad, inflexiones del gerundio "siendo". Inflexiones que surgen de su ulterioridad. Si nos hemos dado cuenta, en nuestro análisis el "fue-es-será" se nos volvió en "ya-es-aún". La esencia de la unidad temporal del "fue-es-será" es la unidad "ya-es-aún". Y tal unidad aparece si la entendemos desde el gerundio "siendo", gerundio que es actua-

lidad ulterior de la realidad en el mundo.

El "siendo" en sus inflexiones nos muestra lo propio del ser: "*Ya-es-aún* son la efectividad misma del *siendo*. No son tres *partes* de un transcurso, sino tres facies o inflexiones de la ulterioridad de un simplicísimo presente gerundial"⁵⁷. Estas inflexiones como señala el término son unas flexiones desde el "siendo", flexiones físicas por ser ulterioridad física. Esta flexiones muestran que es el "siendo", como una gota de aceite, que se expande, se excede sí mismo, se distiende en flexiones, en pliegues; son los despliegues del "siendo". Y como tales estos no pueden ser tomados en y por sí mismo sino que formalmente penden unos de otros, como un cierto sistema constucto de notas. Y son estas inflexiones que tiene tal unidad formal entre sí las que están dinamizadas las unas a las otras. Por esto, estas inflexiones pierden el carácter de aislamiento típico del "fue", "es", "será" (como si pudieran ser analizados de manera aislada o desconectada de los otros momentos), pues el "fue" es un "ya es", y el "será" un "aún es". Tanto el "fue" como el "será" están estructurados en una unidad formal y dinámica inseparable y co-determinante. Unidad que hace del "fue" un "sido" del "es", un "sido" que mienta un "ya es". Y que hace del "será" un "a ser", un "aún es". Allí radica la inflexión, esa es la tensión que se despliega desde sí en la unidad tempórea. Y esto es la textura propia del ser. La textura del ser es ser una unidad tempórea del siendo como "ya-es-aún". Las inflexiones del ser nos denotan su textura. Con este análisis, nos damos cuenta de que el ser no es algo vacío y no podía serlo porque el ser es el estar siendo de la realidad en el mundo y en ello ese siendo muestra que tiene "textura", una textura que es el tiempo. Se está en el mundo en esa textura propiamente tal y es ella la que se revierte por refluencia sobre la realidad. Es esa textura la base del tiempo y es esa textura la que se siente en aprehensión primordial cuando se aprehende la realidad directa y su ser oblicuamente.

Detengámonos un poco en lo referente

a la textura del ser. ¿Cómo entender esa textura de manera adecuadamente propia? ¿Cómo se debe comprender el “ya-es-aún” como textura de lo real que es en el mundo? Lo que no debemos entender es ver en esta unidad algo de tipo cronológico, por ende, no podemos ver en esta unidad una cierta línea que va del pasado pasando por el presente y termina en el futuro. La textura del ser está en el gerundio “siendo” y este gerundio dará de sí posteriormente esa unidad cronológica. El gerundio “siendo” mienta esa actualidad ulterior y por ser ulterior ya es tempórea. Se está en el mundo tempóreamente. Pero esa temporeidad nos señala la textura misma del ser: “Ser significa formalmente un *es-ya-aún*. Esta es la textura formal del ser”⁵⁸. Una textura que tiene sus inflexiones, sus caras de sí. Caras que no son partes ni momentos sucesivos del ser de algo en el mundo. Esas caras son inflexiones y se articulan como inflexiones. ¿Qué significa eso? Las inflexiones del ser, esto es, el “ya-es-aún” se mientan como ulterioridad y desde el “es”. El “es” entendido en sentido propio como “siendo”. El “siendo”, el “es”, es la base misma del despliegue de las caras, son pliegues que se flectan a partir del “siendo”, por eso son inflexiones. Y lo son precisamente porque es el “siendo” mismo ulterior.

Por tanto, en esa ulterioridad esencial del “siendo” se dan esas inflexiones, las cuales siempre son inadecuadas entre sí. Son, no lo olvidemos, inflexiones físicas del ser; por esto mismo no pueden encajar perfectamente como un pasado o un presente o un futuro ni mucho menos con un antes, un ahora o un después ni tampoco con los formales “fue, es, será”. El “ya-es-aún” por ser inflexiones físicas del ser como ulterioridad, del “siendo” en esa ulterioridad, se dinamizan en cada caso. En cada caso real en que se está en el mundo se está en el mundo de un modo tempóreo propio de un “ya-es-aún”. La distinción propia del “ya-es-aún” solamente es posible en el “siendo” mismo en cuanto ulterior y no es posible dar con otra determinación de su diferencia como si fueran

partes o algo parecido susceptible de ser diferenciado sin tomar en cuenta el “siendo”. No es posible, pues: “El tiempo radical no está en la línea del pasado, presente, futuro, sino en una dimensión en cierta manera ortogonal a esta línea: en la dimensión de la ulterioridad gerundial. Los tres términos son inadecuadamente distintos. Su distinción está fundada en la ulterioridad gerundial del ser. Sólo por ser un *siendo* ulterior es por lo que son distintos *ya, es, aún*”⁵⁹. Es desde el horizonte del “siendo” como actualidad mundanal en ulterioridad como es posible entender su textura propia dinámica en momentos, en inflexiones de tal unidad. Y solamente desde ese “siendo” cobra sentido intentar comprender el “ya” como distinto de un “es” y de un “aún”, pero en unidad formal y dinámica con ellos mismos. La posible distinción de tales caras de la unidad de textura es posibilitada por los otros mismos términos. Luego, si nos damos cuenta estas inflexiones no son nada en y por sí mismos. De allí que tal textura sea en sí misma flexiva; aquí radica su flexividad, en que los momentos son flexiones, pliegues de ese gerundio “siendo” en actualidad mundanal.

Por todo lo dicho, no es del todo correcto entender esos pliegues flectados como unidades de sucesión, sería entender el tiempo desde la unidad espacial de la transcurrencia sucesiva del puntos. Tal transcurrencia está a la base del tiempo en esa unidad de textura flexiva, pero está absolutamente liberada de la sucesión. Son como pulsaciones del “siendo” que se estructuran a cada vez de un modo determinado a la luz de las otras pulsaciones. La ulterioridad del “siendo” es lo que posibilita que la unidad se levante desde un “ya-es-aún” en que los momentos se estructuran y empiezan a constituir el tiempo mismo de lo real que está siendo en el mundo.

Entonces el ser como presente de actualidad es precisamente el gerundio “siendo”, y en cuanto es en ese “siendo” en cuanto “siendo” lo es en efectividad. Ahora bien, cuando se mira a ese gerundio que

es efectivamente lo que es en su manera de serlo en ulterioridad se nos desvela en la flexividad de la textura de las tres inflexiones. Y en ello el “siendo” se nos vuelve el presente temporal. De este modo tenemos el paso del ser como presente de actualidad a presente temporal. La textura de la flexividad reposa en la ulterioridad en cuanto ulterior del gerundio “siendo” en su “siendo” efectivo como presente actual en el mundo de lo real. Sentado lo anterior tenemos que dar cuenta ahora de la unidad del ser y del tiempo. Pues tanto el presente de actualidad (la efectividad) como el presente del tiempo son presentes. Son lo que son de un mismo acto de presentarse lo real en ese gerundio “siendo”.

d. Unidad entre tiempo y ser

El análisis final de esta cuestión en Zubiri tiene un tratamiento muy claro: “El tiempo pertenece... al ser: es su ulterioridad”⁶⁰. El tiempo se relaciona con la ulterioridad y el ser con la actualidad o, si se quiere, el presente temporal del ser como gerundio “siendo” se estructura desde la ulterioridad; en cambio, el presente de actualidad del ser como gerundio “siendo” se relaciona en la efectividad misma de dicha actualidad. En este modo de entender el ser de doble manera, una de ellas reposa, se funda y pertenece a la otra, la ulterioridad reposa en la actualidad, en la efectividad; el presente temporal reposa, se funda y pertenece al presente de actualidad. El tiempo reposa en el ser, su verdad radica en su pertenencia al ser. Y esto es absolutamente radical para nuestro pensador. Por esto se estudia en qué radica esa pertenencia del tiempo al ser y el carácter mismo del ser como el posibilitador de tal pertenencia.

La pertenencia del tiempo al ser. Tal pertenencia es llamada por Zubiri como modo. Esto es, el carácter modal del tiempo es su pertenencia al ser. Pertenencia sería entonces el nombre adecuadamente propio para dar con el tiempo como modo de ser. Y no olvidemos que esa pertenencia es la ulterioridad en última instancia. Pero vayamos por partes. Tratemos de precisar

lo que es la pertenencia del tiempo al ser diciendo lo que no se debe entender. No podemos creer que el tiempo sea una cierta propiedad del ser ya accidental ya esencial. El tiempo no es para nada propiedad por un doble motivo: “... el tiempo no es una propiedad del ser”⁶¹. Primero, no puede serlo porque ser propiedad indica una cierta consistencia, como si fuera algo, una característica ya accidental o esencial de una cosa, pero esto es imposible porque el tiempo no es propiedad, no es rasgo o característica de nada, no tiene sustantividad de ninguna especie. Y, segundo, el tiempo no puede ser propiedad porque toda propiedad lo es de algo. Se es propiedad de algo real y el ser no es nada en y por sí mismo. El ser no tiene ningún tipo de sustantividad luego no podría “tener” o “poseer” propiedades, pues el ser es solamente la actualidad ulterior mundanal de la realidad. El tiempo es solamente modo de ser, carácter modal del ser. Incluso, como ya sabemos, el utilizar artículos nos produce el engaño de creer que el ser tiene alguna sustantividad, por eso solamente tendríamos que decir que el tiempo es meramente carácter modal “de” ser y no “del” ser. Y allí radicaría su pertenencia y en ello nos muestra la unidad radical del tiempo y del ser. La unidad de tiempo y ser es una simple unidad modal.

Si pertenencia de tiempo al ser es ser carácter modal tratemos de decir algo preciso de este carácter modal: “... el tiempo es la ulterioridad del ser. Y la ulterioridad no es una *propiedad* sino un *carácter* del ser. Este carácter es lo que llamo *modo*”⁶². Es un carácter modal intrínseco y radical al ser mismo. De allí su total unidad entre tiempo y ser, pues cómo podría haber ser, esto es, actualidad mundanal sin que esta actualidad lo sea tempóreamente en el mundo. Por esto mismo, es interesante hacer ver que cuando hablamos de la unidad entre tiempo y ser debemos tener en cuenta dos cosas. Primero que ambos términos no son nada por sí mismo. Y, segundo, que tal unidad incluso no siendo términos sustantivos no pueden ser entendidos como momentos igualmente

equivalentes. No es posibles pensarlo así, porque no se puede ver una unidad del tiempo y ser pensando en que el tiempo pueda ser algo que se contrapone en cierta manera al ser. Todo lo contrario, el tiempo es la ulterioridad del ser. El ser en cuanto actualidad es efectividad y ulterioridad por ser actualidad mundanal de la realidad. El tiempo no es un algo en ningún sentido que se contraponga al ser porque es parte fundamental del ser. Y no es solamente un momento que lo realice sino que lo constituye. Por tanto, el tiempo como carácter modal de ser es un carácter que lo constituye. Es constitutivo del ser su temporeidad: “Decía que la ulterioridad, y por tanto el tiempo, es un *carácter* del ser, y que este carácter es *intrínseco* y *radical*. Ahora añado que es un carácter más que radical: es un carácter *constitutivo* del ser”⁶³. Veámoslo con algún detalle.

El ser es la actualidad mundanal de lo real. Y esta actualidad es efectiva y ulterior. Pero no podemos pensar que la efectividad del ser en el mundo en cuanto ser, esto es, que el “siendo” de lo real que efectivamente está siendo actualmente en el mundo lo pueda ser sin serlo en ulterioridad. La ulterioridad está determinando al carácter de efectividad mismo de la actualidad mundanal de lo real. Se está en actualidad efectiva estando ulteriormente. Pues cómo podría ser posible que algo que es efectivo en el mundo lo sea sin ser ulterior. No se puede ni pensar en semejante caso. Porque el ser como gerundio “siendo” de inmediato nos vuelve a lo modal de sí, a su ulterioridad porque se está siendo en cuanto ulterior: “Sólo se está siendo efectivamente estándolo ulteriormente”⁶⁴. En el siendo mismo efectivo se da una mismidad de ulterioridad. El “siendo” como actualidad efectiva se constituye como ulterior. Y aquí radica la unidad del ser y del tiempo o, si se quiere, del presente actual con el temporal. Porque no se puede estar en actualidad efectiva sino en ulterioridad modal. Solamente se está en el mundo como tiempo, se está en el mundo en esa unidad de flexividad del “ya-es-aún”. Por eso es una mismidad la del presente de

actualidad y el presente de tiempo; es la mismidad propia que constituye el ser como un gerundio en tanto que presente de actualidad la que se constituye a partir de la mismidad el presente temporal. Entonces tenemos que es la misma actualidad del “siendo” en su efectividad la mismidad de la ulterioridad: “Por tanto, la actualidad del tiempo es la misma que la actualidad efectiva del *siendo*”⁶⁵. Y esa unidad de ser la misma mismidad entre actualidad y ulterioridad la que nos permite hablar del tiempo como el carácter constitutivo esencial del ser. Y será esto lo que estaría a la base misma de la unidad entre tiempo y ser. Y esa mismidad es lo que mienta el tiempo como carácter modal del ser.

Ahora, sin embargo, tendríamos que añadir que esa mismidad es la constitución real del ser. Ser que lo es de la realidad y en ese sentido tendríamos que repensar la relación entre “tiempo y ser”, pues ya no es una relación entre “tiempo y ser” sino entre “tiempo y realidad”. Porque en última instancia el tiempo como modo de ser pertenece realmente a la realidad. Y la articulación sería formalmente entre tiempo y realidad. Porque el tiempo es la ulterioridad del ser, eso es lo que mienta ser carácter modal, viene a decirnos que es la ulterioridad misma de la realidad. El tiempo como ulterioridad del ser nos indica que el tiempo, el presente temporal, en su textura misma en flexividad sería lo constitutivo del ser: “La ulterioridad es la textura de la efectividad, o, lo que es sinónimo, el tiempo es la textura del ser mismo como actualidad”⁶⁶. El tiempo es entonces la textura misma del ser. Ser modo del ser es ser textura del ser, textura que le es constitutiva esencialmente.

El carácter modal del ser en cuanto ser. Lo que tenemos que estudiar finalmente del tiempo como carácter modal del ser es tratar de entender ese carácter modal de textura en flexividad pero vista desde el ser mismo, esto es, es la textura constitutiva del ser que como su unidad temporal del “ya-es-aún” en cuanto unidad propia del ser y no como el tiempo.

Entonces lo que se trata es pensar la unidad temporal desde el ser mismo de lo real. Como hemos señalado anteriormente la ulterioridad constituye el ser y lo constituye como ese llamado carácter de genitivo respecto a la realidad. El ser es un momento ulterior a la realidad y allí mismo ya podemos ver el momento tempóreo de su unidad como estar siendo en el mundo. En ese “ult” del ser respecto de la realidad ya está presente el tiempo como la flexividad misma del ser; flexividad que como unidad del “ya-es-aún” mienta el modo mismo en que se está siendo en el mundo. Modo que no puede ser entendido como una unidad de transcurrencia o cronológica o algo por el estilo sino que es una unidad intrínseca, radical y constitutiva del ser mismo en cuanto textura del ser: “El tiempo no es una determinación del ser, sino la textura misma del ser. Es modo constitutivo del ser”⁶⁷. Esta unidad modal del ser que mienta a lo real estando actualmente en el mundo se puede precisar a través de un método de reducción.

Esta reducción es lo que Zubiri llama constantemente “neutralización” a lo largo de su escrito sobre el tiempo en *Espacio. Tiempo. Materia*. La neutralización es un tipo de reducción fenomenológica husserliana que se realiza cuando se describe a favor de destacar lo que se busca, esto es, lo esencial que comparece en el hecho mismo en el que se está. Aquí en el hecho mismo de estar en el mundo de lo real de una manera tempórea se quiere buscar lo propio de ese carácter modal del tiempo en el transcurrir mismo de lo real en esa actualidad efectiva. Y así por neutralización dejamos de lado el hecho mismo de lo que es actualmente en el mundo en su transcurrir propio y nos quedamos en la unidad que permanece en el transcurrir mismo temporal cuando se está en el mundo. Y lo que queda es que cuando se está en el mundo transcurriendo podemos ver que se transcurre en el mundo “mientras” se está en el mundo en ese mismo transcurso: “En la transcurrencia... la cosa real tiene un ser, esto es, es actual en el Mundo, *mientras* va transcurriendo”⁶⁸. Por eso se

había dicho antes que en cierto modo la unidad temporal modal que es el sustento de la unidad de transcurrencia, que nace de categorías espaciales, está en una unidad ortogonal con la unidad de transcurrencia. Se está en el mundo “mientras” se transcurre en el mundo. Aquí es donde se presentan los dos ejes del tiempo el de transcurrencia y el modal, siendo el eje modal la base de aquel. El “mientras” es lo propio del carácter modal del tiempo como unidad textural en flexividad del ser. Se está en el mundo “mientras” se transcurre en el mundo. Ese “mientras” es un quedar en el transcurso mismo en el que se está. Lo fundamental, luego, es analizar ese “mientras”.

¿Qué es el “mientras”? “Es desde luego un carácter que afecta al transcurso globalmente considerado”⁶⁹. Lo real está siendo en el mundo “mientras” transcurre en el mundo. Ese “mientras”, que es un adverbio, es el carácter de permanencia propio de lo real. Es una permanencia de lo real respecto de lo que está transcurriendo; es un quedar de lo real en la actualidad misma en efectividad en el mundo cuando se está transcurriendo. Ese quedar de lo real con respecto al transcurrir mismo es el “mientras”. Por eso en el “mientras” vemos un triple rasgo: manencia, respectividad y gerundividad. En el análisis por neutralización del modo en el que se está en el mundo se nos aparece el “mientras” como el carácter modal mismo del tiempo pero en cuanto momento del ser de lo real: “la idea del *mientras* envuelve una especie de *manencia* en una *respectividad* (en lo que es manente), y, además, una manencia de carácter *gerundial*. Estos tres momentos de manencia, respectividad y gerundialidad constituyen a una *mientras*”⁷⁰. El “mientras” es la permanencia de lo real en ese transcurrir, que es un quedar en lo respectivo mismo del transcurrir temporal y que es un quedar por ser del estar en el mundo, esto es, del ser un quedar de tipo gerundivo. Y esto es así porque se está en el mundo no lo olvidemos gerundivamente en el “siendo”. En el “mientras” está ese siendo como base

suya. En cierta forma, el “mientras” es la expresión misma del “siendo” como unidad tempórea en flexividad. Es el “mientras” que luego puede ser entendido en una unidad temporal de transcurriencia, pero esto es posible solamente porque el “mientras” es la textura misma del ser en flexividad. Intentemos oír siempre en el “mientras” el “ya-es-aún” propio del ser de lo real que está siendo actualmente en el mundo: “... el *mientras* es el modo mismo del ser como modo flexivo del *ya, es, aún*. El tiempo, modalmente considerado, es esencial y constitutivamente un *mientras*”⁷¹. En la neutralización del transcurrir vemos que el “mientras” mienta en y por sí mismo la textura del ser, ese el ser en su estar siendo mismo. Por este motivo, el “mientras” reúne en sí mismo todo lo dicho con respecto al ser. El adverbio “mientras” es la unidad misma entre ser y tiempo.

Ser es ser “mientras”, así de fuerte es lo que significa este adverbio. Pero no nos confundamos con esto, no quiere decir esta expresión que “mientras” tenga un carácter temporal como si significara que es algo que está pasando o algo por el estilo: “No es que el *mientras* sea una especie de intervalo o lapso dentro del cual se inscribe el ser, sino al revés: ser es positiva y formalmente *ser-mientras*”⁷². El “mientras” no mienta un instante, un límite o contorno del ser, un segmento del ser con respecto a otro momento del ser. “Mientras” no significa eso porque es la condición de posibilidad de cualquier concepción del tiempo. Si se quiere el “mientras” es lo tempóreo que posibilita lo temporal. Ser como ser “mientras” nos deja en el ámbito mismo en donde se desarrolla el horizonte del tiempo con su transcurrir típico y con sus instantes que van pasando. Ser como ser “mientras” es la textura en inflexiones de sí mismo como caras que van dando despliegues del “siendo” por ser ulterioridad en tanto actualidad efectiva del ser de lo real en el mundo: “El *mientras* mismo es aquello en que el ser formalmente consiste, la unidad intrínseca y formal del *ya, es, aún*”⁷³.

e. Tiempo: modo, estructura y línea

Lo que tenemos que analizar ahora es cómo el tiempo modal da de sí estructuras temporales, las cuales pueden ser posteriormente descritas. El problema es tratar de entender cómo el tiempo modalmente considerado luego se vuelve en un tiempo transcurrente. Se trata de entender cómo el tiempo considerado esencialmente como tempóreo luego se torna temporal. Puesto que el tiempo como modo de ser nos señala un participio presente, un gerundivo, que mienta a la cosa real misma siendo tempórea y que por ello mismo ulteriormente se vuelve en un tono cursivo de proceso transcurrente. Esto es, ya que lo real es “de suyo tempóreo” puede luego adquirir distintas estructuras temporales según sean las cosas que en cuanto tales le imprimen.

El carácter de realidad es el que posibilita el de talidad y aquí es donde se puede ver que por ser las cosas reales son tempóreas y que es esta temporeidad es la que luego se expresa en una determinada estructura temporal según sea los contenidos talitativos de las cosas. Por que es el tiempo “modo” de ser de las cosas es que es línea de transcurso, una línea que comienza siendo de estructuras que imprimen su sello, por ejemplo, no es lo mismo el tiempo de una piedra o el de una rosa o el de un niño son tiempos distintos a nivel estructural, pero por el mero hecho de ser reales son el mismo tiempo modal. Y estas estructuras entonces se vuelven en procesos transcurrente por ser lo que son en respectividad con las demás cosas. Es tal respectividad de tipo remitente y cósmica la que produce que las cosas estén en mutuo proceso y es esto lo que señala el carácter transcurrente del tiempo como estructura. Este tiempo es, en definitiva, un tiempo de tipo lineal. Las estructuras temporales describen líneas temporales y podemos realizar una reducción de tales estructuras y quedarnos solamente con su linealidad misma en cuanto mero tiempo transcurrente. Este análisis será el que nos posibilitará describir el tiempo lineal.

Por tanto, tenemos que el tiempo modal que nos señala que las cosas son “de suyo tempóreas” es el que posibilita el tiempo de los procesos transcurrentes, procesos que dimanan de estructuras bien definidas de cosas según sean las notas que las constituyen. Y, finalmente, este tiempo de procesos temporales nos da el tiempo en su linealidad misma temporal. Desde el tiempo como temporeidad al tiempo como temporalidad es lo que Zubiri estudia luego; es el estudio del tiempo no como modo sino que es el tiempo como temporalidad, esto es, el tiempo de las cosas tempóreas no en cuanto tempóreas sino en cuanto temporales y en ellos transcurrentes. Por tanto, de aquí nacen los dos referentes distintos del tiempo en el pensamiento zubiriano. Uno es el concepto estructural del tiempo. Y otro es el concepto lineal del tiempo. Pero de esto no hablaremos en este artículo, pues un análisis detallado nos llevaría muy lejos de lo propuesto en este estudio.

Conclusión

Respecto de la temporeidad es necesario dejar claro que Zubiri la entiende como un carácter articulado solamente desde el ser, pero ciertamente de modo muy especial. No es nada en y por sí mismo, nada tremebundo o grandilocuente que tenga sobre sí a las cosas sino que simplemente es un momento de la unidad dinámica del ser. Tenemos, además, que decir, algo que ya hemos señalado, que el vocablo tiempo tiene un doble significado; puede ser tanto temporalidad como temporeidad. Ambos términos no mientan para nada lo mismo, esto es, que lo temporal no es lo mismo que lo tempóreo. Cuando se habla de temporalidad (concepto estructural del tiempo), de modo usual y cotidiano, siempre se lo hace en razón de la realidad talitativa, esto es, en razón de las cosas reales (cosas físicas, animales, el hombre, etc.); en cambio, la temporeidad (concepto modal del tiempo) indica el carácter formal mismo de la temporalidad, su carácter transcendental que lo posibilita y constituye. Y,

por esto, es posible pensar la temporalidad desde su fondo formal transcendental, esto es, la temporeidad. La temporeidad, al no ser ella misma temporal, no está sujeta al devenir de las cosas temporales, sino que, por decirlo de algún modo, es la condición de posibilidad de todo devenir temporal ya de tal o cual cosa. Por eso, Zubiri señala: “El ser no transcurre temporalmente sino que es *tempóreo*”⁷⁴. Veamos esto, con cierta detención.

El ser analizado en cuanto unidad dinámica está siendo en el mundo modalmente como mera temporeidad. Es ella la que, en cierta forma, da con la esencia misma del ser; es como si el ser necesariamente debiera mostrarse o distenderse en un despliegue tempóreo; nos estamos refiriendo a la unidad de “ya-es-aún”. Unidad que se constituye ya siendo en el pasado, ya siendo en el presente y ya siendo en el futuro. Por tanto, la temporeidad puede ser considerada como el horizonte en que todo lo real, que está siendo en el mundo, pueda quedar a la luz de su ser y en esto ser lo que es, ser un “ente” que se plasma en las fases del tiempo. El ser nos indicará lo que es tal o cual cosa, en respectividad con las demás cosas, dependiendo de lo que de suyo es lo real por ser tal o cual cosa (por ser sustantivamente un sistema de notas). A veces, ocurre un desliz de los términos y se entiende como lo mismo el vocablo temporeidad y el vocablo tiempo. Pero ya sabemos que esto no es así. La temporeidad mienta una precisa concepción del tiempo (el concepto modal del tiempo), aunque sea la concepción más radical y constitutiva de la otra (la temporalidad, esto es, el concepto estructural del tiempo) es solamente una determinación del tiempo. Lo que tenemos que saber es el sentido de tiempo que se está utilizando cuando nos referimos a estos asuntos y de esta forma no nos confundiremos en el análisis del pensamiento de Zubiri. En todo caso, sucede, a veces, que tanto tiempo como temporeidad se usan en el mismo sentido y aunque esto es impropio, si se señala de partida el uso que se están haciendo de los términos es lícito realizar

tal sinonimia. Entonces tenemos que tiempo y temporeidad se usan indistintamente, pero por lo general con el significado de temporeidad. Nosotros hemos hecho lo mismo, cuando no estamos haciendo uso del vocablo tiempo como temporeidad lo hemos dicho explícitamente. Señalado esto, tenemos que finalmente en esta conclusión hablar del tiempo y cómo éste se articula con la realidad.

El tiempo es la esencia modal misma del ser, pues éste para distenderse en cuanto despliegue, por ser actualidad ulterior en respectividad mundanal de todo lo real, debe ser modalmente tempóreo. Esto no quiere decir la ingenuidad de que el tiempo transcurre en pasado, presente y futuro, sino que es la estructura misma del ser en su dinamismo que lo constituye como tal. El tiempo se funda en el ser como la unidad misma de su distensión en despliegue temporal en notas (o momentos o fases). Lo real para ser en el mundo tiene que serlo tempóreamente, esto es inevitable y por ello es, luego, temporal; lo real es temporal porque es tempóreo y es tempóreo porque simplemente “es”, es (está siendo) en el mundo. Lo real se torna “presente” (entiéndase lo presente como el ente que se presenta) por su ser tempóreo y lo hace en el mundo por él abierto. Entonces tenemos que lo real “es” y por esto lo real es “ente” y, además, no solamente lo real es ente, sino que por ser tempóreo lo real ente se nos torna en lo que se presenta, es “lo presente”; de aquí tenemos que todo lo “real ente” es presente (en esto podemos comprender la unidad entre realidad, ser y temporeidad). Con esto queremos decir que la cosa va adquiriendo una cierta actualidad en la medida que la cosa real va siendo cualificada por los caracteres de realidad, ser y temporeidad. Por el carácter de “realidad” la cosa es “de suyo” (o, si se quiere, simplemente real); luego, por el carácter de “ser” (de la realidad) la cosa (“de suyo”) es “ente” y, finalmente, por el carácter de “temporeidad” (del ser de la realidad) la cosa (“de suyo ente”) es “lo presente”.

Lo real “está siendo” en el mundo, el

cual está abierto por lo real mismo, de modo muy preciso, ese modo en que lo real está distenso en despliegue es lo más propio de sí; es su carácter de “ex”. Y ese carácter físico del ser como “ex” de la realidad nos determina un modo en el que se está en ese “ex”, un modo en el que se está en el mundo. Y ese modo que mienta el mero ser como estar siendo en el mundo es el tiempo: “... el tiempo no es algo *en* que se está, sino un modo *como* se está. Se está *en* el Mundo, y el modo *como* se está en él es el tiempo”⁷⁵. Y ese modo de estar en el mundo que es la temporeidad es un modo de tipo gerundivo; lo real se hace presente en el mundo, esto es, está “siendo” en él, es ente en él, de modo formalmente tempóreo en el carácter adverbial del “mientras”. El modo de ser de lo real en el mundo es un modo estructuralmente tempóreo en “mientras”. El ser no es nada en y por sí mismo, en absoluto es algo, sino todo lo contrario: es el carácter gerundial mismo de lo real en su “estar siendo” como ente en el mundo y lo está de modo tempóreo siendo formalmente el “mientras” que se despliega en sus tres caras temporales. El “mientras” de la temporeidad del ser de lo real es un “mientras” que torna lo real en el ente presente, pues se presenta como meramente “siendo” en el mundo, siendo en “mientras”. Esta temporeidad gerundiva de la cosa no la modifica en nada estructural, pero la torna en “lo que es”, le da su ratificación en el mundo, la hace un ente que se presenta, es lo real como el ente presente. Y este rasgo de temporeidad, el ser radicalmente como “mientras”, está siendo aprehendido en aprehensión primordial de realidad. La realidad que es (lo real ente), es formal, intrínseca y constitutivamente de modo tempórea, esto es, la realidad como siendo mundanalmente en “mientras” (lo real ente como lo presente).

Por tanto, tenemos que el tiempo es “del” ser y el ser “de” la realidad o, si se quiere, la realidad “da” ser y el ser “da” tiempo⁷⁶ (o simplemente sin artículos: realidad “da” ser; ser “da” tiempo). También podemos entender realidad “da” ser o

realidad “da” tiempo (porque el tiempo es modo de ser). Y esto es lo que significa el título de este escrito: “Realidad y Tiempo”. Esa “y” debe ser entendida desde ese “dar” que mienta lo constructo mismo en su unidad de complejidad constituyente. Esta interpretación constructa de estas categorías zubirianas la creemos totalmente muy acertada. Y, en ello, vemos que el término realidad no puede ya contraponerse a ser (y en ello a ente). Zubiri, en su filosofía final, no ha eliminado estas concepciones, sino que les ha dado su justo lugar. Con ello hay que decir que tampoco es eliminado el pensamiento heideggeriano en lo más propio de sí (por ejemplo, en su gran interpretación de la metafísica occidental, esto es, entender el ser como presencia y en ello que el ente se vuelva lo presente). La realidad “es”, está siendo en el mundo, y en esto es actual en ese mundo; esto es, se hace presente en el mundo. La realidad, por el hecho de ser, es actual en el mundo y esta actualidad mundanal, su ser, recubre la propia realidad como “ente”. Zubiri no ha negado esta antigua categoría filosófica sino que le da su verdadero, según él, sentido. Realidad no es un modo de ente (de ser), sino que ente, por decirlo en esos términos, es un modo de realidad. Ente es la realidad a la luz de su propio ser, esto es, a la luz de su propia actualidad mundanal. Es, siguiendo la metáfora de la luz, la luminaria iluminada por su propia claridad lumínica. Ahora bien, si hacemos entrar el tiempo en lo que estamos diciendo, la cuestión se complica algo más, pero sigue siendo coherente con lo que se ha afirmado. La realidad es, está siendo en el mundo, y está siendo en el mundo de manera tempórea. La realidad es tempóreamente. Y en esto tenemos que decir que la realidad no solamente es ente por estar actualizada en el mundo, sino que está presente en el mundo; la realidad se vuelve en ello en lo presente. Pues el carácter tempóreo del ser es la unidad de presencia, unidad que se articula en el “ya-es-aún”. Y en esta temporeidad su unidad está articulada desde el “es” (el ahora, el presente); tanto el “ya” como el “aún” (el

“fue” como el “será” o el pasado como el futuro) están siendo lo que son desde el presente. De allí que lo real sea ente y en esto sea lo presente. Con este análisis fundamental, el pensamiento zubiriano se articula esencialmente con el pensamiento heideggeriano. No lo niega sino que lo asume (en el sentido más fuerte del término hegeliano de *Aufhebung*) dentro de sí y lo fundamenta radicalmente⁷⁷.

Entonces nos hacemos finalmente la pregunta: ¿Qué mienta esa temporeidad de lo real? Mienta que el ser en su carácter de distenso y desplegado, por ser actualidad ulterior, nos deja lanzados a la propia luz de sí. Y es ella que dinámicamente se llama tiempo. El ser se nos vuelve en temporeidad como lo que está abriendo lo real en el mundo como ese carácter modal de ser el ente que “es”, que “será” y que “fue” (“ya-es-aún”); es estar siendo en el mundo, estar presentándose en él, es estar recubierto por el propio carácter de ser. Y este recubrimiento es en el modo de presentación: ya en lo que “fue”, ya en lo que “será” y ya en lo que “es” (esto es la distensión en despliegue del ser). Lo real se nos vuelve presente en ese carácter modal y gerundivo de sí mismo. Es, está siendo, en el mundo en el horizonte de la temporeidad por él mismo abierto trascendentalmente hablando. Y, por eso, lo real se nos vuelve en ente ya que la unidad tempórea del ser de lo sustantivo lo deja siendo en él. Lo deja siendo en esas tres caras desplegadas de sí mismo. Una cara es la del carácter de lo que “ya” fue, la otra de lo que “aún” será y hay otra más que indica lo que “ahora” es. Es el carácter de ente presente de lo real como un estar siendo el que se expresa en esas tres caras tempóreas. Y la unidad de estas tres caras es la temporeidad que es, en definitiva, la unidad misma del ser como un estar siendo en el mundo como actualidad ulterior: “Ninguno de los tres términos son por sí mismos actualidad; sólo es actualidad la unidad intrínseca de ellos. Sólo esta actualidad unitaria constituye la actualidad del ‘es’. Ya, ahora, aún, no son tres *fases* de un transcurso del ser, sino tres *facies* de su propia y uni-

taria actualidad. Su unidad es la estructura del siendo⁷⁸. En esto no confundamos lo real en tanto ente presente con una cara de las que expresa esa realidad que es presente, esto es, con el presente de cualquier cosa. En el primer caso, nos movemos en el carácter de temporeidad es lo real como ente presente y, en el segundo caso, estamos situados en el carácter de temporalidad es lo real como ente presente que se vehicula en las tres caras temporales. De allí que el tiempo del ser sea el tiempo de esa unidad originaria que expresa el ser de lo sustantivo en el mundo en un horizonte físico y abierto por él mismo. La única forma en que lo real puede estar presente en el mundo, ser actual en él, es “siendo” así. Y se es así en lo que “fue”, en lo que “es” y en lo que “será”.

Bibliografía

1. Zubiri, X., *Sobre la esencia*, 1.ª ed., Madrid, Moneda y Crédito, 1962; 5.ª ed., Madrid, Alianza/Fundación
- Xavier Zubiri, 1985 (se cita por esta edición y con la sigla SE).
- Inteligencia sentiente*, 1.ª ed., Madrid, Alianza, 1980; *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*, 3.ª ed., Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1984 (se cita por esta edición y con la sigla IRE).
- Inteligencia y Logos*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1982 (se cita con la sigla IL).
- Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1996 (se cita con la sigla ETM).
2. Espinoza, R., “Heidegger y El laberinto del Minotauro”, en *Noein*, 4, La Plata, Fundación Decus, 1999, pp. 43-54.
3. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad de Chile, 1970.
- Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999.
- Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 1999.

Notas

- 1 ETM, p. 290.
- 2 IL, p. 13.
- 3 IL, p. 13.
- 4 IRE, p. 119.
- 5 ETM, p. 290.
- 6 ETM, p. 290.
- 7 IL, p. 356.
- 8 ETM, p. 291.
- 9 ETM, p. 291.
- 10 ETM, p. 291.
- 11 ETM, p. 292.
- 12 ETM, p. 293.
- 13 ETM, P. 293.
- 14 ETM, p. 292.
- 15 ETM, p. 292.
- 16 ETM, p. 293.

- 17 ETM, p. 294.
- 18 ETM, p. 294.
- 19 ETM, p. 294.
- 20 ETM, p. 294.
- 21 ETM, p. 295.
- 22 ETM, p. 295.
- 23 ETM, p. 295.
- 24 ETM, p. 295.
- 25 ETM, p. 308.
- 26 ETM, pp. 308-309.
- 27 ETM, p. 309.
- 28 ETM, p. 309.
- 29 ETM, pp. 298-299.
- 30 ETM, pp. 298-299.
- 31 ETM, p. 299.
- 32 ETM, p. 299.

- 33 ETM, p. 299.
 34 ETM, p. 300.
 35 ETM, p. 301.
 36 ETM, p. 301.
 37 ETM, p. 301.
 38 ETM, p. 302.
 39 ETM, p. 302.
 40 ETM, p. 302.
 41 ETM, p. 303.
 42 ETM, p. 302.
 43 ETM, p. 302.
 44 SE, p. 436.
 45 ETM, p. 303.
 46 ETM, p. 303.
 47 ETM, p. 303.
 48 ETM, p. 303.
 49 ETM, p. 304.
 50 ETM, p. 304.
 51 ETM, p. 305.
 52 ETM, p. 306.
 53 ETM, p. 306.
 54 ETM, p. 306.
 55 ETM, p. 306.
 56 ETM, p. 306.
 57 ETM, p. 306.
 58 ETM, p. 306.
 59 ETM, p. 306.
 60 ETM, p. 308.
 61 ETM, p. 308.
 62 ETM, p. 308.
 63 ETM, p. 309.
 64 ETM, p. 309.
 65 ETM, pp. 309-310.
 66 ETM, p. 310.
 67 ETM, p. 310.
 68 ETM, p. 311.
 69 ETM, p. 311.
 70 ETM, p. 310.
 71 ETM, pp. 311-312.
 72 ETM, p. 312.
 73 ETM, p. 314.
 74 IL, p. 389.
 75 ETM, p. 294.

⁷⁶ Vemos en esta determinación constructa de la realidad con el ser y con el tiempo desde ese dar, una determinación similar a lo propuesto por el último Heidegger. Y sería bueno mostrarlo someramente para dilucidar la cercanía de ambos pensadores. Una cercanía que fue mucho más estrecha después de *Ser y Tiempo*. Nos referimos a ese “Ser” originario que no es el ser de *Ser y Tiempo* y que nosotros creemos identificar con la concepción final de realidad de Zubiri. Hay varios textos de la obra de Heidegger en donde se muestra claramente la articulación entre ese “Ser” con el “ser” propuesto en *Ser y Tiempo*. Es el “Ser” el que “da ser”; y es ese “Ser” el que “da tiempo”. Es ese “Ser” el que da “ser y tiempo”. Se trata de pensar el “Ser mismo”: “Mismo es el inicio del ser, es el ser como inicio”, Heidegger, M., *Conceptos fundamentales*, p. 170. Y en ese inicio se muestra el Ser mismo “dando” ser y tiempo. Ese carácter de “se da” (*es gibt*) es lo que señala lo propio de ese “Ser”. Hay dos textos que Heidegger habla de ese “se da” (que en realidad esta expresión es la traducción interpretativa del célebre sintagma: “ε)/στυ γα.:ρ ει)=ναι”. Parménides, 6 DK). Uno está en: *Carta del humanismo*, pp. 190-191. Y el otro en *Tiempo y ser*. En este último texto se dice: “El ε)/στυ γα.:ρ ει)=ναι está hoy aun impensado’... Todo aquello de lo que digamos que sea es de acuerdo con esto representado como algo ente. Pero el ser no es nada ente. Por ende, el ε)/στυ sobre el que se ha cargado el acento en la sentencia de Parménides no puede representar como algo ente al ser, al que nombra... En el ε)/στυ se oculta o alberga el Se da”. Heidegger, M., *Tiempo y ser*, p. 27. La pregunta que hay que hacer ¿es cómo pensar ese “se” (el *es* del *es gibt*)? El “Se” es el que da el ser como presencia y el tiempo como temporalidad, entonces es un “Se” que da presencia (“Se” da ser). “Se” da presencia no en cuanto presente del ahora de la sucesión que mide mi reloj, sino que se da presencia en el sentido del tiempo en su unidad temporal. El “se” da presencia al hombre y lo constituye como tal y en este darse de ese “se” el tiempo se regala como un don. La presencia dada está ofrecida en una unidad. El presente como presencia dada por el “se” se regala como pasado, presente, futuro. La presencia se extiende tanto como presente en el pasado como presente en el futuro. La Presencia dada es una unidad de tensión que se distiende

en esos tres tiempos. Pero en verdad no son tres caras del tiempo sino que son cuatro, pues la presencia se da tetradimensionalmente. La presencia se dimensiona a sí misma en esa unidad trina que se articula con la articulación propia de esas tres caras y por tener esa propia articulación es que se tiene otra dimensión más. El tiempo auténtico es tetradimensional. Y esa dimensional cuaterna está pensada originariamente como la unidad misma de esa flexión de las caras y esa unidad es la que mantiene en la cercanía y en la proximidad sin perder la distancia de la lejanía de los momentos entre sí. La presencia, entonces, que se da como tetradimensionalidad se está dando radicalmente como una unidad de cercanía que articula al tiempo mismo originario desde dentro. Y ese “se” que da la unidad de cercanía del propio tiempo originario es un acontecer radical que asigna y destina lo propio de ese tiempo en esa unidad de flexión de las caras del tiempo. El “Se” del “se da tiempo” es el acontecimiento apropiador mismo que da lo propio del tiempo en tanto que se asigna lo propio para sí mismo. Entonces tenemos que la determinación originaria del Ser con mayúscula es *Ereignis* (“acontecimiento apropiador” traduce el *Ereignis*). Cf., *Tiempo y ser*, pp. 29-41. Véase, el siguiente artículo respecto de este tema, Espinoza, R., “Heidegger y el Laberinto del Minotauro”, en *Noein 4*, pp. 43-54. Entonces, resumiendo e interpretando desde Zubiri, tenemos que es la articulación misma de la realidad como campo, en su respectividad mundanal, la que se vuelve modalmente tiempo en cuanto unidad de flexión en tanto distensión y despliegue. Por esto, creemos que Zubiri ha corregido su concepción del ser y del campo y también ha hablado de una unidad dinámica del tiempo como modo sentido en aprehensión primordial. De alguna manera, creemos que había leído el famoso *Tiempo y ser* (conferencia dictada en 1962 y publicada en 1969) como la esperada respuesta a *Ser y Tiempo*. Zubiri hizo su curso del tiempo en 1970, lo actualizó en 1976 (concepto lineal) en *Realitas II* y

lo ultimó finalmente en 1982 en *Inteligencia y Logos*. En realidad, creemos que Heidegger y Zubiri, en lo que se refiere a sus pensamientos, deben ser entendidos en una unidad (y no contraponerlos); al igual que Platón y Aristóteles o Kant y Fichte o Hegel y Schelling, Heidegger y Zubiri dan mucho más de sí si se les “lee” en una unidad rica de pensamiento.

⁷⁷ Creemos que esta postura es la propiamente zubiriana. Hay un texto de Heidegger entre muchos a lo largo de su extensa obra que señala esta articulación del ente como lo presente en tanto el tiempo como horizonte ontológico en donde lo ente queda recubierto. En donde tal determinación originaria del ente está pensada ya desde los mismos griegos; y así en adelante: “... se nos hace manifiesto que la interpretación antigua del ser del ente está orientada por el ‘mundo’ o, si se quiere, por la ‘naturaleza’ en el sentido más amplio de esta palabra, y que, de hecho, en ella la comprensión del ser se alcanza a partir del ‘tiempo’. La prueba extrínseca de ello... es la determinación del sentido del ser como *παρουσι/α* o como *ου)σι/α* con la significación ontológico-temporaria de ‘presencia’. El ente es aprehendido en su ser como ‘presencia’ e. d. queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo – el ‘presente’”. Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, p. 48.

⁷⁸ IL, p. 388.

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.

Beyond Nomological, Hermeneutic, and Dialectical Knowledge: Zubiri's Radicalization of Scholastic Realism and the Hidden Ground of the Human-Social Sciences

Manuel Mejido Costoya
University of Santiago
Santiago, Chile

Abstract

For Zubiri the human being is more than stimulus-response and more than meaning; the social is not the sum of individuals nor a supra-individual reality; and the historical is not a prolongation of nature nor a rupture with it. This is precisely why the human-social sciences are not reducible to the nomological sciences of nature or to the hermeneutical sciences of history; that is, these sciences are not reducible to the explanation of objectively observable events or to the interpretation of (inter-)subjective meaning. The implications of Zubiri's philosophy for the human-social sciences can be traced back to a single idea: namely, the power of the real. The power of the real is the hidden ground of the human-social sciences. On the one hand, the power of the real is what mediates and unifies the personal, social, and historical moments, and, on the other hand, it is what links these three moments to reality as *de suyo* and as the sentient intelligence. From here the anthropological question concerning the animal of realities brings forth the power of the real as the problem of relegation; the sociological question concerning the turning toward the rest brings forth the power of the real as the problem of language; and the historical question concerning traditive transmission brings forth the power of the real as the problem of memory.

Resumen

Para Zubiri el ser humano es más que estímulo-respuesta y más que sentido; lo social no es una suma de individuos ni una realidad supraindividual; y lo histórico no es continuación ni tan poco ruptura con la naturaleza. Es precisamente por ello que, desde una perspectiva zubiriana, las ciencias humano-sociales no se pueden reducir a las ciencias nomológicas de la naturaleza ni a las ciencias hermenéuticas de la historia. Esto es, éstas no se pueden limitar a la explicación de eventos objetivos ni a la interpretación de sentido intersubjetivo. Las implicaciones de la filosofía de Zubiri para las ciencias humano-sociales se puede rastrear a una idea: a saber al poder de lo real. Efectivamente, el poder de lo real es el fundamento oculto de las ciencias humano-sociales: Por un lado, el poder de lo real es lo que une a lo personal, a lo social, y a lo histórico; y por otro lado, es lo que vincula esto tres momentos a lo real *qua de suyo* y *qua* inteligencia sentiente. De aquí, la cuestión antropológica respecto al animal de realidades plantea el poder de lo real como problema de la relación. La cuestión sociológica respecto la versión hacia los demás plantea el poder de lo real como problema del lenguaje. Y la cuestión histórica respecto a la transmisión traditiva plantea el poder de lo real como problema de la memoria.

Introduction

Our purpose here is to explore the implications of the philosophy of Xavier Zubiri for the human-social sciences. We will not, however situate the human-social sciences within the trajectory of the Zubirian philosophy. We will rather attempt to see how the Zubirian philosophy interpolates the trajectory of the human-social sciences. These reflections are situated within that area of research initiated by Ignacio Ellacuría and advanced by Antonio González.¹

Drawing on the early Jürgen Habermas, we can say that the human-social sciences have historically labored under either the *nomological sciences of nature*, the *hermeneutic sciences of history*, or the *critically oriented sciences of emancipation*.² Each of these frames of reference were generated by and thus presuppose specific philosophical traditions. Thus, for example, the nomological sciences are rooted in positivism, and specifically behaviorism; the hermeneutic sciences are rooted in phenomenology and the existential analytics of *Dasein*; and the critically oriented sciences are rooted in the Hegelian-Marxian dialectic. As the title of the article suggests, the thesis we will develop here is that, understood as a radicalization of Scholastic realism, Zubiri's philosophy pushes beyond nomological, hermeneutic, and dialectical knowledge and uncovers the *power of the real* as the hidden ground of the human social sciences.

I. Beyond Nomological Knowledge: Behaviorism

In the name of that teleology of scientific progress that can be traced back to the positivist doctrines of Auguste Comte and Ernst Mach,³ behaviorism normatively subsumed all questions concerning the human being under the model of the natural sciences, nomologically restricting valid or legitimate anthropological knowledge to objectively observable events. Thus the human being is reduced to the causal

model of stimulus-response. S/he is grasped as "conditioned" by or as a "product" of his/her environment.⁴

By the turn of the 20th century behaviorism had colonized most of the human sciences: As biologism behaviorism reduced the problem of hysteria to neurological cybernetics,⁵ and the problem of anxiety to orgonomy.⁶ While as psychologism it reduced the problem of consciousness to parallelism,⁷ and the problem of language to the mimesis of vocal gestures.⁸ Pragmatism was a noble attempt to overcome this scientific one-sidedness.⁹ But in the final analysis even the pragmatist idea of communicative interaction was not able to break free from the behaviorist frame of reference.¹⁰ This is evident from the classical naturalism of a John Dewey or from the postmodern, linguistified naturalism of a Richard Rorty.¹¹

Together with the Neo-Scholastic approaches to the natural sciences,¹² and the philosophy of action,¹³ Zubiri does not deny that the human being is an animal, and that like all other animals, s/he has material and bio-chemical aspects rooted in nature. Here in this sense the behaviorist analysis of the human being is appropriate. But that human action has a stimulative dimension does not mean that it can be reduced to the biologicistic, psychologicistic, and/or cybernetic model of stimulus-response. Here Zubiri breaks with behaviorism. The human being confronts things differently than do other animals: The human confrontation with reality is in the final analysis not a "stimulative confrontation" but a "real confrontation." S/he confronts things not as "stimuli" but as "realities."¹⁴

The human being, Zubiri tells us, is the "animal of realities." An essence can either be transcendently *closed* or *open*. The human reality is the only intramundane reality that is transcendently open; all other realities are transcendently closed. A transcendently closed essence is *de suyo* "en sí" ("in itself" in its own right) and "nothing more." That is, it is *de suyo* only materially; it only *belongs to*

itself (*se pertence*); its aperture to reality (if it is a living reality, i.e., a non-human living organism) is only stimulative. The transcendently open essence that is the human being, by contrast, is “*en sí*” such that his/her *de suyo* is not simply a function of the notes s/he has and “nothing more,” but s/he is, in addition, a function of the proper character of reality. The human being is open to reality qua reality; s/he is *de suyo* “formally and reduplicatively” (“*formal y reduplicativamente*”). S/he has that specific way of belonging to her/himself that consists in *possessing her/himself (poseerse)* in her/his own proper and formal character of reality. In and through taking charge of reality things present themselves to the animal of realities not as a *medium*, that is not as a system of stimuli, but as a *world (mundo)*, that is, as the transcendently of reality as *de suyo*.¹⁵

Behaviorism’s reduction of the real to the stimulative ultimately stems from its failure to grasp the primordially of the apprehension of reality, that is, it stems from its eclipse of the sentient intelligence. Behaviorism fails to see that reality is not apprehended as a stimulative object, but rather as something that “stays”: Reality is apprehended as actuality. In other words, that the sentient intelligence apprehends, Zubiri tells us, is the way something “stays” in my apprehension. The actuality of reality is different than the actuality of a pure stimulus, it is a new type of formality: Although the human being is stimulated s/he does not apprehend what stimulates stimulative, in stimulative fashion; s/he apprehends it rather as a stimulative reality: Thus, for example, I apprehend something as hot not because it is burning me but because it is hot: “The stimulating heat stays in my apprehension as something that is ‘already’ hot, and this is why it stimulates.”¹⁶

Zubiri calls this “already” the “*prius* of formality. The *prius* is the physical moment of what is apprehended by the apprehension, and as such it transcends not away from the stimulative response but in

and through it.¹⁷ Indeed, behaviorism’s reduction of the real to the stimulative is not only a reduction of the sentient intelligence to sensibility, it is at the same time the reduction of reality qua reality to this or that reality, that is a reduction of the transcendental to the palliative.¹⁸ But reality is not only the “*cosmos*” or this or that “*field*,” it is also “*world*,” the receptivity of reality as such.¹⁹ Here Zubiri seems to be moving in the direction of that historic-hermeneutic tradition that was radicalized by Martin Heidegger’s existential analytics of *Dasein*.

II. Beyond Historic-Hermeneutic Knowledge: The Existential Analytics of *Dasein*

The problem of historico-hermeneutic knowledge is rooted in Giambattista Vico’s equivalence between the *verum* and *factum*. We may recall that this principle was intended to replace the classical equivalence between the *verum* and the *esse*. Vico’s equivalence maintained that we know the truth of things we make better than we know the truth of created things, that is, in other words, that the knowledge of things we make is the basis of all our knowledge, the basis, for example, of the knowledge of created things.²⁰

Yet, as a formal field of knowledge hermeneutics was inaugurated by Friedrich Schleiermacher, who drawing on the German Romantic tradition, against Kant’s cognitive reductionism, argued that knowledge was an interpretative task made possible through “empathetic” recreation – that process by which the interpreter transposes him/herself into the world from which the text derives its meaning.²¹

It was Wilhelm Dilthey, however, with his analysis of the tension between the *Naturwissenschaften* and *Geisteswissenschaften*, that systematized Schleiermacher’s critique of the cognitive reductionism of transcendental philosophy. Epistemology, Dilthey argued, should not be grounded in cognition, but rather in the being-there-for-me of the totality of lived-

experienced. In this way he opened up the possibility of understanding the problem of hermeneutics as the most primordial of all problems of knowledge. Indeed, for Dilthey, nomological explanations are ultimately always grounded in hermeneutical interpretations.²²

Dilthey's subsumption of the nomological under the hermeneutic would pave the way for Edmund Husserl's critique of the positivist restriction of the meaning of science, his positing of the "lifeworld" over and against the "mathematization" of reality.²³

But it was Martin Heidegger's shift from the transcendental of consciousness to the transcendental of time that radicalized the problem of historico-hermeneutic knowledge. As finite, as existing "there," *Dasein* finds itself "thrown," that is as being "ahead-of-itself-already-in-the-world," and as being "towards-the-end," that is as "being-towards-death." "Thrown," *Dasein* initially finds him/herself in the state of "falling," that is s/he finds him/herself "there" in the world in an "everyday manner" immersed in "idle talk," "curiosity," and "ambiguity." The state of falling is the state of inauthenticity.²⁴ But, through the phenomenon of anxiety [*angst*], *Dasein* uncovers the possibility of pushing beyond the state of falling. Indeed, anxiety, Heidegger argues, paves the way toward *Dasein*'s authenticity by disclosing the world as world, as *Dasein*'s being-a-whole.²⁵

The phenomenon of anxiety remains a negative gesture – it destabilizes *Dasein*, makes *Dasein* "out of joint" in the world. But through this gesture emerges "the formal existential totality of *Dasein*'s ontological structural whole," or *care* [*Sorge*, *cura*]. *Dasein*'s being is essentially care to the extent that it "means ahead-of-itself-Being-already-in-the-world as Being-alongside entities encountered within-the-world": "Care, as a primordial structural totality, lies 'before' [*vor*"] every factual 'attitude' and 'situation' of *Dasein*, and it does so existentially a priori..."²⁶ "Care," *Dasein*'s "authentic being-a-whole," the

being-present to the structural totality of its being-towards-death is precisely the new idea of infinity. And this meaning of infinity, of being-present to the structural totality of being-towards-death, finds its radical ground in "*temporality as primordial time*."²⁷ Indeed, the idea of temporality as primordial time is the radical ground of the Heideggerian project, it is the Heideggerian transcendental. It is a critique of the ontological function of time in traditional metaphysics, a critique of the Kantian "recoil," and the possibility of a radicalization of the historical-hermeneutic sciences.

The existential analytics of *Dasein* demonstrates that measured time is rooted in *Dasein*'s temporality: "Along with the temporality of *Dasein* as thrown, abandoned to the 'world', and giving itself time, something like a 'clock' is also discovered – that is, something ready-to-hand which in its regular recurrence has become accessible in one's making present awaingly." Indeed, "the explicit making-public of time as an object of concern...is grounded in the temporality of *Dasein*, and indeed in a quite definite temporalizing of that temporality."²⁸ This temporalizing of temporality, that is the "making present" of time, is possible because temporality is "ecstatically open"; and temporality is ecstatically open because *Dasein* is temporal, that is existing, "futural," authentically being-towards-the-end.²⁹

While the idea of temporality as primordial time functions negatively as a destabilization of the classical ontological function of time and as a critique of the Kantian "recoil," that is while it functions negatively as the destruction of the history of ontology,³⁰ it functions positively as a radicalization of that historical-hermeneutic tradition inaugurated by Schleiermacher and systematized by Dilthey. The shift from the horizon of consciousness to time is the rupture with the tyranny of the positivistic attitude, the tyranny of the nomological sciences, a rupture with the reduction of time to space to which even Bergson and his *du-*

rée réelle could not escape.³¹

The conditions of possibility of historico-hermeneutic knowledge, argues Heidegger, is grounded in the interpretation of temporality to the extent that “authentic Being-towards-death – that is to say, the finitude of temporality – is the hidden basis of *Dasein*’s historicity.”³² Indeed, the purpose of the analysis of the historicity of *Dasein* is not to show that *Dasein* is temporal because s/he exists in history, but rather, inversely, its purpose is to show that *Dasein* exists historically because, from the bottom of his/her being, *Dasein* is temporal.

As we have already suggested, against Behaviorism’s reduction of reality to objective reality, the sentient intelligence to sensibility, the transcendental to the talitative, and the world to the *cosmos* and/or this or that field, Zubiri turn to the historico-hermeneutic tradition. But the Zubirian philosophy cannot be reduced to this tradition. This is clear from Zubiri’s critique of Heidegger’s existential analytics of *Dasein*, and in particular the Heideggerian notions of *world*, *being*, *time*, *understanding*, and *thrownness*.

“World” for Zubiri is not first and foremost that in and through which the human being understands him/herself and in and through which s/he encounters things and others. That is, “world” for Zubiri is not primarily the possibilities that are there for *Dasein*; it is not “project” (*Entwurf*); it is not “my world,” or “our world.” World for Zubiri is first and foremost the “transcendental respectivity of the real, that is, the respectivity of real things inasmuch as they a real.”³³ The world is not grounded in the worldliness of the human being; rather the human being is worldly because s/he exists in the world: “Only because the human being is a reality that is constituted as a reality in respectivity to other things, that is only because s/he is already “worldly” as reality, can s/he make the world “his/her own” as project. Worldliness is the respectivity of the real as real; it has nothing to do with the human being.”³⁴

Heidegger’s problematic understanding of “world” and “worldliness” stems from a problematic understanding of being. Zubiri, it is true, gives credit to Heidegger because Heidegger turned to the category of being as a way of pushing beyond the Kantian horizon of consciousness and Husserl’s phenomenology.³⁵ Yet, while Heidegger’s merit was that – against the philosophy of reflection – he took as his point of departure the idea of being as the transcendental, his idea of being was plagued by two problems: On the one hand, with Scholasticism, Heidegger, failed to differentiate reality and being – indeed, he subsumed reality under being: But, as Zubiri tells us, “[i]t is not *esse reale*, but *realitas in essendo*...“Being is ulterior to reality...being is always the being of reality.”³⁶ On the other hand, with the Kantian inversion, Heidegger reduces being to the being of *Dasein*. Being for Zubiri, however, as we shall soon see, is not the understanding or the meaning of being; being is first and foremost “the worldly actuality of the real. This respectivity...is the same as the real thing itself.” From here it follows that “this actuality, this being, is the real things intrinsic real reactualization.”³⁷

Heidegger’s problematic understanding of being stems from his reduction of being to time. Being for Zubiri is not grounded in time, time rather is grounded in being: “Time is simply a ‘mode’ of being. Just as the world is the transcendental property that is determined by the *cosmos* in and through the transcendental ‘function,’ ‘time’ is the worldly actuality – being – as a respective moment that is determined by the change of the real thing in and through the transcendental function.”³⁸ This subsumption of being under time is generated by Heidegger’s restriction of the problem of philosophical knowledge to a problem of interpretation, to a problem of understanding. Zubiri takes issue with this restriction.

As we noted above, Heidegger grounds his analytics of *Dasein* on a reworking of the classical Scholastic question concern-

ing being: It is no longer a question of being in general, but of being in its generality for *Dasein*. And it is no longer a question of eternity but of temporality as the horizon for the interpretation of being. Indeed, the two pillars open which stand the Heideggerian philosophy—*Dasein* and primordial time—interlock at the problem of interpretation; for this is the way in which Heidegger recasts the Kantian inversion: We may recall that, against Ernst Cassirer, Heidegger argued that the Kantian philosophy was not an attempt to elucidate a theory of knowledge, it was not an attempt to ground the science of nature, but rather it was an attempt to develop a theory of being, an attempt to ground a general ontology in light of the finitude of *Dasein*. Indeed, the Kantian inversion, the “Copernican Revolution” in metaphysics, is not the dissolution of ontology by the problem of finitude, but the opposite: the attempt to ground ontology in and through finitude.³⁹ The ground of ontology for Heidegger is precisely the radicalization of the historico-hermeneutic tradition: That is, once again, it is the restriction of the problem of being to the interpretation of the meaning of being for *Dasein* in light of the totality of being, that is in light of primordial time.

For Zubiri this way of recasting the Kantian problem of finitude is unacceptable; it is a symptom of the extent to which Heidegger fails to break with Transcendental Idealism.⁴⁰ For Zubiri the problem of finitude is not a problem of interpretation but a problem of apprehension. That is, in other words, that the problem of finitude is not the problem of historico-hermeneutic understanding of the meaning of being, but the problem of the apprehension of the real of reality, a problem of the sentient intelligence and of reality as *de suyo*: “What formally constitutes the human being is not the “understanding of being,” but rather the apprehension of reality....The human being moves in being not because s/he is *Dasein*, but because *Dasein* is sentiently open to real things which, inasmuch as

they are real, are already *de suyo*. The *primum cognitum*...is not being but reality—a reality which is felt in and through the impression of reality. Aperture is not understanding but impression....The human being is not the ‘interpreter of being,’ s/he is not the house and pastor of being; s/he is the ‘animal of realities.’”⁴¹ Here, against the historico-hermeneutic tradition, Zubiri seems to turn toward nomological knowledge; for there exists in reality qua reality an objective, physical absolute affirmation that is prior to all human action. Indeed, against Heidegger’s radicalization of hermeneutics this means more concretely, for example, that human time is not reducible to cosmic time.⁴²

III. Beyond Critically Oriented Knowledge: The Hegelian-Marxian Dialectic

The previous two sections have attempted to show how Zubiri’s philosophy cannot be reduced to either nomological or hermeneutic knowledge, how it stands as a critique of both behaviorism and the existential analytics of *Dasein*. Indeed, the nomological reduction of reality to objective, empirical reality does not justify the historico-hermeneutic reduction of reality to the being of *Dasein* and visa versa. The nomological reduction of the sentient intelligence to sensibility does not justify the historico-hermeneutic reduction of the sentient intelligence to intelligence understood as understanding and visa versa. The nomological reduction of the transcendental to the talitative does not justify the historico-hermeneutic reduction of the talitative to the transcendental understood as the totality of *Dasein*’s being and visa versa. The nomological reduction of the world to the *cosmos* and/or this or that field does not justify the historico-hermeneutic reduction of the *cosmos* and or this or that field to the world understood as the worldliness of *Dasein* and visa versa. And the nomological reduction of time to space does not do justify the historico-hermeneutic reduction of space to time understood as primordial time and

visa versa.

Here, in this sense, the Zubirian philosophy seems to have affinities with the Hegelian-Marxian dialectic to the extent that this tradition also attempted to overcome the one-sidedness of both the nomological sciences of nature and the hermeneutic sciences of history. Yet while it is true that all three—Hegel, Marx, and Zubiri—understood this oneness as a symptom of the idealism of Western thought, Hegel and Marx attempted to overcome this idealism dialectically while Zubiri attempted to overcome it in and through the radicalization of Scholastic realism.

Hegel understood the idealism of Western thought as Transcendental Idealism, that doctrine developed by Kant and radicalized by F.W.J. Schelling and J.G. Fichte.⁴³ Transcendental Idealism was a problem, Hegel argued, because it reduced reason to the abstract universality of self-consciousness, the substantiality of spirit to the subjectivity of the subject⁴⁴ – a reduction that manifested itself, for example, as the subordination of metaphysics to mathematics,⁴⁵ and as the subordination of the “ethical life” to individual morality.⁴⁶ Hegel attempts to overcome Transcendental Idealism by phenomenologically grasping the self-formation of thought as it is mediated by the unfolding of being which thought itself, as a moment of this unfolding, uncovers. This is the Hegelian *dialectic* which is not a method but an ontology: Indeed, the structure of thought for Hegel is dialectical because being itself is dialectical.⁴⁷

We could thus say that for Hegel the idealism of Western thought ultimately manifests itself as the illusion of immediate knowledge. The dialectic is what brings to the fore and also overcomes the problem of the mediation of knowledge. Only when knowledge is dialectically grasped as it is mediated by its self-formation will the spurious linearity of scientific advance achieve a genuine circularity: For “then, the beginning loses the one-sidedness which attaches to it as

something simply immediate and abstract; it becomes something mediated, and hence the line of the scientific advance becomes a circle.”⁴⁸

Marx, on the other hand, understood the idealism of Western thought as the philosophy of identity (which included the Hegelian system). The philosophy of identity was a problem Marx argued because it reduced nature to mind⁴⁹—a reduction that manifested itself, for example, as the subsumption of the “species-being” under the “abstract citizen,”⁵⁰ and through the fallacious, “Robinson Crusoe assumptions” of the eighteenth-century political economists (e.g., Adam Smith, David Ricardo, and Thomas Malthus).⁵¹ Marx attempts to overcome the philosophy of identity by turning the Hegelian dialectic “right side up”:⁵² Instead of grasping the self-formation of thought as a moment of the unfolding of being, Marx grasps the self-formation of the human species as it takes form in and through the synthetic activity of social labor.⁵³

Following Ludwig Feuerbach, Marx outright repudiated the point of departure of the philosophy of identity – namely, the idea that mind is the ground of nature; for Marx, rather, nature was the ground of mind. In other words, Marx substituted the idealistic dialectic of mind and nature with the materialist dialectic of subjective bodily nature and objective nature, the Hegelian phenomenology of consciousness with the natural history of the self-formative process of the human species. On the other hand, however, Marx was not satisfied with the materialism he had inherited as it failed to account for the active side of human activity, that is, labor. In this sense Marx returned to the subjective presuppositions of the philosophy of identity to critique Feuerbachian materialism: The self-formative process of the species, the process by which human beings emancipate themselves from the external compulsion of nature, is possible only through the synthetic activity of social labor understood as the dialectic of praxis and poiesis, interaction and labor, com-

municative and instrumental action.⁵⁴

By contrast to Hegel and Marx, Zubiri understood the idealism of Western thought as the eclipse of the primacy of reality. This eclipse manifests itself in modern philosophy as four false substantivizations: Things do not exist in space or in time as Immanuel Kant argued; rather, as the New Physics has confirmed, things are spatial and temporal. Intellection is not an act of consciousness as Edmund Husserl maintained. There is no consciousness; there are only conscious acts. And reality is not a moment of being as Heidegger argued. The real being, the *esse reale* does not exist; what exists is being as a moment of reality, *realitas in essendo*.⁵⁵ The eclipse of the primacy of reality was a problem for Zubiri because it had led to the reduction of things to facts (i.e., positivism, behaviorism), the reduction of reality to efficiency (i.e., pragmatism), and the reduction of truth to this or that situation (i.e., historicism).⁵⁶ Zubiri attempts to overcome the eclipse of the primacy of reality through a radicalization of Scholastic realism, that is through a “return” to a Scholastic realism that does not stop at the critique of that voluntaristic tradition that had reached its apogee with Kant, but continues to push beyond the return “to the things themselves” (Edmund Husserl) and the return to the being of things (Heidegger), in order to achieve the primacy of reality.

Voluntarism, we may recall, is the annihilation of the Scholastic doctrine of being, the shift from the transcendentalism of being to the transcendentalism of consciousness. This tradition can be traced through, for example, Avicena’s subordination of being to essence, John Duns Scotus’s distinction between the philosophical contemplation of being and the theological pursuit of the *summum bonum*, G. Wilhelm Leibniz’s subordination of the real to the logical, René Descartes’s egology, his *cogito, ergo sum*, which granted pride of place to the *verum* over the *ens*, which favored the problem of verification over the problem of being. But Kant’s

“Copernican Revolution” in metaphysics, his subordination of speculative to practical reason and his reduction of being to existence, marks the apogee of the voluntaristic tradition.⁵⁷ Several important Post-Kantian philosophies have attempted to push beyond this voluntaristic tradition (qua philosophy of reflection/transcendental consciousness) by anchoring themselves in a “return” to Scholastic realism, a return to that doctrine of being that can be traced through Francisco Suárez, John Duns Scotus (focusing on his doctrine of the univocity of being), Thomas Aquinas, Averroes, and Aristotle. Zubiri’s philosophy, we are arguing, is a radicalization of this “return” to Scholastic realism exemplified by Maréchal and Heidegger (Husserl and Franz Brentano can also be included here) to the extent that, as we have already suggested, Zubiri is not satisfied with the return to things, or the return to being, but rather he wants to go back to primordial reality, to reality qua reality.⁵⁸ Philosophy for Zubiri, in other words, does not ultimately concern itself with objectivity or being, but with reality qua reality. Philosophy is not phenomenology or ontology, but rather metaphysics.⁵⁹ Indeed, Zubiri develops his radicalization of Scholastic realism as, on the one hand, a critique of the entification of reality (*entificación de la realidad*), and, on the other, a critique of the logification of intelligence (*logificación de la inteligencia*).

From the Zubirian point of view, the Hegelian-Marxian dialectic is the obfuscation of the static and dynamic aspects of reality. It is the reduction of the structural dynamism of reality to the logic of contraries as a principle of movement. It is the predominance of mediation and negation of reality over reality as a *de suyo que consiste en dar de sí*. Indeed, Hegel and Marx suture the aperture of reality by the formal logic of the dialectic. And yet despite the fundamental and irreconcilable differences that exist between the Hegelian-Marxian dialectic and Zubirian realism, it is true that, vis-à-vis the nomologi-

cal and hermeneutic sciences, they have certain affinities. Thus, for example, in the Introduction to his *magnum opus* Ignacio Ellacuría writes: "Our discussions of Hegel, Marx, and Zubiri have been by no means trivial for they tease out, and, in a certain sense, prepare the ground for what we are arguing here is the object of philosophy."⁶⁰ Indeed, for Ellacuría, Hegel, Marx and Zubiri prepare the ground for the elucidation of historical reality as the proper object of philosophy to the extent that they understand the object of philosophy to be the real and physical (and not logical and conceptual) unity of all things, that is, in other words, to the extent that each, in his own way, attempts to overcome the idealism of Western thought.⁶¹ But, once again the differences between them are clear: Hegel and Marx, against Transcendental Idealism and the philosophy of identity respectively, grasp this real unity through the *dialectic* as what uncovers the illusion of an immediate knowledge that abstracts from the totality of things. While Zubiri, against voluntaristic rationalism, phenomenology, and the existential analytics of *Dasein*, grasps this real unity through a radicalization of Scholastic realism that returns to the primacy of reality, and thus uncovering the entification and logification of the totality of things.

IV. The Power of the Real: The Hidden Ground

The Zubirian philosophy is not reducible to nomological, historico-hermeneutic, or dialectical knowledge. Indeed, understood as a radicalization of Scholastic realism, the Zubirian philosophy pushes beyond behaviorism, the exis-

tential analytics of *Dasein*, and the Hegelian-Marxian dialectics.

Reality as a *de suyo que consiste en dar de sí* and intellection as a sentient intelligence, from here stem something like the Zubirian base concepts of the human-social sciences: namely, i) the idea of the human being as the *animal of realities*,⁶² ii) the idea of society as *turning toward the rest*,⁶³ and iii) the idea of history as the *traditive transmission of forms of being in reality*.⁶⁴

But these base concepts, however, are grounded in a single idea: the power of the real.⁶⁵ Indeed, the power of the real is, from the Zubirian point of view, the hidden ground of the human-social sciences: The problem of the foundations of the human-social sciences can, from the vantage point of the Zubirian philosophy, be recast as the problem of the power of the real. On the one hand, the power of the real is what mediates and unifies the personal, social, and historical moments, and, on the other hand, it is what links these three moments to reality as *de suyo* and the sentient intelligence: The anthropological question concerning the animal of realities brings forth the power of the real as the problem of religation. The sociological question concerning the turning toward the rest brings forth the power of the real as the problem of language. And the historical question concerning traditive transmission brings forth the power of the real as the problem of memory.

We will in a future article need to unravel this idea of the power of the real as the hidden ground of the human-social sciences and develop each of its three constituting moments—relegation, language, and memory.

Notes

¹ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (San Salvador: UCA Editores, 1990), and Antonio González, "Un solo mundo: La relevancia de Zubiri para la

teoría social," Tesis doctoral, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1995.

- ² Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (London: Heinemann, 1972), "Knowledge and Human Interests: A General Perspective," 301-317.
- ³ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 4 (Paris: Borrani et Droz, 1852), and Ernst Mach, *Knowledge and Error* (Boston: D. Reidel, 1975).
- ⁴ B.F. Skinner, *Science and Human Behavior* (New York: The Free Press, 1953), and Ivan P. Pavlov, *Lectures on Conditioned Reflexes*, 2 volumes (New York: International Publishers, 1928,1941).
- ⁵ Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume 1, Pre-Psycho-Analytic Publications (London: Hogarth Press, 1966-74).
- ⁶ Wilhelm Reich, *Selected Writings* (New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1960)
- ⁷ Wilhelm Wundt, *Lectures on Human and Animal Psychology* (New York: The Macmillan Company, 1912).
- ⁸ John B. Watson, *Psychology, From the Standpoint of a Behaviorist* (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1924).
- ⁹ George H. Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: The University of Chicago Press, 1934).
- ¹⁰ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Volume 2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason (Boston: Beacon Press, 1987).
- ¹¹ John Dewey, *Experience and Nature* (La Salle, IL: Open Court, 1929, and Richard Rorty, *Truth and Progress*. Philosophical Papers, Volume 3 (New York: Cambridge University Press, 1998).
- ¹² George Jackson Mivart, *On the Genesis of Species* (New York: D. Appleton, 1871), Pierre Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature* (Paris: Éditions du Seuil, 1956)
- ¹³ Maurice Blondel, *L'Action: Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, in *Oeuvre complètes*, I (Paris: Presses Universitaires de France, 1995), 3-530, and Henri Bergson, *L'Évolution Créatrice*, in *Oeuvres* (Paris: Presses Universitaires de France, 1970), 487-977.
- ¹⁴ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986), 11-22.
- ¹⁵ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1985), 499-508, *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1989), 205-245, "El hombre, realidad personal," *Revista de Occidente* 1 (1963): 5-29.
- ¹⁶ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, 23.
- ¹⁷ *Ibid.*, 24.
- ¹⁸ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, 357-373.
- ¹⁹ *Ibid.*, 427. See also Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos* (Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982), 21-32.
- ²⁰ Giambattista Vico, *L'Antique Sagesse de l'Italie* (Paris: Flammarion, 1993), 71-82.
- ²¹ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics* (Missoula, Montana: Scholars Press for the American Academy of Religion, 1977).
- ²² Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences* (Princeton: Princeton University Press, 1989).
- ²³ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Paris: Gallimard, 1976).
- ²⁴ Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962), 220.
- ²⁵ *Ibid.*, 232.
- ²⁶ *Ibid.*, 237-238.
- ²⁷ *Ibid.*, 274-278.
- ²⁸ *Ibid.*, 466-468.
- ²⁹ *Ibid.*, 460.
- ³⁰ *Ibid.*, 41-49.
- ³¹ *Ibid.*, 382.
- ³² *Ibid.*, 438.
- ³³ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, 432-433.
- ³⁴ *Ibid.*, 428.
- ³⁵ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1987), 13-14.
- ³⁶ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, 435.
- ³⁷ *Ibid.*, 433. See also, Xavier Zubiri, "Respectividad de lo real," in *Realitas III-IV*, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri (Madrid: Editorial Labor, 1979), 43.
- ³⁸ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, 436. See also, Xavier Zubiri, "Respectividad de lo real," 43, and Xavier Zubiri, *Espacio, Tiempo, Materia* (Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1996), 314.
- ³⁹ Ernst Cassirer and Martin Heidegger, "Colloque Cassirer-Heidegger," in *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Paris: Beauchesne, 1972), 28-51.
- ⁴⁰ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, 452.
- ⁴¹ *Ibid.*, 451.
- ⁴² Xavier Zubiri, *Espacio, Tiempo, Materia* (Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1996), 329.
- ⁴³ G.W.F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* (Albany: State University of New Press, 1977).
- ⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 139-145.

- ⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Science of Logic* (New York: Humanities Press, 1969), Article 8.
- ⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right* (London: Oxford University Press, 1952), 105-110.
- ⁴⁷ Alexandre Kojève, *Introduction à la philosophie de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947), 448-449.
- ⁴⁸ G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, Article 104.
- ⁴⁹ Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, in *Marx and Engels: Collected Works*, 3 (New York: International Publishers, 1975), 326-346.
- ⁵⁰ Karl Marx, *On the Jewish Question*, in *Ibid.*, 166-167.
- ⁵¹ Karl Marx, *Economic Manuscripts of 1857-58 (Outlines of the Critique of Political Economy)*, in *Marx and Engels: Collected Works*, 28 (New York: International Publishers, 1986), 17-18.
- ⁵² Karl Marx, *Capital*, I, in *Marx and Engels: Collected Works*, 35 (New York: International Publishers, 1996), 19.
- ⁵³ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Chapter Two, "Marx's Metacritique of Hegel: Synthesis Through Social Labor," 25-42.
- ⁵⁴ *Ibid.*, Chapter Three, "The Idea of the Theory of Knowledge as Social Theory," 43-63.
- ⁵⁵ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1994), 14-15.
- ⁵⁶ *Ibid.*, 3-31.
- ⁵⁷ Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía* (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, n.d.), p. 71-79, and
- Xavier Zubiri *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1994).
- ⁵⁸ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 15-16.
- ⁵⁹ *Ibid.*
- ⁶⁰ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 30.
- ⁶¹ *Ibid.*, 18, 25, and 30.
- ⁶² Xavier Zubiri, "El hombre, realidad personal."
- ⁶³ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, 223-341.
- ⁶⁴ Xavier Zubiri, "La dimensión histórica del ser humano," *Realitas I*, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri (Madrid: Editorial Labor, 1973), 11-69.
- ⁶⁵ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios* (Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1984), 89-112.

Biography of the author

Manuel Mejido Costoya, Ph.D. (mmejido@usach.cl) is an Associate Researcher at the Instituto de Estudios Avanzados of the Universidad de Santiago de Chile and Adjunct Professor of Sociology at the Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Santiago). He has taught and published in the areas of social theory, sociology, and theology. He has recently translated into English Xavier Zubiri's *La dimensión histórica del ser humano*, and is currently translating Ignacio Ellacuría's *Filosofía de la realidad Histórica* for Marquette University Press.

On the Very Problem of the Problem of God in Zubiri and Unamuno*

Brad Elliott Stone

Loyola Marymount University

Los Angeles, California, USA

Abstract

Perhaps one innovation brought about by Spanish philosophy is the notion that “God” names a *problem* instead of an *entity*. This is what Xavier Zubiri means when he uses the phrase “the problem of God.” Although he does not employ the Zubirian phrase, Miguel de Unamuno also addresses God as a problem. This paper compares Zubiri’s and Unamuno’s accounts of how God appears to human beings polemically. For both thinkers, God is a problem only for human beings; there is something about the structure of human existence that makes God come to mind. For Zubiri, God comes to mind because human beings find themselves implanted into reality. For Unamuno, God comes to mind because human beings understand their own mortality and seek to overcome it. After presenting their respective views on the structures of human beings that account for the problem of God, the philosophical implications of such a view are explored. If we take Zubiri and Unamuno to be correct about “the very problem of the problem of God,” true theism would not be evidentialist (this is the way “theism” works in traditional philosophy of religion). Also, true atheism (the claim that God does not exist) would be impossible, for even if the entity called “God” does not in fact exist, “God” as a problem (the problem of God) does.

Resumen

Quizás una innovación provocada por filosofía española es la noción de que “Dios” refiere a un *problema* en vez de una *entidad*. Esto es lo que Xavier Zubiri quiere decir al usar la frase “el problema de Dios”. Aunque él no emplea la frase zubiriana, Miguel de Unamuno también se dirige a Dios como un problema. Este ensayo compara el pensamiento de Zubiri y de Unamuno en torno a cómo Dios aparece polémicamente a los seres humanos. Para ambos pensadores, Dios es sólo un problema para los seres humanos; hay algo sobre la estructura de existencia humana que hace que Dios venga a la mente. Para Zubiri, Dios viene a la mente porque los seres humanos se encuentran implantado en realidad. Para Unamuno, Dios viene a la mente porque los seres humanos entienden su propia mortalidad y buscan superarlo. Después de presentar sus vistas respectivas de las estructuras humanas que explican el problema de Dios, se exploran las implicaciones filosóficas de tales vistas. Si supongamos que Zubiri y Unamuno sean correctos sobre “el problema mismo del problema de Dios,” el verdadero teísmo no sería evidencialista (ésta es la manera en que el “teísmo” funciona en la filosofía tradicional de la religión). También, el verdadero ateísmo (la demanda de que Dios no existe) sería imposible, ya que aun cuando la entidad llamó que “Dios” no exista de hecho, “Dios” como un problema (el problema de Dios) sí existe.

* In honor of Charles C. Seabrook, who introduced me to the wonderful philosophical tradition of Spain through an advanced Spanish grammar lesson

La oración del ateo

*Oye mi ruego Tú, Dios que no existes,
y en tu nada recoje estas mis quejas,
Tú que a los pobres hombres nunca dejas
sin consuelo de engaño. No resistes*

*a nuestro ruego y nuestro anhelo vistes.
Cuando Tú de mi mente más te alejas,
más recuerdo las plácidas consejas,
con que mi ama endulzóme noches tristes.*

*¡Qué grande eres, mi Dios! Eres tan grande
que no eres sino Idea; es muy angosta
la realidad por mucho que se expande*

*para acabarte. Sufro yo a tu costa,
Dios no existente, pues si Tú existieras
existiría yo también de veras.*

The Atheist's Prayer

Hear my prayer you nonexisting God,
and in your nothingness take up my laments,
you who never leaves poor men
without deceptive consolation. You do not resist

our prayers and you disguise our desires.
The more you move yourself away from my mind,
the more I remember the placid fables
used by my mom to comfort me on sad nights.

How great you are, my God! You are so great
that you are nothing but an idea; reality is steadfast,
no matter how much one tries to force

you to come to an end. I suffer at your expense,
nonexisting God, for if you were to exist
then I would truly also exist.¹

Introduction

For Spanish existentialists, “God” is the name of a problem, not an entity (theology deals with the entity). In other words, the problem is not *what* God is, or *what* the problem of God is; rather, it is *that* God is a problem (for theists and atheists alike). Why do we even talk about God? This is what I refer to as “the very problem of the problem of God.” The very problem of the problem of God is directly tied to another great problem, the problem of being human. “Being human” is the name of the problem in which we find ourselves. I maintain that “the problem of being human” is equivalent to “the very problem of the problem of God;” that is, it is insofar as we are human beings that “God” is a problem. I shall not explore “the very problem of the problem of being human” here since this essay is on God, but it might be easiest to explain it by referring to Heidegger’s *Being and Time* as a good treatise on the issue.

Ever since Seneca and St. Isidore of Seville, the question of what it means to be a human being (in a sense different than

“rational animal”) has been posed most intensely, and most intimately, by thinkers from the Iberian Peninsula. For the Spanish philosopher, the problem of being human and the problem of God are inseparable. Failure to take up one of the problems results in the incapacity to take up the other. “God” is meaningless without human beings, and “human beings” are only such in light of God. Within the Spanish tradition, it seems that atheism is a kind of misanthropy, and a hatred of life is blasphemous.

Two 20th century Spanish existentialists offer the most congruency between the problem of God and the problem of being human. The philosopher who emphasizes this dual problematic most systematically is Xavier Zubiri, whose conception of “religion” explains the existential constitution of human life, the divine nature of God, and the origin of religions. Miguel de Unamuno, although not as systematic as Zubiri, yet definitely more passionate, views God and human life as mutual creative processes. In his account, humans make God and God makes them; creation is a mutual process.

The similarities between these two thinkers go beyond the fact that they are both of Basque descent. Neither accepts the traditional proofs for the existence of God as useful for truly understanding the problem of God. As a consequence of the failures of these proofs, mere rejection of them does not constitute atheism. Both hold that the human condition is a constitutive part of the idea of God. Neither believes that true atheism is possible, for being human automatically makes one have the problem of God, so atheists and theists both face the problem of God.

In this essay, I present Zubiri and Unamuno's respective views on the unity of being human and God as well as the refutation of theism and atheism, traditionally conceived, that results from those views. By doing so, I will offer a different, more Spanish way of thinking about humans, God, and the relationship between the two. To these ends, this essay is composed of four sections.

In the first section, I explicate Zubiri's jointure of the problem of being human (religation) to the problem of God (deity). Section two discusses Unamuno's union of the tragic sense of life (the problem of being human) and God (the problem of God). The point of these first two sections is to show that, for both thinkers, the problem of God is the direct consequence of the problem of being human. Only human beings are religious; "God" names an important fact about being human.

Sections three and four explore the consequences of understanding God in Spanish existentialist terms. These consequences challenge traditional philosophy of religion and call it back to its proper grounding. The third section deals with the critique of theistic evidentialism that comes along with understanding the problem of God in terms of the problem of being human. For the theistic evidentialist, God's existence is provable by demonstration. There have been many different demonstrations produced in the history of philosophy; the three main ones are the

ontological, cosmological, and teleological proofs for the existence of God. However, given that God is connected to the problem of being human, these proofs miss the mark and prove something different from the God expressed in this essay. Therefore, I will argue that theistic evidentialist arguments are insufficient for, if not detrimental to, true belief in God. Zubiri argues that such proofs only prove divinity and therefore fail to prove God. Unamuno worries that theistic proofs actually prove the wrong God, who Unamuno calls the "God-Idea," who is in reality no God at all.

The second consequence for the philosophy of religion is that arguments against the existence of God are equally insufficient. First of all, given that theistic arguments are insufficient, merely pointing out that insufficiency cannot be atheism. Second, and this is the bigger thrust of the section, atheism is itself a position inside of the problem of God. Atheists fail to see that the nonexistence of God only matters to the atheist insofar as the atheist is already religated to God through the problem of being human. In other words, atheism is one of the solutions to the problem of God. This, of course, does not remove the problem called "God." Zubiri argues that atheism is solipsistic self-divinization, and is therefore unsustainable. Unamuno sees the atheist as a desperate person frustrated by the difficulties of proving God's existence. However, once evidentialism is defeated, atheists will not have to despair about not finding proof, and true atheism is defeated.

I. Zubiri: Religation, Deity, Divinity, God

For Zubiri, being human means to find oneself *implanted* in existence. This implantation is understood in terms of what Zubiri calls "religation." The problem of being human is for Zubiri the problem of being religated. Since religation is an imposition, one must inquire into the imposer. This is the very problem of the pro-

blem of God. Zubiri explores the problem of God in terms of “deity” (the power of reality, which imposes itself onto us), “divinity” (the foundation of deity), and “God” (the absolutely absolute personal reality who gives reality its impressive force through love.). In this section, I will explain Zubiri’s conception of religation, deity, divinity, and God.

Humans, like other animals, are sentient creatures. Everything we encounter is encountered through our senses. Sensing is composed of three moments according to Zubiri: *affection, the moment of otherness, and the force of imposition*. Affection is the aspect of sensation in which “the sentient being ‘suffers’ the impression.”² This element is uncontroversial, and most traditional philosophy starts (and unfortunately ends) here.

The moment of otherness is the aspect of sensation in which impression “is the presentation of something *other* in affection.”³ Zubiri calls the other which presents itself in affection a *note*. Notes are not qualities, but things that are “noted” (noticed) in experience. For example, for animals that only see in black and white, “red” is not “noted” and therefore is not part of the sensation of an object (even if the object is “red” to those animals who “notice” color).

The force of imposition is the aspect of sensation in which “the note present in the affection imposes itself upon the sentient being” and “arouses the process of sensing.”⁴ We do not get to pick what is noticed; something is either a note or it is not. If something is a note, it imposed itself in sensation. By virtue of this imposition, the note is “noted.” Affection, the moment of otherness, and the force of imposition, although they are three different aspects of sensation, are unified in a singular event of sensing.

So far, Zubiri’s account of sensation (which Zubiri calls “sensible apprehension”) shows no differentiation between humans and other animals. The difference, Zubiri writes, has to do with a differentiation in the *modes* of sensible apprehension.

For animals, sensation merely serves as the experience of stimuli. The stimulus affects the animal; the animal responds accordingly. The example Zubiri gives is how animals respond to heat. Animals receive the stimulus “is warming” as a note imposed upon them as other. If the animal is seeking heat, it welcomes this “is warming” and draws towards the heat source; if the animal is too hot, it flees from the “is warming.” In very simple creatures, response to stimuli is instantaneous; in more complex animals (including humans when interpreted biologically), there is the power of “hesitation” (to use Bergson’s phrasing) that increases the more complex the creature. For example, even though I am hot in a sauna, I do not run away from it; I can hesitate.

Human beings, although they do receive and respond to stimuli, do something more in the moment of sensing. Zubiri argues that humans sense *reality* along with the stimuli. To return to the note of heat, of course humans experience the “is warming,” but they also experience “heat,” which is more than “is warming.” Rather, it is heat *de suyo* (in its own right). This “in its own right” is the reality of a given note. Humans can separate the heat from the source and let the heat be *de suyo*; it is because of this humans are capable of studying thermodynamics, for example.⁵

Therefore, humans have the affection of reality. The moment of otherness is the *de suyo* of a note. The note has an “in its own right” that makes it other than me. Animals, although they do experience the “other than me” of certain stimuli, fail to understand the “in its own right” of the stimuli. For humans, on the other hand, a note is “in and for itself ... heat is a way included in the sentient process, but only because it *already is* heat. Heat as something *de suyo* is ... prior to its being present in sensing.”⁶ In terms of the force of imposition, “what is apprehended is imposed upon me with ... the *force of reality*.”⁷ Reality forces itself upon me in the sensation of notes that are “in their own right” my apprehension of things.

Human beings, unlike animals, apprehend reality, the *de suyo* of notes that impose themselves on humans as something other. We are “implanted in reality.”⁸ This implantation is what Zubiri calls “religation.” Religation is the “seizure by the power of the real.”⁹ “The real” which has power over human beings is not a quality or property of the things humans experience; it, too, is *de suyo*. “The real” is enigmatic (Levinasian enough yet?); we experience that things are real, but reality *de suyo* of those things eludes us (except in certain cases related to our own reality as persons). The problem of being human, the very problem of the problem of God, lies in this seizure by the power of reality *de suyo*. The problem of our humanity is that “we are founded in an enigma, the enigma of the power of the real.”¹⁰ This enigma makes our life a mystery, leaving us to ask existential questions—e.g., “What is going to become of me?” and “What am I going to make of myself?”¹¹ Reality *de suyo* is an enigma that makes us who we are and grounds everything we experience. Therefore, everything is religated by the power of the real; the catch is that only humans experience that fact.

The problem of reality is “formally the problem of God. What religation manifests experientially and enigmatically is God as a problem. The problem of God belongs ... to the constitution of my own person.”¹² The problem of being human is the problem that brings us to the problem of God. Zubiri explores the problem of God in terms of a successive trio: deity, divinity, God.

Deity is the name Zubiri gives to “this ultimate, possibilitating, impelling power [of reality].”¹³ In other words, “deity” is the name of the enigmatic power of the real. It is found in humans not as something extra to experience (that is religation), but as the foundation of all experiences. As Zubiri writes, “[m]an does not *have* experience of deity, but rather *is* the very experience of deity in his own substantive being ... The personal act of religation is pure

and simply the experience of deity.”¹⁴ In other words, “religation,” the problem of being human, is the same as “deity,” the very problem of the problem of God. The problem of God is simply the exploration of the question “what constitutes this deity in which humans find themselves?” Notice that this means that “deity” is not equivalent to “God.” All that has been shown so far is that the problem of being human (the problem of being implanted in reality) and the very problem of the problem of God (the problem of reality *de suyo*) are linked together, therefore establishing for Zubiri the congruence of being human and God.

From deity, one can move to “divinity.” Divinity is “that fundament*, which undoubtedly belongs to reality without being deity, but is precisely the fundament of the deity of things.”¹⁵ This is demonstrable, as is done in arguments for God’s existence. All these proofs do is show that reality is really real, distinct from “subjective” experiences of it; nothing more, nothing less. Zubiri is quick to remind us that divinity “is not sufficient for reaching God, because a very important question remains unanswered. Is the first cause that which men call “God”, that to which man directs himself not only with demonstration, but will all his acts of submission, prayer, etc.? ... who is the first cause?”¹⁶ As I will explain in section three, Aquinas’s jump to God from “unmoved mover,” “first cause,” etc. is too big of a leap to make. Although Aquinas is right—God will be those things—he seems to equate the terms “divinity” and “God.” This is an error. After all, the unmoved mover can be “me” if I am a solipsist. We have to see the “who” of divinity as something *de suyo*.

God is beyond divinity, and cannot be demonstrated. Zubiri writes that God is “absolutely absolute reality ... it depends on nothing, not even that on which

* The word “fundament” is sometimes used in place of “ground” to translate the Spanish *fundamento*.

every human person depends, to wit, his nature ... but is rather a free act. The first cause as a personal and free reality: here we at last have God."¹⁷ This can only be affirmed by faith, which Zubiri describes in terms of donation—love. God is the giver of reality, and humans are the recipients of that reality. We have faith in God when we believe that the reality in which we find ourselves implanted is a gift and not a curse, an obligation and not a causal determinism; faith in God means seeing human beings as a finite moment of God, a participant in reality.¹⁸ To believe in God is to acknowledge the reality we find ourselves in and to embrace our religation. This is why for Zubiri God is an experience of being human, and being human is an experience of God.¹⁹

II. Unamuno: The Tragic Sense of God

Like Zubiri, Unamuno sees the problem of being human as a prerequisite to approaching the problem of God. Although not as systematic as Zubiri, Unamuno is definitely more passionate about the relationship between human beings and God. Unamuno's main philosophical opus, *Tragic Sense of Life*, outlines the relationship between human beings and God. Unamuno starts by explaining the tragic sense of life as the problem of being human. Human beings, who for Unamuno are concrete people "of flesh and bone," seek immortality against the awareness of their deaths. This fight for immortality opens up the problem of God, and God is described as a concrete, sentient volition for the eternity of human existence.

For Unamuno, human beings are defined tragically and concretely. To show that Unamuno is concerned with human beings in a non-abstract way, Unamuno uses the term "the man of flesh and bone" to describe a human life. The man of flesh and bone is described as one who "is born, suffers, and dies—above all, who dies."²⁰ The important *fact* about being human is that humans are mortal; we die, and we

are aware of that fact—this is what makes us human in comparison to other animals. Yes, animals die, but it is not a *fact* of their existence. Therefore, like Zubiri, Unamuno focuses on a formal, modal distinction here. Like animals, humans die; unlike animals, we devote our life to thinking about, worrying over, and overcoming death.

The *essence* of being human, however, is not in the *fact* that we die. Instead, the essence of being human is the desire to never die. Using Spinoza's definition of *res* from *Ethics*, Bk. III, Unamuno writes that "[e]verything, in so far as it is in itself, endeavors to persist in its own being ... This means that your essence, reader, mine, ... and of every man who is a man, is nothing but the endeavor, the effort, which he makes to continue to be a man, not to die."²¹ The essence of being human is the struggle to forever continue existing. Unamuno describes two aspects of being a human being, two aspects which must remain in order to have the immortality he desires: unity and continuity.

By unity, Unamuno is thinking of the body and its spatiality. We are always "focused" on something and direct our action toward things. Unamuno writes that "a man is so much the more a man the more unitary his action. There are some who throughout their whole life follow but one single purpose, be it what it may."²² Therefore, human beings not only desire *mere* immortality (e.g., the immortality of the soul), but actual corporeal perpetuity. What worries us about death is the dread of "having to tear myself away from my flesh ... from everything sensible and material."²³ We are of flesh and bone—remove the flesh and the bones, and we are not.

By continuity, Unamuno is thinking of the Bergsonian notion of memory.²⁴ Unamuno writes that "memory is the basis of the individual personality ... We live in memory and by memory, and our spiritual life is at bottom simply an effort of our memory to persist."²⁵ We are memory. The meaning of eternal life is to always be

remembered, and to always be remembering.

At death, it is assumed that one loses both unity and continuity. For the man of flesh and bone, this idea is revolting. As Unamuno writes, “[i]f consciousness is ... nothing more than a flash of light between two eternities of darkness, then there is nothing more execrable than existence.”²⁶ In other words, life is pointless and without worth if it is indeed mortal. Life is indeed mortal; therefore, by *modus ponens*, life is worthlessly pointless.

The essence of being human, Unamuno argues, is to deny the conclusion of this argument, even though it is both valid and sound. In short, the essence of being human is a contradiction between the head and the heart, between reason and volition, which “express[es] a longing for unending life, [yet] now affirm[s] that this earthly life does not possess the value that is given to it.”²⁷ This is the tragic sense of life, the absurd battle for immortality.

The very problem of the problem of God is the tragic sense of life. Unamuno notes that all civilizations have the hunger for immortality in one form or another. In short, as Unamuno exclaims, “I do not want to die—no; I neither want to die nor do I want to want to die; I want to live forever and ever and ever.”²⁸ Everything human beings do, including philosophy and religion, screams this mantra over and over. Unamuno uses the example of the artist to prove his point here: “a man who tells you that he writes, paints, sculpts, or sings for his own amusement ... lies ... He wishes ... to leave behind a shadow of his spirit.”²⁹ We seek eternity, and this eternity must preserve the unity and continuity of our being. Unamuno writes that “[i]f at the death of my body ... my consciousness returns to the absolute unconsciousness from which it sprang ... our toil-worn human race ... [is] the most inhuman thing known.”³⁰

Being human is the very problem of the problem of God. Animals do not have the problem of God, presumably, because

they lack the tragic sense of life and the hunger for immortality. God’s existence matters to human beings because human beings are aware of their being, and therefore seek its unity and continuity forever. Unamuno offers the following anecdote to show how tied together the hunger for immortality and the problem of God are:

Talking to a peasant one day, I proposed to him the hypothesis that there might indeed be a God who governs heaven and earth, a Consciousness of the Universe, but that for all that the soul of every man may not be immortal in the traditional and concrete sense. He replies: “Then wherefore God?”³¹

What is the point of God if there is no hope for immortality? For Unamuno, “God” is the name of that hope, that humanly concrete hope, of being oneself eternally. God is born from the projection of human hope into the universe. Unamuno reminds us that “[t]he divine ... was not originally something projective, but was rather the subjectivity of consciousness projected exteriorly, the personalization of the world.”³² Belief in God is the hope of immortality, in whatever form it is conceived throughout history. We want to be “God”—to be immortal. “God” is the name of our hatred of nothingness and the power of life over nihilism. Through God, human beings are created immortally, so that “if you believe in God, God believes in you, and believing in you He creates you continually.”³³ One’s unity is preserved in the constant sustaining, and one is remembered and remembering in God.

Like Zubiri’s move from divinity to God, Unamuno argues that faith is the only way to access God. Like with Zubiri, faith involves a personal relationship. Faith, Unamuno writes, “is not the mere adherence of the intellect to an abstract principle;” instead, it is a creation of God, who in turn creates us, and is therefore “continually creating Himself in us.”³⁴

Said differently, "God and man, in effect, mutually create one another; God creates or reveals Himself in man and man creates himself in God. God is His own maker."³⁵ And therefore we are *in* God, not *with* God. God is the highest expression of being human: immortal and concrete.

Unamuno's account of God on the one hand seems to lack the philosophical, systematic structure found in Zubiri's account of religion, but, on the other hand, better sets the stage for why the very problem of the problem of God is so important and yet so neglected in traditional philosophy of religion. Whereas Zubiri shows us *how* human beings move from religion/deity to divinity and ultimately to God, Unamuno shows us *why* human beings pursue God. *How* and *why* are *that* questions still unasked by philosophy of religion, which is still too focused on *what* questions.

III. Against Theistic Evidentialism

Having explicated Zubiri and Unamuno's respective existentialist accounts of God, I now address two consequences of their positions. The first consequence, which will be discussed in this section, is that the theistic evidentialist proofs for God's existence, insofar as they fail to account for the very problem of the problem of God, fail to prove God's existence. The second consequence, explored in section four, is that true atheism is impossible. Both of these consequences come from the same root issue: both theism and atheism fail to acknowledge the very problem of the problem of God; in other words, theism and atheism are both *inside* of the problem of God.

In this section I start with Unamuno's argument against what he calls "the God-Idea." For Unamuno, traditional philosophy of religion, insofar as it refuses to acknowledge the tragic sense of life and the concrete man of flesh and bone, misses God entirely and replaces God with "God," an empty metaphysical concept. I conclude by describing Zubiri's criticism of

the traditional proofs of God's existence. For Zubiri, traditional philosophy of religion is untrue to the sensible apprehension of reality that is given to humans, thus replacing reality *de suyo* (which leads to God) with the metaphysical (incorrect) notion of reality as being. It is this reality as being that Aquinas inherits from Aristotle, which causes his proofs to demonstrate a God that cannot be worshipped.

Unamuno

When it comes to religious matters, Unamuno believes that philosophy (traditionally conceived) is unhelpful and useless as a method. First of all, true philosophy (whose deficient mode is "philosophy" as we have come to know it) is a human activity that results from the tragic sense of life. To use philosophy to describe and solve the problem of God would be to put the effect before the cause. Humans philosophize *because* we suffer from the very problem of the problem of God; the problem of God is *prior* to philosophy. Second, as Unamuno writes, "[t]he will and the intelligence seek opposite ends."³⁶ "Philosophy" excludes the will, and, therefore, excludes forthright the very problem of the problem of God, which is better understood in terms of a *volition* than a *thought*. "Philosophy" cannot accept its origin in the hunger for immortality, the selfsame hunger that originally makes God come to mind. Unamuno is very clear about the fact that God will have to be a granter or guarantor of immortality in order to be significant to human beings.

The God proven in the philosophy of religion is unable to do this. Unamuno writes that the "traditional so-called proofs of the existence of God all refer to [the] God-idea ... and hence they really prove nothing."³⁷ All these proofs do, to use Zubiri's term, is prove that there is a ground to reality. But, for Unamuno, reality means nothing if life is pointless. Whereas Zubiri allows room for demonstration and reason at the move from deity to divinity, Unamuno is more suspicious of our intellectual capacities, preferring sentiment

over reason. In other words, God must not only provide for the existence of the world, but also give human life purpose (in a non-teleological way) through immortality. As Unamuno states, “the God who confers human meaning and finality upon the Universe and who is not the *ens summum*, the *primum movens*, nor the Creator of the Universe, nor merely the Idea-God. It leads us to the living, subjective God, for He is simply subjectivity objectified or personality universalized.”³⁸ God as the highest being, or the first mover—or any of the Thomist nomenclatures—cannot confer meaning on human life. The God that matters, Unamuno tells us, is the objectivity of subjectivity, the absolute expression of being-a-subject, and the universalization of personality, the highest expression of being-a-person.

The reason why such proofs fail, Unamuno writes, is that philosophy pretends to be free of personality and subjectivity. As a result, the philosophical understanding of what it means to be a human being is wrong, and, *a fortiori*, the philosophical understanding of God. The philosophical understanding of being human is simply non-human. As Unamuno writes,

[T]here is another thing [other than “the man of flesh and bone”] which is also called man, and he is the subject of not a few lucubrations, more or less scientific. He is the legendary featherless biped, the *zōon politikon* of Aristotle, the social contractor of Rousseau, the *homo economicus* of the Manchester school, the *homo sapiens* of Linnaeus, or, if you like, the vertical mammal. A man neither of here nor there, neither of this age or another, who has neither sex nor country, who is, in brief, merely an idea. That is to say, a no-man.³⁹

Given that this idea of human being is a “no-man,” the God of this approach is also nothing. Unamuno writes that the philosophical God “is the projection to the

outward infinite of man as he is by definition—that is to say, of the abstract man, of the man no-man” whereas the God we pursue “is the projection to the inward infinite of man as he is by life, of the concrete man, the man of flesh and bone.”⁴⁰

It is important to note that both Gods work the same way; God in both cases is the infinite projection of the human being described in each case. When being human is understood abstractly (outwardly), God is abstract, dead, and immortal only in the way that ideas are; when being human is understood concretely (inwardly), God is alive, concrete, and immortal in the fullest sense. Philosophical theists prove the existence of the God of the no-man, the abstract “no-God,” who “neither loved nor hated, because He neither enjoyed nor suffered, an inhuman God ... that is, an injustice.”⁴¹ It is the direct result of conceiving of being human in terms that make emotions and concrete situations accidental instead of essential.

Therefore, the move to God cannot be rational or demonstrative. Reason, Unamuno sates, “separates us from [God]. We cannot first know Him in order that afterwards we may love Him; we must begin by loving Him ... before knowing Him ... knowledge of God proceeds from the love of God ... To seek to define Him is to seek to confine Him ... to kill Him.”⁴² By starting with knowing, the philosophy of religion fails to explain both the motive for the pursuit of God and why anyone should love God, or why God should love us. Take, for example, the proof that God made the world because God is an intelligent designer. Unamuno reminds us that “[w]e do not understand the existence of the world one whit the better by telling ourselves that God created it.”⁴³ Humans are looking for a God that gives purpose to life, which helps one understand the world, not a mere trivial fact about its creator.

Zubiri

Like Unamuno, Zubiri argues that in reducing God’s existence to proofs one is

losing the importance of God in the first place. In other words, by reducing God to one more object of speculative reasoning, one loses the *fact that* one is exploring God's existence in the first place. Theists and atheists alike have to be able to explain why it is *that* God is of such a concern to them. By already making arguments for and against God's existence, the fundamental issue of religation/deity is already overlooked. The theist position means nothing to those who really believe in God, nor does it persuade in the slightest those who really do not believe in God.

We can see this in theistic proofs insofar as they work only for those who already expect them to do so. The example Zubiri gives us is the famous passage from *Summa Theologica* in which Aquinas discusses the proofs of God's existence.⁴⁴ Zubiri states that the point of that question is not really to prove God's existence (that part is actually uncontroversial for Aquinas and his contemporaries); rather, it is to show that the proposition "God exists" is not analytic and is therefore in need of an *a posteriori* demonstration. This allows Aquinas to prove divinity correctly *given the way humans are religated*. But, of course, Aquinas gives no arguments for the religation of humans, nor does he move from divinity to God. To Aquinas's credit, the reason he gives no proof for the religation of humans was because Aquinas and his peers already had the notion of divinity; that is, they acknowledged that God is a problem. Zubiri claims that "since there was no question for the men of his epoch and environs that someone was coming, it was natural that St. Thomas should pass over this point limiting himself to a statement of evidence, in order to delve into the question of who it is that comes."⁴⁵ Of course, in all reality, Aquinas never gets to who is coming because he never gets past divinity unless "...and this is what we call 'God'" is a moment of faith. But Aquinas is not professing faith here; rather, he is claiming to demonstrate God's existence by pointing the reader back to the standard

definition of God *qua* entity. Granted, "God" is the correct answer; but Aquinas's demonstration is faulty. In our age, one does not have to make the leap to God to answer the question of "who" the prime mover, the first cause, etc. is. We moderns can easily answer "the laws of physics," thus not only not moving from divinity to God, but also removing the point of divinity in the first place. The "who" for Aquinas can be replaced by a "what." However, if we start with religation/deity, such a move to physics is frustrated. The "who" is personal because we are persons; our reality is personal, implanted into existence by reality itself, which is also a person. And, in spite of Aquinas, *this* is what we mean by the word "God."

Zubiri writes the following in an attempt to explain where Aquinas erred:

I am not maintaining that the five arguments are invalid. Rather, I am saying that contrary to what is expressly affirmed in them, they do not start from facts but from something quite different, namely, from a metaphysical interpretation of sensible reality ... the basis of St. Thomas' discussion is not the *facts* but the *metaphysics* of Aristotle, which for St. Thomas is reason itself ... [But] the metaphysics of Aristotle is neither of common sense nor a datum of experience.⁴⁶

Reason clouds the *facts*, namely, the *fact* of being human. God can be understood because there are *facts* about being human which point us straight to the problem of God. For Unamuno, it is the tragic sense of life; for Zubiri, it is the sensible apprehension of reality. Therefore, the point of departure is wrong; Aquinas fails to account for the true facts of the matter. For example, in the teleological argument, Aquinas correctly notes that we sense that nature has "design," but fails to explain why humans are the kind of beings that seek design (the answer: religation/deity – we sense the reality of the world as organized other, but that is not metaphysics;

rather, it is the concrete way humans find themselves *implanted* in existence).

In terms of religion, it is clear that the God that is worshipped, prayed to, etc. does not fit the descriptions Aquinas attributes to God. As Zubiri writes, “the *theos* of Aristotle has no religious significance whatever ... No one can address a prayer to the unmoved mover, at least unless you add a few other things.”⁴⁷ In other words, when Aquinas says “and this is what we call ‘God,’” there is clearly a large gap between the thing Aquinas proves (unmoved mover, first cause, etc.) and who he worships. Stated differently, “to the God of Aristotle no one can address supplications, or ask for help; he moves without being moved as the object of love and desire.”⁴⁸ The God that founds reality, however, is praiseworthy, because God is the experience of being human. When we worship God, we worship the whole of reality, a reality that only we as humans (and God) are privy to.

Unamuno and Zubiri are both correct for questioning traditional theism. By failing to account for human religation (the tragic sense of life), the God that results is incomplete; not only incompletely demonstrated, but unworthy of worship. Our relationship to God—the only way God matters to human beings—requires more than this. A *true* theism requires an acknowledgment of the tragic sense of life (relegation) so as to provide the correct starting point for our pursuit of God. Insofar as we have the correct starting point, we are only then able to have the correct end: a God with whom we can enter into relationship, worship, and ultimately through that worship, reaffirm what it means to be human. To use the phrase often cited at Loyola Marymount University, “the Kingdom of God is a human being fully alive.” This is not surprising: LMU is a Jesuit institution, and the Jesuits are a *Spanish* order.

IV. The Impossibility of True Atheism

In the previous section, the insistence on rational proofs for God’s existence leads to the wrong God—an abstract God that is incapable of being worshipped or entered into a relationship. In this section I move to the second consequence of Zubiri and Unamuno’s existentialist accounts of God. I argue that true atheism is impossible given the *fact* that humans are religated in the tragic sense of life.

There are two ways, perhaps, to consider oneself an atheist. One would be to not consider the proofs of God’s existence sufficient to warrant theistic belief. In section three we have already shown that theistic evidentialist proofs fail, yet Zubiri, Unamuno, and I believe that God exists. Therefore, rejection of rational proofs for God’s existence cannot constitute atheism. The second way to be an atheist is to offer a rational proof that God does not exist, as one finds, for example, in the problem of evil. The problem of evil shows that God does not exist by using a *reductio ad absurdum* argument:

1. Assume God exists.
2. God can stop evil if God wants to because God is omnipotent.
3. God wants to stop evil because God is benevolent.
4. Evil remains [unstopped].
5. Therefore, God is either unable to stop evil or does not want to stop evil.
6. If God is unable to stop evil, then God is not omnipotent.
7. If God does not want to stop evil, then God is not benevolent.
8. Premises 6 and 7 contradict premises 2 and 3.
9. Therefore, God does not exist.

The main problem with this objection is that it disproves the existence of God from God’s own definition, which presup-

poses that the definition of “God” being used is the correct one. If it is, then the ontological argument of St. Anselm would prove God’s existence, because the atheist knows what “God” means. Although both Zubiri and Unamuno have defenses of God’s existence against the problem of evil, I will instead focus on the *fact that* atheism is only possible inside of the problem of God.

I will start with Zubiri’s claim that atheism is only possible within the problem of God. Zubiri believes that the atheist is religated by the power of reality (deity), and is capable of understanding reality *de suyo* (divinity). So, the question of “who” remains, and the atheist does not answer the question with “God.” I will then turn to Unamuno, who claims that atheists are people who are stuck in the evidentialist rut of theistic proofs. Out of the despair of not being able to prove God’s existence, or getting the right God in those proofs, the atheist simply gives up the struggle.

Zubiri

Zubiri describes atheism as simply being “a negative position before the deity” because “[e]ven the intent to deny all reality to that which founds [existence] ... is metaphysically impossible without the realm of deity.”⁴⁹ In order to claim that something has existence or not requires that human beings be the kind of beings who find themselves *in* reality; that is, religated. Therefore, any statement about “what there is” (or “what there is not”) requires the power of the real—deity. The atheist claim that God does not exist is only possible due to deity itself, the power of the real that imposes itself upon human beings as other through affection. For Zubiri, “[t]o admit the existence of an ultimate reality—call it what you will—is not a question of option.”⁵⁰ Human beings are *implanted* in existence and are *obligated* to create themselves. We did not *ask* to be here. To use a Heideggerian term out of context (and Zubiri objects to this term for other reasons), we are *thrown* into the

world and face its reality head on. In other words, “not having a religion” is a religion, a way of understanding one’s religation to deity, and is therefore “a real and positive option just as much as being a Buddhist or a Catholic or a Muslim can be.”⁵¹

Zubiri claims that some call themselves “atheists” incorrectly. Simply saying that God is not the way traditional philosophy has described him, after all, is not atheism. Nor is the rejection of the Judeo-Christian-Islamic God of Abraham, Isaac, and Jacob. It just means that one is not a part of those religious traditions. Since theism for Zubiri is the understanding of religation and deity, atheism has to also address these areas.

Zubiri writes that atheism is best described as the rejection of the *fact* of religation:

The possibility of atheism is the possibility of feeling “unbound.” And what makes this feeling possible is the “sufficiency” of the person for making himself through the successful outcome of his efforts at living. The successful outcome of life is the great creator of atheism. The radical confidence, the trusting to one’s own abilities for living, and the “unbinding” oneself from everything are one and the same thing.⁵²

Zubiri points to radical self-confidence as the essence of atheism. In other words, atheism is the idea that one is not religated to reality as explained in section one; it is to see oneself without obligation *to* reality. Levinas, perhaps influenced by Zubiri, uses the word “atheism,” correctly, to refer to the state of pure autonomy, the understanding of the self as *self-ruling*. However, it is important to notice that the atheist is still nevertheless religated; one thing an atheist (or a solipsist, who is equally atheistic perhaps) cannot do, even if she or he controls everything else in life, is pick when to be born. Atheism is only a possibility in light of religated reality. The reality of religation is deity, and atheists

experience the deity by being a moment of it, just like theists do.

The difference comes at the move from divinity to God. The atheist, Zubiri says, “affirms that he is God, and that he is sufficient unto himself;” however, “this is not properly denying God, but rather disputing over who it is that is God.”⁵³ The atheist is the one who proves the prime mover, and claims that she or he is it. Atheism is a claim of self-divinity; that the atheist is the reality *de suyo* of all real things. Zubiri correctly points out that there is still a “God” involved here; it is just that the atheist claims the title for her- or himself. A great Levinasian either-or emerges. Who is the divinity, the *de suyo* of the reality of things that I find myself implanted in: me or the Other (God)? Finally, on a Heideggerian note, Zubiri suggests that atheism is a deficient mode, an inauthentic mode, of the problem of God: “Atheism is not ... the primary situation of man. If man is constitutively religated, the problem will not be in *discovering* God, but in the possibility of *covering* Him.”⁵⁴ Atheism is the ignoring of the obligation to be found in religation. We can now say that true theism is the state of being open as the site of reality, both *de suyo* and of things (to borrow from Heidegger’s notion of “discoveredness”), and atheism is the deficient mode of this discoveredness, covering over the *fact* of religation. True atheism is impossible, just as for Heidegger there is no pure inauthenticity; the inauthentic, even in spite of itself, reveals the truth about Dasein. Likewise, atheism on Zubiri’s model reveals the religation of true theism, even when it is trying to supercede or ignore it.

Unamuno

Unamuno believes that human beings seek God because they desire immortality. All rational attempts to prove God either fail or reach the wrong God—the God-Idea, a no-God. Unamuno believes that one can rationally prove that there is no immortality, and that there is no God. However,

given Unamuno’s suspicions about rationality and its abstract methods, one can be a theist in spite of evidence, be the evidence for or against the existence of God. Atheism cannot be merely the adherence to the truth of the arguments that there is no immortality or that God does not exist. No one is truly a theist on these grounds, so neither can one be an atheist.

Being human is more about volition than reason for Unamuno. Therefore, true atheism would have to be a particular volition, a volition to not continue eternally in one’s unity or continuity. Atheists seek consolation for the tragic sense of life in reason, and reason leads them to confirm their fears, that they will die, and that will be it. They then become upset with what they see as the “ignorant consolation” had by believers in God, and deep down inside wish that they, too, could have such consolation. This is what Unamuno calls *odium anti-theologicum*, an anti-theological hatred, of human life. Simply put, for Unamuno, atheists are those who hate their lives, those who wish they had been someone other than who they are, those who shake their fists at God for giving them such a crappy lot. Unamuno clings to the last one: atheists, according to Unamuno, are those who hate God for giving them the taste of life only to withdraw it at death. As Unamuno writes, “[n]ote the greater part of our atheists and you will see that they are atheists from a kind of rage, rage at not being able to believe that there is a God. They are personal enemies of God ... their No-God is an Anti-God.”⁵⁵ God is always personal; those who seek God love God—those who do not seek hate God.

But either way one looks at it, theistically or atheistically, loving or hating, human beings face the tragic sense of life, which sets up the relationship with God of one sort or the other. Unamuno doubts that anyone can truly be an atheist; proclaimed atheists are those who have simply been defeated by the tragic sense of life. In other words, atheists are those

who see life as a curse instead of a blessing. Life is tragic, but life is what we have. Life is suffering; we suffer, God suffers—theism is the undying fight to suffer forever, to experience what Unamuno calls, citing St. Theresa of Avila, “sweet-tasting suffering:” “Suffering is a spiritual thing ... A man who had never known suffering ... would scarcely possess consciousness of himself.”⁵⁶

Unamuno writes that the tragic sense of life, the battle between the head and the heart, is the fight between atheism and theism, reason and life, nothingness and God. True atheism is impossible because the battle rages on:

“The wicked man hath said in his heart, There is no God.” And this is truth. For in his head the righteous man may say to himself, God does not exist! But only the wicked can say it in his heart. Not to believe that there is a God or to believe that there is not a God, is one thing; to resign oneself to there not being a God is another thing, and it is a terrible and inhuman thing; but not to wish that there be a God exceeds every other moral monstrosity; although, as a matter of fact, those who deny God deny Him because of their despair at not finding Him.⁵⁷

Even those who do not wish that there is a God do so only because they despair at the futility of their previous desires. However, at an existential level, the hope is still there. After all, atheists do not all commit suicide upon being convinced that life is pointless.

However, the best expressions of Unamuno’s views about atheism are not found in his essays or books. Unamuno is probably most famous in Spanish literature for his poetry. “The Atheist’s Prayer,”

found in Unamuno’s *Rosario de sonetos líricos* (*Rosary of Lyrical Sonnets*), and printed at the beginning of this essay, shows how important God is, even to an atheist (which Unamuno was constantly accused of being due to his rejection of rational proofs and other tenants of Catholicism). Like all sonnets, there is a distinct change of tone between the opening octet and the closing sextet. In the octet, Unamuno describes how God is nothing but an attempt to console oneself from the tragic sense of life. Stories of God are like fables told to children to help them fall asleep. However, it is the sextet that reveals the motive behind the atheist’s concern about God, and the true prayer begins. Unamuno’s atheist in the sonnet says the magic words, words that bind Unamuno with Zubiri: *es muy angosta / la realidad por mucho que se expande / para abarcarte*. Reality is steadfast, and forces me to deal with God, regardless of the attempts to put God to rest once and for all. I need God’s existence, because if God were to exist, then I would truly also exist [eternally].

Conclusion

Zubiri and Unamuno offer a unique way of rethinking the existence of God in a way that moves beyond the traditional philosophical methods of proving God’s existence and also overcomes the threat of atheism. Being human is the foundation of all inquiries into God, and the failure to address that foundation leads to a God that is never worth proving, or to no God at all. By grounding theism in the existential foundation of being human, both thinkers have navigated a new path towards how we know/love/are/live/create God, and how in turn God knows/loves/is/lives/creates us.

Notes

- ¹ UNAMUNO, Miguel (de). "La oración del ateo," *Antología poética*, ed. Roberto Paoli (Madrid: Espasa-Calpé, 1946), pp. 102-103; my translation.
- ² ZUBIRI, Xavier. *Sentient Intelligence*, trans. Thomas B. Fowler, Jr. (Washington, D.C.: The Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999), p. 14. Future references to this text will be made as **SI** followed by the page number.
- ³ SI 14.
- ⁴ SI 15.
- ⁵ In a forthcoming essay, "A Zubirian Guess at the Riddle," I argue that Zubiri's notion of the reality of a note is equivalent to what Peirce refers to as "firstness." For Peirce, a "first" is a simple reality independent from other "firsts" that form "seconds" through a "third." To use Zubiri's example of heat, heat *de suyo* is a first; the laws of thermodynamics, thirds.
- ⁶ SI 25.
- ⁷ SI 26.
- ⁸ ZUBIRI, Xavier. *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid: Alianza, 1994), p. 31. I am consulting the unpublished English translation by Joaquín Redondo. Future references to this text will be made as **PFR** followed by the page number.
- ⁹ ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*, 7th ed. (Madrid: Alianza, 2003), p. 92. I am consulting the unpublished English translation by Joaquín Redondo. Future references to this text will be made as **HD** followed by the page number.
- ¹⁰ HD 99.
- ¹¹ HD 100.
- ¹² HD 110.
- ¹³ PFR 43.
- ¹⁴ PFR 53; cf. also ZUBIRI, Xavier. *Nature, History, God*, trans. Thomas B. Fowler, Jr. (Lanham: University Press of America, 1982), p. 329. Zubiri states there that "deity is manifested to us as a simple correlate of religation." Future references to *Nature, History, God* will be made as **NHG** followed by the page number.
- ¹⁵ PFR 62.
- ¹⁶ NHG 313.
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ Cf. NHG 314; cf. also HD, Ch. 4.
- ¹⁹ Cf. HD, Pt. 3. Zubiri was greatly influenced by Spanish mysticism, especially the writings of St. Theresa of Jesús (Avila), who makes a similar claim about finding God in the reality of life and the world.
- ²⁰ UNAMUNO, Miguel (de). *Tragic Sense of Life*, trans. J. E. Crawford Fritch (New York: Dover, 1952), p. 1. Future references to this text will be made as **TSL** followed by the page number.
- ²¹ TSL 6-7.
- ²² TSL 8; translation modified.
- ²³ TSL 47.
- ²⁴ Although Unamuno does not refer to Bergson in his discussion of unity and continuity, it is clear that Unamuno had read Bergson's *Matter and Memory* (1901), where the body and memory are unified. For Bergson, memory is material, and matter is the persistence of something's existence.
- ²⁵ TSL 8-9.
- ²⁶ TSL 13.
- ²⁷ TSL 13.
- ²⁸ TSL 45.
- ²⁹ TSL 51.
- ³⁰ TSL 42.
- ³¹ TSL 5.
- ³² TSL 158.
- ³³ TSL 180.
- ³⁴ TSL 191-192.
- ³⁵ TSL 169.
- ³⁶ TSL 113.
- ³⁷ TSL 160.
- ³⁸ TSL 166.
- ³⁹ TSL 1.
- ⁴⁰ TSL 4.
- ⁴¹ TSL 167.

⁴² TSL 167-168.

⁴³ TSL 161.

⁴⁴ Cf. AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*, Bk. I, Quest. 2, Arts. 1-3.

⁴⁵ NHG 308-309. In this section of *Nature, History, God* Zubiri is describing divinity in terms of “someone is coming” and God in terms of “who is coming.”

⁴⁶ HD 121; emphasis his.

⁴⁷ PFR 40.

⁴⁸ PFR 55. I will say more about this fact in the next section.

⁴⁹ NHG 329.

⁵⁰ PFR 89.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² NHG 346.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ NHG 345; emphasis his.

⁵⁵ TSL 122.

⁵⁶ TSL 210-211. This is where I argue elsewhere that God allows suffering, not because God is impotent or malevolent, but that suffering is required for human consciousness, which in turn acknowledges the tragic sense of life, and therefore creates God. God is made up of suffering, albeit sweet tasting.

⁵⁷ TSL 184.

Biography of the author

BRAD ELLIOTT STONE is Assistant Professor of Philosophy at Loyola Marymount University in Los Angeles, California, USA. His research interests are in contemporary continental philosophy (including Spanish philosophy) and neopragmatism. He is currently writing a monograph on the problem of God in Spanish philosophy. Email: BStone@lmu.edu.

Realidad y cosa-sentido en la filosofía de Zubiri

Juan José García

Universidad de Montevideo

Montevideo, Uruguay

Abstract

The theme of the relationship between “real-thing” and “meaning thing” is not novel—it was finely conceptualized by Zubiri in his book *On Essence*. But it is important. For those few who still sustain the validity of the senses, it would seem that they tend to legitimize it if it is gratifying for they who use it. So it is important to point out the emphasis that the Spanish philosopher puts on the “condition” as ground of all possible sensing—valuing, at the same time, its decisive importance in human life: it constitutes a “construct” with it, it sustains. But without leaving aside the limit that the *de suyo* or *en propio* implies about reality for human freedom. In the course of the article the objection of Jorge Eduardo Rivera to the philosophy of Zubiri is analyzed, fundamentally to underline the coherence of the ground of the “meaning thing” with the total Zubirian system, whose fundamental notions can illuminate diverse contemporary human and social problems, in certain as yet unpublished ways.

Resumen

El tema de la articulación entre “cosa-real” y “cosa-sentido” no es novedoso –quedó nítidamente conceptualizado por Zubiri en *Sobre la esencia*–, pero es importante. En tanto que algunos de los pocos que todavía sostienen la vigencia del sentido, parecería que tienden a legitimarlo si resulta gratificante para quienes lo esgrimen, importa señalar el énfasis que el filósofo español pone en la “condición” como fundamento de todo posible sentido –valorando, al mismo tiempo, su decisiva importancia en la vida humana: constituye un “constructo” con ella, sostiene. Pero sin dejar de lado el límite que implica el “de suyo” –o “en propio”– de la realidad para la libertad humana. En el curso del artículo se analiza la objeción de Jorge Eduardo Rivera a la filosofía de Zubiri, fundamentalmente para subrayar la coherencia de la fundamentación de la “cosa-sentido” con el todo sistema zubiriano, cuyas nociones fundamentales pueden iluminar diversas problemáticas humanas y sociales actuales, en cierto modo inéditas.

Introducción

Un tema importante en la filosofía de Zubiri, aunque no resulte novedoso porque fue claramente conceptualizado en su libro *Sobre la esencia*, es la distinción entre “cosa-realidad” y “cosa-sentido” (cfr. SE 105), y la fundamentación de esta última propuesta por el filósofo. Sobre todo en una época en la que parecería que aquellos que todavía sostienen la vigencia de algún sentido tienden a no cuestionar ex-

cesivamente la posible arbitrariedad del mismo, con tal de que resulte gratificante para la persona que lo haya esgrimido –tendencia que ha llegado a constituir una actitud generalizada que puede constatar-se en los diversos estratos de la sociedad. Casi como si el sentido fuera equiparable a un narcótico que evitara enfrentarse con las posibles contradicciones que surgen cuando optamos por una “voluntad de verdad real” que implica, en el pensamiento zubiriano, una nítida confrontación con

una “voluntad de verdad de ideas” (cfr. HD 245-258) –equiparable una voluntad de coherencia lógica que deliberadamente prescinde de la razón que las cosas mismas deberían darnos (cfr. IRA 70-72).

Para exponer la conceptualización de Zubiri sobre la “cosa-real” y su articulación con la “cosa-sentido”, importa puntualizar cuál es, a su juicio, el objeto del estudio de la filosofía: resulta sumamente esclarecedor para adentrarse en la fundamentación del filósofo a un aspecto de la realidad tan decisivo en la vida del hombre como es el sentido. Sostiene: “lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal”. Por esta razón, considera que su reflexión desde 1944 “constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica” (cfr. NHD 15). Porque “la intelección no es un acto de conciencia, como piensa Husserl”, ni implica “la sustantivación del ser” que ha llevado a cabo Heidegger en su filosofía, “bien que en forma propia (que nunca llegó a conceptualizar ni a definir)”, aclara (cfr. NHD 15-16). Frente a tales sustantivaciones, a las que habría que añadir las del espacio y del tiempo –que Zubiri atribuye a Kant por haber seguido a Newton–, el filósofo español afirma que ha intentado “una idea de lo real anterior a aquéllas” (cfr. NHD 16). Las citas están tomadas del prólogo que escribe para la traducción inglesa de su primer libro, *Naturaleza, Historia, Dios*, fechado en noviembre de 1980, cuando acaba de aparecer *Inteligencia sentiente* –es decir, en plena madurez de su pensamiento.

También a modo introductorio de la primordialidad de la “cosa-real” respecto de la “cosa-sentido” en su sistema filosófico, es interesante considerar lo que Zubiri sostiene en un ensayo, “Filosofía y metafísica”, publicado en 1935 y no recogido en su primer libro, porque manifiesta su temprana preocupación por superar hasta el mínimo vestigio de idealismo, que a su juicio había paralizado el avance de la reflexión filosófica –sin que esto implique, como es sabido, que el filósofo proponga retrotraerse a lo que se ha denominado

“realismo ingenuo”¹. Programáticamente afirma Zubiri:

[...] saber no es sólo saber la esencia, sino las cosas mismas. La cosa misma: ésta es la cuestión. [...] La cosa ‘misma’ es la cosa en su *realidad*. [...] No es lo mismo la idea del tres que el tres; no es lo mismo la idea de un personaje que un personaje, al igual que no es lo mismo la verdadera idea del vino que el vino ‘real y verdadero’, como decimos en español. El saber especulativo ha desarrollado todo el problema por el lado de la verdad, dejando en suspenso, como propósito firme, la realidad de lo que es. No ha logrado salir de la idea para llegar a las cosas. [...] Saber no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posición esciente de la realidad. No sólo la ‘verdad de la realidad’, sino también la ‘realidad de la verdad’. ‘En realidad de verdad’ es como las cosas tienen que ser entendidas.²

En este texto se puede detectar el núcleo de lo que será posteriormente la filosofía de Zubiri: una reflexión sobre la realidad que necesariamente implica una conceptualización de la inteligencia humana, como modo de hacerse cargo de lo real. El joven filósofo se pronuncia rotundamente por la primariedad que tiene “la realidad de la verdad” respecto de la “verdad de la realidad”, para concluir que es “en realidad de verdad” como deben ser entendidas las cosas, es decir, atendiendo al fundamento que la verdad tiene en la realidad.

La distinción entre “cosa-realidad” y “cosa-sentido”

En la primera parte de su libro póstumo *El hombre y Dios*, cuya redacción Zubiri había finalizado durante los últimos meses de su vida –según Ignacio Ellacuría, responsable de la edición (cfr. HD iv-v)–, el filósofo sintetiza su conceptualización de “cosa-real” distinguiéndola de “cosa-

sentido". La cita está tomada deliberadamente de esta obra póstuma porque, aunque los estudiosos coinciden en que puede establecerse una evolución entre *Sobre la esencia* y la trilogía *Inteligencia y realidad*, a juzgar por los textos no parece que se diera ninguna variación en el modo de fundamentar la "cosa-sentido" en la "cosa-realidad", aunque en su última obra quede nítidamente explicitado el acceso "noológico" a la "cosa-real". Escuetamente sostiene en *El hombre y Dios*:

[...] yo no aprehendo jamás estrictamente 'de suyo' una mesa, unas paredes, etc. Lo que aprehendo 'de suyo' es una cosa, una constelación de notas (una cosa que tiene tal forma, tal color, tal peso, etc.), pero jamás aprehendo una 'mesa'. La mesa no es 'de suyo' mesa; es mesa tan sólo en cuanto forma parte de la vida humana. Lo aprehendido como momento o parte de mi vida es lo que he llamado 'cosa-sentido' a diferencia de 'cosa-realidad'. (HD 19)

Hay que tener en cuenta que, para Zubiri, "realidad" equivale a "de suyo"; es decir, aquello que "queda" actualizado en la impresión intelectual y desde su alteridad se impone impresivamente en el hombre. Ese "de suyo" es la modalidad, o "formalidad", con la que lo inteligido queda impreso "sentientemente"; y, para diferenciar su conceptualización de lo que comúnmente se entiende por real, propone el neologismo "reidad" (cfr. IRE 57-58).

Del modo primordial con el que la "reidad" queda actualizada en la inteligencia sentiente, Zubiri deduce que lo primariamente aprehendido no es la "cosa-sentido" sino la "cosa-realidad". Y puntualiza que la cosa-sentido no puede ser establecida arbitrariamente por el hombre, porque se requiere una "condición" en la "cosa-realidad". Por tanto, si bien el hombre da un sentido a las cosas reales, estas tienen una estructura que condiciona, al menos, esos posibles sentidos y usos que los seres humanos podemos darles.

En su curso *Sobre la realidad*, dictado cuatro años después de la publicación de *Sobre la esencia*, Zubiri explicita con algunos neologismos la diferencia entre la "cosa-realidad" y la "cosa-sentido". Partiendo del ejemplo del martillo, y fundando su argumentación en la "nuda realidad" –uno de los aspectos de lo real en su sistema filosófico–, sostiene:

[...] cualquier cosa-sentido, el martillo, por ejemplo, no actúa sobre las demás cosas en tanto que martillo sino en tanto que hierro y madera. No actúa en tanto que martillo más que sobre una, que es sobre mí, que es otro problema. Pero en sí misma y como nuda realidad el martillo no tiene nuda realidad ninguna. La nuda realidad es aquello de que el martillo está hecho, la cosa que es el martillo, pero no –si se me permite la expresión, aunque sea muy brutal– la *martilleidad* el martillo. Su carácter de martillo no es una nota real y, por consiguiente, no actúa sobre las demás cosas en tanto que nota real, en tanto que martillo. En cambio, no actúa como martillo más que respectivamente a mi vida y a mi ser vivo, porque clavar es configurar de una cierta manera mi propio ser sustantivo: Yo soy clavante. (SR 220)

La conceptualización es nítida y justificados, desde el punto de vista explicativo, los neologismos introducidos por Zubiri. Sobre ella abunda en el texto de *El hombre y Dios* citado anteriormente, en el que a continuación precisa el modo como se articulan las "cosas-reales" y las "cosas-sentido":

[...] cosa real es lo que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma formalmente en virtud de las notas que posee 'de suyo'. La mesa actúa sobre las demás cosas no en cuanto mesa, sino como pesada, coloreada, etc. Mesa es solamente cosa-sentido. Cosa-sentido no es sin embargo independiente de cosa-realidad. Cosa-sentido

es siempre y sólo una cosa-realidad que tiene capacidad para ser mesa. Esta capacidad es lo que constituye la ‘condición’. Condición es la articulación de cosa-sentido y de cosa-realidad. (HD 19)

Importa desarrollar el concepto de “condición” porque, en la filosofía de Zubiri, es el fundamento inconcuso que posibilita la “articulación” entre la “cosa-real” y la “cosa-sentido”; es decir, equivale al fundamento real del posible sentido que pueda dar el hombre a las cosas que encuentra para hacer con ellas su vida. Lo que implica que el ejercicio de la libertad del hombre para conferir un determinado sentido a las realidades con las que cuenta tiene un límite: la sustantividad las mismas, el conjunto de notas que las constituyen.

La “condición” de la cosa-real y su aprehensión

En su curso *Sobre la realidad*, citado anteriormente, Zubiri explica la distinción entre “cosa-realidad” y “cosa-sentido” haciendo referencia a la “respectividad”, noción fundamental en su filosofía. Después de desarrollar una pormenorizada reflexión, acaba haciendo un paralelismo entre el “constructo físico y metafísico a un tiempo” y el “constructo de vida”³ que caracteriza a la “cosa-sentido”. Establece así la diferencia que existe entre ambas nociones:

Es la diferencia que existe entre la nuda realidad y la realidad en tanto que tiene respectividad a la vida del hombre. [...] si toda realidad se nos presenta como un constructo físico y metafísico a un tiempo, a saber, si la realidad, por lo menos la finita, es una realidad que es constructa [...], debe decirse que en este problema que aquí nos ocupa hay también un constructo, pero distinto: es el constructo en virtud del cual la vida tiene que hacerse con las cosas y éstas, en una u otra dimensión, son de y para la vi-

da. De este constructo es del que pende la existencia de la cosa-sentido. Es un constructo no de realidad sino de vida. (SR 222)

A continuación, Zubiri refuta a Heidegger, cuya postura sintetiza diciendo que “esto que llamamos nuda realidad es un sentido más que hay en las cosas que se dan en la vida, cosas que en mi vida tienen el sentido de nudas realidades”. Por el contrario, Zubiri considera que “esto es absolutamente falso por lo que afecta tanto a la realidad como al ser”⁴, porque “toda cosa-sentido se apoya sobre la condición de una cosa que sea nuda realidad” (cfr. SR 222). Tema –la condición– que continuará desarrollando dos años después en las lecciones de su curso *Estructura dinámica de la realidad*. En ellas, explica cómo si el hombre pretendiese hacer una puerta de humo, no podría conseguirlo. Porque “no todas las cosas poseen la misma capacidad para tener un sentido determinado”. Y añade: “inclusive será un problema averiguar si toda cosa, por serlo, tiene efectivamente algún sentido”⁵. Por tanto “es la realidad la que tiene ese sentido o no lo tiene”. De lo que concluye: “esto es justamente lo que llamo *condición*: la capacidad que tiene una realidad para estar constituida en sentido”. Texto en el que se establece con precisión la equivalencia entre “condición” y “capacidad” de la cosa; una capacidad que “pertenece a las cosas –es de ellas” (cfr. EDR 228).

En su libro *Sobre la esencia*, el filósofo ya había explicitado esa prioridad de la “cosa-realidad” haciendo referencia a Husserl y a Heidegger. “Contra lo que Husserl y Heidegger pretenden”, sostiene que “las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella”, no sólo por una razón “física” –que en el sistema zubiriano equivale a real–, sino también desde el punto de vista perceptivo: *kath’aísthésin* (cfr. SE 105). La razón definitiva de esta prioridad quedará explícitamente conceptualizada en su última obra: *Inteligencia y razón*, tercer volumen de su trilogía sobre la inteligencia sentiente, al que más adelante se

hará referencia.

Zubiri no niega la influencia que tienen las “cosas-sentido” en la vida humana, ni sostiene que lo primariamente *consciente* sea la captación de las cosas como “cosas-realidad”. Así como probablemente en el hombre no se dé ninguna aprehensión primordial –primera operación de la inteligencia que consiste en quedar actualizada por lo real– que no vaya acompañada, al menos, de alguna de las otras dos operaciones con las que la inteligencia llega al conocimiento –*logos* y *razón*–, también es probable que en la vida de un adulto, por lo que supone de ejercicio de la inteligencia en su triple funcionalidad, no haya ninguna aprehensión de una “cosa-realidad” que no vaya inextricablemente unida, y “recubierta” –para aludir al término con el que el filósofo señala la mutua implicación de los diferentes modos de captar la realidad a través de los distintos sentidos– de una captación de la “cosa-sentido”.

Por esta razón no parece adecuada la objeción que Jorge Eduardo Rivera hace a Zubiri en un trabajo con el que concluye su libro *Heidegger y Zubiri*⁶.

La objeción de Jorge Eduardo Rivera

En el libro citado, el autor afirma que hará su “probación física” –aludiendo con este término al último paso que la marcha de la razón adopta en su conocimiento de lo real en la filosofía de Zubiri– del concepto de realidad de Zubiri. Y aunque en rigor se refiere al “de suyo” que queda en la aprehensión primordial de realidad, es perfectamente extensivo al carácter primordial con el que las cosas se actualizan como “cosa-realidad”. Si bien advierte que va argumentar “por un momento y muy de paso, con unas razones aparentemente poco filosóficas”, añade de inmediato que “quizá no lo sean tan poco”, y puntualiza:

[...] la interpretación zubiriana de la realidad en alguna forma me incomoda, me choca, me produce una extraña sensación de ‘intelectualismo’

exagerado (pese a la apología del propio Zubiri y pese a su intento de describir su postura como un ‘intelectuonismo’). Hay en ella algo en cierto modo rígido y frío, algo que pareciera no ser sino el objeto de una *mera* intelección, de una intelección afectiva y volitivamente neutra. Uno se pregunta cómo puede constituirse un cuarteto de Beethoven en base de puras notas sonoras reales, de puros sonidos ‘de suyo’. ¿Qué tiene que ver la nuda realidad con esa fiesta de gozos y estremecimientos que es la música del genial compositor alemán?”⁷

Parecería que el Prof. Rivera “juzga” a Zubiri desde una instancia que no es la adecuada. Porque si se preguntara “cómo puede constituirse un cuarteto de Beethoven en base a puras notas sonoras reales”, a puros sonidos que han quedado en su nuda realidad actualizados en impresión intelectual, resultaría coherente sentir la incomodidad de un “‘intelectualismo’ exagerado”. Pero si de notas sonoras se trata, en lo que cualitativamente tienen de diferentes unas de otras, ya no estamos en el nivel de una mera aprehensión primordial de realidad, de una nuda actualización sonora de la realidad, sino en el nivel del *logos*, donde ninguna nota es equivalente a otra, sino que van constituyendo un *campo* –principalmente sonoro, en este caso–, en el que resulta inteligible –y *fruible*, por tanto– la armonía que integran, una armonía que puede ser diferenciada de otras por un “oído” musicalmente educado.

Ahora bien, si por una parte el cuarteto de Beethoven, para continuar con el ejemplo del filósofo chileno, no consiste en “puros sonidos ‘de suyo’”, sería imposible “hacerse cargo” de la maravilla musical que resulta de los mismos, percibida en lo que Zubiri denomina *campo de realidad*, si previamente –con una prioridad “formal”– esas notas, esos sonidos, no hubieran “quedado” actualizados en su “nuda” realidad sonora en una inteligencia sentiente, predominantemente modulada por el sen-

tido del oído. Y esto sin que ni siquiera ese “hacerse cargo” implique una “conciencia” del mismo, un “darse cuenta”, siempre posterior, y posibilitado por unos conceptos, fictos y preceptos que articulan la capacidad receptiva campal.

Esa exigencia de la primordial aprehensión de la realidad es plenamente coherente con la cogenereidad –sólidamente fundamentada por Zubiri– con la que simultáneamente quedan actualizadas “realidad” e “inteligencia sentiente”. Porque si no hubiera una nuda impresión, en este caso fundamentalmente sonora, sería imposible la posterior actividad de la inteligencia en el estadio del *logos*. Una inteligencia que, por ser *sentiente*, tiene una “versión” inmediata tanto a la “voluntad *tendente*” como al “sentimiento *afectante*”, y cuya aprehensión primordial puede resultar, por tanto, fruable, como ocurre con la música, captada primariamente sólo de un modo impresivo. Pero esa melodía –ese “sentido” articulado sobre la “cosa-realidad”– posee unos primordiales momentos sensitivo-intelectivos, en los que está contenida toda la riqueza que podrá posteriormente ser actualizada *campalmente*. Y podrá ser actualizada como un cuarteto de Beethoven, tanto porque esas nudas realidades sonoras efectivamente poseen la *condición* para sonar como notas de ese cuarteto, cuanto porque hay alguien capaz de percibirlo e identificarlo precisamente como ésa composición musical.

La actualización primordial de lo real y el sentido

Importa insistir en que la distinción entre “cosa-realidad” y “cosa-sentido”, y la primordialidad de aquella, que alude al primer estadio con el que la realidad queda actualizada en la impresión intelectual del hombre como “nuda realidad”, no es sino una consecuencia plenamente coherente con la radicalidad de Zubiri al afrontar la simultaneidad con que se actualizan la realidad –o “reidad”– y la inteligencia sentiente, que el filósofo considera congé-

neres (cfr. IRE 10).

En continuidad con lo plateado en el artículo de 1935 al que se hizo referencia al comienzo, en su último libro, *Inteligencia y razón*, Zubiri sostiene: “La intelección es ciertamente actualidad, pero en cuanto intelección es mera actualidad ‘de’ lo real. Y por esto la actualidad común de la cosa real y de la intelección está determinada por el modo mismo como el ‘de’ está presente en la inteligencia” (IRA 194).

En razón de esa primordialidad con que lo real está actualizado en la inteligencia, para Zubiri el hombre es ante todo “animal de realidades” –lo primario no es, por tanto, ni la “intencionalidad” que confiere sentido, ni la “comprensión del ser”. De ahí que lo fundamental, de donde surge todo el resto, sea la actualidad con que lo real “queda” en la inteligencia sentiente. Y aunque Zubiri sostenga que en el hombre se da el sentimiento “afectante” y la voluntad “tendente”, en sintonía con el carácter “sentiente” de la inteligencia, ambos se desencadenan, según el filósofo, a partir de un primer momento sensitivo-intelectivo –ni conceptual ni comprensivo, tal como, según Zubiri, ha entendido la inteligencia la tradición filosófica occidental–, con el que se alude a la mera captación de lo real. Desde esa apertura a la realidad, el hombre está inexorablemente arraigado a ella –o “apoderado” por ella, como dirá en sus últimos escritos–, y sólo en ella podrá fundamentar el sentido que le otorgue y las posibilidades que vislumbre para realizar su vida.

Por consiguiente, el criterio último para distinguir las “cosas-realidad” de las “cosas-sentido” es, para Zubiri, que aquellas interactúan entre sí en virtud de sus propias notas; y ésta es también la razón por la que para el filósofo las “cosas-sentido”, en rigor, carecen de esencia –en el preciso significado que la “esencia” tiene en su filosofía. Lo que no implica que las “cosas-sentido” no tengan una innegable “actuación” en el contexto de la vida humana; pero se trata de algo fundado en la realidad, que supone, además, una “condición” –la “capacidad” que tienen las

cosas por su sistema de notas para convertirse en “cosas-sentido”- sin la que el hombre no podría realizar esa conversión.

La primordialidad de la “cosa-realidad” y el fundamento de la vida humana

Desde la conceptualización que Zubiri hace del fundamento de la vida humana en el poder de lo real, se puede concluir de modo coherente que la “cosa-realidad” posee una primordialidad respecto de la “cosa-sentido”. Y en esa línea resulta acertada la conclusión de Tirado San Juan:

[...] en Husserl todo se ha tornado al final sentido. La propia distinción entre cosa-real y cosa-sentido tiene lugar dentro de la esfera del sentido. En Heidegger la apertura primordial a los entes está desde el comienzo mediada por el interés vital; las cosas son antes que nada utensilios. En definitiva, para el fenomenólogo las cosas son cosas-sentido, entes-a-la-mano, posibilidades de vida.”⁸

Por el contrario, para Zubiri, es la “versión” de las cosas al viviente humano, lo que determina su carácter de “cosas-sentido” o “cosas-de” la vida del hombre. Sostiene en su curso *Estructura dinámica de la realidad*:

[...] yo he distinguido siempre entre la *nuda realidad*, entre las cosas que llamo nuda realidad, las cosas que tienen realidad puramente, y las *cosas-sentido*. El sentido no se deja al margen de la cosa-realidad aunque sean completamente distintos. A esas paredes que he puesto como ejemplo, les tiene sin cuidado constituir una habitación en la que se está. En cambio, a quienes estén entre ellas no les tienen sin cuidado las propiedades reales de estas paredes, sin las cuales, evidentemente, no habría habitación.

Hay por consiguiente una diferencia radical, pero tal que el sentido está constitutivamente montado sobre la propiedades reales. (EDR 227)

Por esta razón, cuando Zubiri considera el “sentido” lo hace, en primer lugar, desde la realidad que conceptualiza como “nuda realidad”, a la que “le tiene completamente sin cuidado el ser una cosa-sentido”, añade irónicamente. Y afirma: “el momento de realidad en cuanto tal no incluye jamás el ser sala”, explicitando lo que entiende por “momento de realidad” de un cuchillo, que “no envuelve el cortar, sino que envuelve un filo, una cierta densidad, etc., pero no el acto de cortar, por ejemplo, en una mesa para comer” (cfr. EDR 227). Y, en segundo lugar, lo considera desde la realidad que se constituye en relación con la vida humana. Zubiri sostiene que “el *con* no constituye un apéndice relacional, añadido a la estructura de la vida y del hombre, sino que es un momento intrínseco, formal y constitutivo suyo como viviente”. Y concluye: “Esto quiere decir que esencial y constitutivamente la vida es vida *con...* cosas. Y que las cosas, en tanto que son sentido, son algo *que* es constitutivamente *de* la vida de quien son sentido” (EDR 227).

El hecho de que las cosas-sentido no constituyan un “apéndice relacional” es tan determinante en la conceptualización que hace Zubiri, que llega a afirmar que su “nuda realidad” constituye un “constructo” con la vida del hombre.

Ahora bien, considerando la fuerza que tiene la expresión “estado constructo” en este sistema filosófico⁹, es altamente significativo lo que Zubiri sostiene, refiriéndose al carácter que adquiere lo real en la vida humana: la “base sobre la cual el sentido se constituye como tal sentido para el hombre, es justamente ser un constructo de la nuda realidad con la vida del hombre” (cfr. EDR 228). Es decir, el hombre no puede prescindir de la realidad, y ésta no puede dejar de ser en su vida sino “sentido”, pero al mismo tiempo siempre comienza por ser “nuda realidad”, aquel “de suyo” actualizado como algo “en propio” en la inteligencia sentiente del hombre, quien se constituye como tal en el enfrentamiento con el mundo en tanto que realidad.

Importa puntualizar que esa conceptualización no se debe a que “uno perciba *antes* una cosa que una mesa”, sino que su fundamento es lo que ocurre “en la percepción de lo que tengo delante”: “lo que incumbe a la percepción en cuanto tal no es su carácter de mesa sino la cosa que es una mesa, que es algo distinto”. Sintetiza Zubiri: “a lo primero es a lo que he llamado *cosa-sentido* ya a lo otro he llamado *cosa-realidad*” (cfr. SR 69).

Y esto es fundamental, porque para Zubiri “el problema es concebir la sustantividad como real, como siendo real efectivamente”, y “toda cosa es real precisamente en virtud de lo que es *de suyo*” (cfr. SR 70). Por tanto, todo sentido será ulterior. De ahí que, antes del sentido que adquieran en la vida humana, y aunque todas las realidades que entran en ella tengan un sentido, hay una sustantividad que “queda” como “de suyo”, “en propio”, desencadenando lo que propiamente es la vida humana, una vida que sólo *en* lo real encuentra las posibilidades y el sentido para configurarse como tal.

Conclusión

Volviendo al comienzo, parece importante retomar las nociones más fundamentales de Zubiri; entre ellas, esta precisa articulación que el filósofo establece entre la realidad y la “cosa-sentido”, cuya proyección a nivel antropológico quedó escuetamente anotada en la introducción. Y esto, no por un mero afán reiterativo, sino porque son lo suficientemente “potentes” para entender tantas cuestiones actuales que pueden quedar iluminadas desde su filosofía. El calado de esta se puede constatar también en el poder de capacitar a quienes la estudian para “hacerse cargo” de tantas situaciones

humanas y sociales que resultan un tanto inéditas; un hacerse cargo que necesariamente implicará, la mayoría de las veces, una valoración ética.

Dejando muy clara la legitimidad, y en cierto modo la urgencia, de prolongar el pensamiento del filósofo desde lo que se considere una inspiración propia de su filosofía, no hay que perder de vista el riesgo –quizá el hecho, en algún caso– de que, con la voluntad de explicitar lo que Zubiri podría haber dicho, de algún modo se fueren sus textos, y se acabe en unas conclusiones que, siendo en sí mismas enteramente respetables por la consistencia de su razonabilidad, sólo tienen de zubiriano su punto de partida.

En síntesis, en una época tan proclive a declarar que “todo es sentido”, quizá sea oportuno puntualizar, desde los textos del filósofo, que efectivamente es así, pero que “no todo es sólo sentido”; porque hay una “condición” de la realidad, por apropiable que esta sea desde la libertad humana, que implica un límite. También por esta razón, según Zubiri, nunca se puede equiparar libertad con arbitrariedad, en tanto se intente realizar la propia vida desde una voluntad de verdad.

Bibliografía

1. HD: ZUBIRI, XAVIER, *El hombre y Dios*, Madrid, 1998⁶.
2. EDR: —, *Estructura dinámica de la realidad*, MADRID, 1995².
3. IRA: —, *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983.
4. IRE: —, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, 1991⁴.
5. SE: —, *Sobre la esencia*, Madrid, 1985.
6. SPF: —, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Madrid, 2002.
7. SR: —, *Sobre la realidad*, Madrid, 2001.

Notas

- ¹ Con rigor J. Bañón precisa el peculiar “realismo” zubiriano y sostiene que la filosofía de Zubiri no es “un saber acrítico, ni precrítico, sino más bien trascrítico. No nos sitúa allende lo crítico sino en el saber crítico mismo, y sin salirnos de él, sólo que rebasándolo”. Cfr. J. BAÑÓN, “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, en A.A.V.V., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, p. 76.
- ² SPF 200-201.
- ³ Este término, “estado constructo”, está tomado de las lenguas semíticas, “en virtud del cual dos sustantivos están vinculados entre sí en forma de una unidad prosódica, semántica y hasta fonética [...], por lo que constituyen una sola unidad y no una relación establecida entre dos unidades, ni una mera flexión de un sustantivo”. Ese estado, por el que “ambos términos constituyen un solo complejo, un sistema”, es lo que constituye, para Zubiri, “el carácter esencial básico y fundamental de eso que llamamos las constelaciones en que las cosas consisten”, y por el que son “constructos metafísicos” (cfr. SR 66-67).
- ⁴ Hay que tener presente que para Zubiri lo más radical es la realidad, el ser es la actualidad de esa realidad en el mundo. Por tanto, es ser es posterior a la realidad.
- ⁵ Cabría entender que no se puede negar la posibilidad de que haya alguna realidad de la que el hombre no tenga intelección y, por tanto, no pueda ser una “cosa-sentido”, no tenga sentido. Y aunque, en rigor, en el sistema de Zubiri caería fuera del objeto de la filosofía algo que permaneciera al margen de una inteligencia sentiente, tampoco se puede afirmar que no haya cosas de las que no se tenga noticia, porque equivaldría a identificar lo real con lo racional, postura diametralmente opuesta a los planteamientos zubirianos.
- ⁶ J. E. RIVERA, *Heidegger y Zubiri*, Editorial Universitaria y Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001.
- ⁷ J. E. RIVERA, op. cit., p. 231.
- ⁸ V. M. TIRADO SAN JUAN, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2002, p. 316.
- ⁹ Cfr. Nota 2.

Biografía del autor

Juan José García se doctoró en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina con la tesis “El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los Padres Griegos”. Sus investigaciones sobre este autor las ha ido presentando en ponencias leídas en las *Jornadas Nacionales de Fenomenología y Hermenéutica* que anualmente organiza el *Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli”* de la *Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires* (Argentina). Desde hace unos años integra el cuerpo docente de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo (Uruguay). Ha publicado algunos artículos sobre María Zambrano y cinco libros de poemas. E-mail: jjgarcia@um.edu.uy

History of Zubiri Studies and Activity in North America

Thomas B. Fowler

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

Abstract

The history of Zubiri in North America began with his visit to Princeton University in 1946. Initial scholarly interest in Zubiri's philosophy was the product of work by Robert Caponigri and Frederick Wilhelmsen in the 1960s and 70s. Thomas Fowler learned about Zubiri from these gentlemen and began his work of translation and publishing in the 1970s. Caponigri's translation of *Sobre la esencia* and Fowler's translation of *Naturaleza, Historia, Dios* were published in the early 80s. Others including Nelson Orringer, Gary Gurtler, and Leonard Wessell had been investigating Zubiri, and the four met at the I Congreso Xavier Zubiri in Madrid in 1993. Later Fowler decided that a focus for Zubiri studies was needed for North America and the English-speaking world, and he established the Xavier Zubiri Foundation of North America in 1997. Shortly thereafter he completed and the Foundation published his translation of *Inteligencia sentiente*. The *Xavier Zubiri Review* was launched in 1998, with papers on Zubiri presented at the XX World Congress of Philosophy. The journal is now in its sixth volume. Interest in Zubiri's work continues to grow, and now many more people in North America are investigating his thought. Nelson Orringer's translation of *Estructura dinámica de la realidad* was published in 2003, bring the four the number of published translations of Zubiri. Joaquin Redondo has translated Zubiri's theology trilogy and is now at work on other Zubiri translations.

Resumen

La historia de Zubiri en América del Norte empieza con su visita a la Universidad de Princeton en 1946. El interés erudito inicial en la filosofía de Zubiri resulta del trabajo de Robert Caponigri y Frederick Wilhelmsen en los años sesenta. Thomas Fowler sabe de Zubiri de estos señores y empieza su trabajo de traducción y publicación en los años setenta. La traducción de Caponigri de *Sobre la esencia* y la traducción de Fowler de *Naturaleza, Historia, Dios* se publicaron a principios de los años ochenta. Otros incluso Nelson Orringer, Gary Gurtler, y Leonard Wessell estaban investigando la filosofía de Zubiri, y los cuatro se encuentran en el I Congreso Xavier Zubiri en Madrid en 1993. Después Fowler decide que un enfoque para los estudios de Zubiri es necesario para América del Norte y el mundo angloparlante, y con la ayuda de la Fundación Xavier Zubiri en Madrid, establece la Xavier Zubiri Foundation of North America en 1997. Dentro de poco él complete y la Fundación publica su traducción de *Inteligencia sentiente*. La *Xavier Zubiri Review* se lanzó en 1998, con ponencias sobre Zubiri presentados al XX Congreso Mundial de Filosofía. El periódico está ahora en su sexto volumen. Interés en el trabajo de Zubiri continúa creciendo, y ahora hay muchos más personas en América del Norte que están investigando su pensamiento. La traducción de Nelson Orringer de *Estructura dinámica de la realidad* se publicó en 2003, y con esto ya hay cuatro traducciones al inglés de Zubiri publicadas. Joaquín Redondo ha traducido la trilogía de teología de Zubiri y sigue traduciendo otras obras de Zubiri.

Early History

The history of Zubiri in North America undoubtedly dates to his visit with his wife Carmen to Princeton University in 1946, where his father-in-law Amerigo Castro was lecturing. Zubiri remained in the United States for several months, visiting other cities including New York and Washington. At Princeton, during the month of October, 1946, Zubiri delivered a lecture in French, "Le reel et les mathematiques: un problème de philosophie", now lost. This lecture did not, apparently, lead to any further study of his work, though he was pleased to find a copy of *Naturaleza, Historia, Dios* in the Library of Congress in Washington, DC, which he visited during his trip to that city.¹

First Scholarly Interest in Zubiri

Interest in Zubiri's philosophy in North America can be traced to the 1960s. Two persons were instrumental in introducing Zubiri's work to English-speaking audiences in those early days. Professor Fritz Wilhelmsen (1923-1996) studied in Spain and received his doctorate in philosophy from the University of Madrid in 1958. He taught at the University of Pamplona until 1965, then moved to the University of Dallas, Texas. He published an influential book, *The Metaphysics of Love*, in 1962, later translated into French and Spanish. Though himself a Thomist, Wilhelmsen admired Spanish philosophy, and wrote sympathetically about the major thinkers active in Spain during the 20th century, including Unamuno, Ortega y Gasset, and of course, Zubiri, whom he described as "the finest metaphysician in Spain today". Wilhelmsen himself never actually met Zubiri, and at the time of his book only knew his published works as of the early 60s. He does not seem to have pursued his interest in Zubiri's thought after that time, though he did travel to Spain frequently.

The second person who studied and wrote about Zubiri in those early days was

Professor A. R. Caponigri (1915-1984), of the University of Notre Dame, South Bend, Indiana. Unlike Wilhelmsen, Caponigri knew Zubiri personally, and attended some of his seminars in Madrid. But like Wilhelmsen, he also studied all the major Spanish thinkers of the 20th century, and did translations of some of their works. His first book on the subject, *Contemporary Spanish Philosophy*, was published in 1967, and contained an essay on anthropology by Zubiri originally written in the late 1940s, "The Origin of Man". With the collaboration of Theresa Sandok, O.S.M., Caponigri then took on the task of translating Zubiri's principal work as of that date, *Sobre la esencia*. He completed the translation in the late 1970s, and wrote an extensive introduction for it, as well as compiling a glossary of Zubiri's philosophical terms. Due to delays associated with the editorial process, Caponigri's translation, under the title *On Essence*, did not appear until 1982. Caponigri passed away before he could become familiar with Zubiri's later thought, published in the three volumes of *Inteligencia sentiente* and other works; as a result, his introduction, though valuable, does not reflect Zubiri's mature philosophy.

In the late 1960s, Thomas Fowler, then an undergraduate student at the University of Maryland (College Park, Maryland), became interested in Spanish literature and culture, and read Wilhelmsen's book. He learned about Zubiri from that book, and on a trip to Spain in 1968, secured copies of Zubiri's books then in print, viz. *Cinco lecciones de filosofía*, *Sobre la esencia*, and *Naturaleza, Historia, Dios*. He was very impressed with the clarity and insight of the essays in this latter book, and began translating them for his friends to read. He visited Caponigri in South Bend in 1975, and learned a great deal about Zubiri and his work from him. Caponigri also supplied Fowler with the address of Ignacio Ellacuria, and recommended that he contact Ellacuria to obtain a letter of introduction to Zubiri. Ellacuria advised Fowler that Zubiri would

be happy to meet with him in Madrid. Eventually Fowler completed his translation of book, and he took the English manuscript with him on a trip to Madrid in September 1978, where he met Zubiri for the first time, and showed him the translation, entitled *Nature, History, God*. Zubiri was unaware of Fowler's translation work, and was quite surprised and delighted to see that the entire book had already been translated. They became good friends, and Zubiri told Fowler to go ahead and publish his translation. Fowler requested that Zubiri compose an introduction to this English edition, which he wrote and send to Fowler in 1980. In this now-famous essay, "Author's Introduction to the English Edition", Zubiri documented for the first time the three stages of his intellectual development (this work is known in Spanish as "Dos Etapas"). *Nature, History, God* was issued in 1981, by University Press of America. Fowler visited Zubiri again in 1982, and participated in one of the seminars, during which *Inteligencia y razón* was being discussed. During that visit, Zubiri asked Fowler to translate *Inteligencia sentiente*. He began the task later that year, but the complexity and difficulty of the work, as well as commitment to other tasks, meant that it would take about 16 years to complete. Also during that visit, Fowler met Diego Gracia, and the two quickly became friends. When Zubiri passed away the following year, Fowler maintained contact with Gracia, who has advised him and worked with him on subsequent Zubiri projects.

Among others interested in Zubiri was noted scholar Professor Nelson Orringer, of the University of Connecticut, who was investigating major Spanish philosophical and literary figures of the 20th century, including Unamuno, Ortega, and Zubiri. He published books on Unamuno and Ortega, and became known to the Fundación in Madrid. Orringer came to know of Zubiri through Antonio Pintor-Ramos, whom he met around 1980 at the *Semi-*

nario de Historia de la Filosofía Española held every other year at the Universidad de Salamanca. In his own words, he "devoured *Naturaleza, Historia, Dios* and *Sobre la esencia* and immediately recognized their author's historical importance." He was particularly intrigued by *Estructura dinámica de la realidad*, which he later translated (see below).

Gary Gurtler, S.J., of Boston College became interested in Zubiri in the mid 1980s, and spent considerable time in Madrid investigating his thought. He goes to Spain frequently to study Zubiri and other Spanish philosophers.

Also interested in Zubiri and actively publishing articles about him was Professor Leonard Wessell, formerly of the University of Colorado but now residing in Bonn, Germany. Wessell spends much time in Salamanca and is a friend of Antonio Pintor-Ramos and other Zubiri scholars. Orringer, Fowler, Gurtler and Wessell met at the I Congreso Internacional Xavier Zubiri in Madrid, July, 1993.

A gentleman originally from Spain but who lived most of his life in the United States, Mr. Joaquin Redondo, also knew of Zubiri and was extremely interested in his work.

By the early 1990s, it became clear to Fowler that though Zubiri's name was recognized widely, there was no central focus for Zubiri studies and research in the English-speaking world. After the I Congreso Internacional Xavier Zubiri, Fowler felt that something needed to be done to establish a Foundation in the United States, which would be the place where people could go to learn about Zubiri's thought, his works, and research done about him. Despite limited resources, he established the Xavier Zubiri Foundation of North America early in 1997. Its original board of directors included Diego Gracia, Gary Gurtler, and Joaquin Redondo. Shortly thereafter, Nelson Orringer joined the Board. The Foundation was created with the following objectives:

- Publish and distribute translations of Zubiri's works.
- Serve as a resource center for research and study of Zubiri.
- Sponsor seminars on Zubiri, and sessions on Zubiri at major conferences.
- Allow scholars studying Zubiri to exchange ideas, papers, and other research material.
- When resources permit, sponsor established scholars to study Zubiri in Madrid, and fellowships for graduate students interested in doing theses and dissertations on Zubiri.
- Maintain a liaison with the Fundación Xavier Zubiri in Madrid and coordinate North American activities with those in Spain and elsewhere in the world.
- Ensure accurate translations and interpretations of Zubiri's works.

In addition, Fowler realized that outside of Latin- and South America, English is more widely spoken than Spanish, and thus it was important to make Zubiri's works and information about him available in English, to reach out to this broader audience. This audience potentially includes countries such as those of northern Europe and east Asia, where English is commonly spoken but Spanish is not. Because of differences in philosophical orientation of the English-speaking countries, a different approach to presenting Zubiri was also necessary (see below, section II).

Taking advantage of the new Internet technology, in April of 1997 Fowler set up an extensive website, www.zubiri.org, which included a hyperlinked bibliography, English translations of Zubiri's works available up to that time, biographical information, a glossary, announcements of conferences, sources for purchase of Zubiri's works in Spain, course and lecture notes on Zubiri, and other information of value to Zubiri scholars. The site remains

one of the most extensive devoted to Zubiri. To make difficult-to-access resources available, many journal articles were scanned and put on the web site.

After the 100th anniversary of Zubiri's birth in 1998, Fowler decided that a journal devoted to Zubiri studies would be appropriate, so he established *The Xavier Zubiri Review*, whose first volume appeared early in 1999. Volume 6, 2004, was published early in 2005. Also in 1998, Fowler received a request to go to Brasilia, Brazil, to teach courses on Zubiri at the Redemptoris Mater seminary there, which bases its philosophical formation on Zubiri's thought. He taught a course on Zubiri and Causality, and later Nelson Orringer also went and taught several courses. With the invaluable assistance of Nelson Orringer, Fowler subsequently used the Foundation to contact other Zubiri scholars, many of whom have gone to Brasilia and offered courses there. Detailed course material for several of the courses offered there is available on the Foundation's web site. In addition, the XX World Congress of Philosophy was held in Boston in August of 1998, and Orringer and Fowler organized a session on Zubiri, which featured speakers from United States, Spain, and Mexico. Fowler also presented two papers on Zubiri in other sessions at the Congress. Papers present at the Zubiri session were printed in the first volume of *The Xavier Zubiri Review*.

During its existence, the web site led many scholars to contact the Foundation, which supplied information to them and helped them with their projects, and also allowed them to contact each other directly. At least one English-language thesis on Zubiri has been written in recent years, *Human Essence: Existential Concerns and Zubiri's Theory of Open Essence*, by Celeste Weber Moore, and is available on the web site. The Foundation now has correspondents in Europe of course, including England, in Australia, throughout South America and Latin America, Japan, Philippines, and China.

In more recent developments, Fowler's translation of *Inteligencia sentiente* was published by the Foundation in 1999 under the title of *Sentient Intelligence*. This one-volume book includes the three separate volumes of the original, *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos*, and *Inteligencia y razón*. The translation was carefully read and revised by Gary Gurtler, who made many invaluable suggestions. The Foundation continues to publish *The Xavier Zubiri Review*, and is coordinating the translation of other Zubiri works.

Nelson Orringer intuited that the theme of becoming was peculiarly suited to the Anglo-American ethos, so he completed a magnificent translation of *Estructura dinamica de la realidad*, on which Gurtler and Fowler also did critical readings. The translation was published in 2003 by the University of Illinois Press under the title *The Dynamic Structure of Reality*. WorldCat reveals that it is presently the work by Zubiri with widest world circulation in research libraries. Orringer's research on Zubiri also enabled him to understand in depth the medical anthropology of Pedro Lain Entralgo, based on Zubiri's metaphysics. This led to his 1997 book, *La aventura de curar: La antropología médica de Pedro Lain Entralgo*.²

Joaquin Redondo has translated the Zubiri theology trilogy, which includes *El hombre y Dios*, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, and *El Cristianismo*. These translations have been partially revised by Fowler and are available on the website that Redondo maintains, www.catholicphilosophy.com; they may be published by the Foundation in 2005. He is currently working on a translation of *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Others have announced that they are at work on translations as well. The Foundation is trying to interest a major publisher in publishing all of Zubiri's works in English.

In response to a request received by the Foundation, Nelson Orringer directed

the doctoral thesis of Desiderio Ferrer Delgado on the subject of relegation in Zubiri, which was approved in May, 2004, with the highest honors (*sobresaliente cum laude*). Fowler has also received other requests for faculty to direct dissertations, and assisted a student at the Gregorian University, Jaime Calderón Calderón, in the composition of his dissertation by supplying needed materials.³

Presently the Foundation is continuing its translation and publishing work, and also developing its web site. Nelson Orringer, Gary Gurtler, and Leonard Wessell continue publishing articles on Zubiri, as does Thomas Fowler, who has contributed a chapter on Zubiri to a book on the ontology of consciousness to be published by Harvard University Press. The Foundation is also negotiating with major U.S. publishers to issue all of Zubiri's works in translation. Redondo is composing an introduction to Zubiri's theological thought, and Fowler is writing a book on causality and its history, with reference to Zubiri's philosophy.

Besides Orringer, Wessell, Gurtler, Redondo, and Fowler, others actively working on Zubiri in North America are:

- John McGuire, Natural Law Jurisprudence Center, Berkeley, California
- Robert Bellah, sociologist, Berkeley, California, is using Zubiri's thought and cited Zubiri in his book, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, (University of California Press, 1985), for his analysis of Pascal's writings which appeared in *Naturaleza, Historia, Dios*.
- Brad Elliott Stone, philosophy, Loyola Marymount University, Los Angeles, California
- Carlos Risco Risco, humanities, University of California, Berkeley, working in the area of clinical psychology and psychiatry. He has

presented papers in which Zubiri's ideas are used to help diagnose and cure patients. (He will be writing an article on his work for the next *Xavier Zubiri Review*)

- Robert Todd, Bloomington, Indiana
- Robert Geis, philosopher, New York
- Celeste Weber Moore, St. Andrew Hall Jesuit Novitiate and Le Moyne College, New York, who has written

a thesis on Zubiri (published in *The Xavier Zubiri Review*)

There are undoubtedly others who are unknown to the Foundation at present, but who use its materials and facilities. It is also of interest to note that U.S. University libraries collectively contain much material on Zubiri. Modern online data searching methods allow this material to be located and then requests to borrow or copy it can be made.

Notes

¹ Carmen Castro de Zubiri, *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Amigos de la Cultura Científica, 1986, pp. 83ff.

² Barcelona: Gutemberg: Galaxia.

³ Jaime Calderón Calderón, *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

Biography of the author

Thomas Fowler is president and founder of the Xavier Zubiri Foundation of North America. He has taught at several colleges and universities in the United States, and

also at the Seminario Redemptoris Mater in Brasilia, a Zubiri center. He has authored numerous studies on Zubiri's thought, and translated two of Zubiri's works, *Nature, History, God* and *Sentient Intelligence*. At the present time he is doing research for a book on Zubiri and the problem of causality, a topic on which he has published several articles. He also works as a consultant to the U.S. Government in scientific and technical matters. In addition to his continuing work on Zubiri, he recently completed a book on the evolution controversy, a subject of life-long interest to him.

Email: tfowler@zubiri.org

La comprensión como fuerza personal constitutiva en el proceso histórico

Pedro A. Reyes Linares, S.J.
Centro de Derechos Humanos Laborales
Mexico City, Mexico

Abstract

This article intends a redefinition of the understanding in the mark that the conception of “Historical Reality” proposes, which Ignacio Ellacuría has deduced from Zubiri’s work. This redefinition allows us to show clearly the consequences of Zubiri’s noology (which defines human intellection in all its unfolding as understanding) for the radical historicity of the intelligence, its character of force and power in history, and what this implies as a basic condition of an educational proposal.

Resumen

Se propone una redefinición de la comprensión en el marco que propone la concepción de “Realidad Histórica,” que Ignacio Ellacuría ha deducido de la propuesta zubiriana. Dicha redefinición permite mostrar claramente las consecuencias que tiene la propuesta noológica de Zubiri (que define la intelección humana en todo su despliegue como comprensión) en cuanto a la historicidad radical de la inteligencia, su carácter de fuerza y poder en la historia, y lo que esto implica como condición básica de una propuesta educativa.

Introducción

Pretendo con este trabajo hacer un recuento del aspecto intelectual de la conformación, puesto que en él es que formalmente podemos hablar de la apertura a la realidad en cuanto realidad y desde él es que constituye a las demás notas de la esencia humana como notas en la realidad, es decir de la comprensión, pero ahora desde lo que apunta la comprensión de la realidad como realidad histórica. De esta manera podemos obtener ciertas luces para plantear el problema de la conformación humana en términos históricos que pueda favorecer el tratamiento de los problemas históricos concretos que pudieran presentarse en las diversas sociedades.

Para poder dar seguimiento, entonces, a este problema habrá que caracterizar primero la índole de proceso que es la

comprensión, para atender en ella a la naturaleza propia de su acto. Desde ésta será posible avanzar a comprender la realidad que la comprensión comprende y cómo la calificación que la historia da a esta realidad como realidad histórica conforma a la comprensión y en qué niveles de su realidad. Ya ubicado así el “efecto” de la realidad histórica en la comprensión habrá que investigar si la comprensión misma no puede ser ubicada también en la historia y de qué manera, finalmente para concluir explicando a la comprensión en el mismo proceso de capacitación en que consiste últimamente la historia.

I. La comprensión como proceso.

La comprensión es el nombre que Zubiri da al acto de intelección en todo su despliegue. En este término se quiere caracterizar lo que queda en la intelección no como algo que ha pasado en los tres mo-

dos (primordial y ulteriores) de la intelección, sino que refiere al proceso mismo en todo su despliegue. De manera que se comprende la realidad en sus notas y como realidad, pero al abarcar también este segundo aspecto (como realidad) abierta siempre a enriquecimiento futuro por la vía de la estructuración en el logos y la razón. La realidad queda como realidad desde el modo primordial de la aprehensión, pero su mismo “quedar” lanza a la intelección a una diferenciación y estructuración de las notas de la realidad en que pueda conocerse la realidad de lo sentido en la realidad. La comprensión no es producto final sino despliegue del proceso que abarca la totalidad activa del mismo.

La comprensión podría entenderse, por tanto, como la actualización de lo real en la inteligencia en todo su despliegue. La constituye en este entendido el *hacia* como momento formal que dirige el despliegue, la estructuración que va formando figuras libres de la realidad comprendida y la incorporación de dichas figuras a la realidad misma que se siente para conformarse con ella en la realidad. Es en esta conformación donde el “saber y la realidad son congéneres” (IRE 10). Pero esta actualización no puede entenderse como una mera construcción libre sino que la realidad actualizada se ratifica en la inteligencia que la actualiza como verdad de la realidad sentida, y en esa verdad va dando verdad a la construcción en que se va comprendiendo la realidad misma. Es, entonces, un proceso en donde la verdad dirige todos los momentos del mismo con diferentes modos de dar verdad: ratificación, veridictación, verificación. Y en cada uno de esos modos con diferentes grados de libertad de la misma construcción respecto de la realidad verdadera de lo inteligido.

Como lo que comprende la inteligencia es realidad, y queda como realidad en ella, por la habitud radical de la persona humana, este momento de realidad es el que fuerza a la comprensión a realizarse como tal. La comprensión comprende la realidad apoyada en la fuerza que le da la

misma realidad. Y esta fuerza es la fuerza de la realidad en cuanto realidad, en cuanto carece de mediación estímulo-institiva que module la aprehensión de la realidad (aprehendiéndola como mero estímulo y signo de respuesta) para provocar una respuesta prefijada (que puede ser realización de la sustantividad que la siente o su muerte). Así se determina la realización de la comprensión en la realidad como realización libre. Puesto que la comprensión no cuenta con un paquete de instintos (de esquemas prefijados de respuesta) que le permitan manejarse ante la realidad como mero signo de respuesta, la actualización de la realidad en ella queda “desnuda” de tales “ayudas”, quedando como mera “realidad”. Esta actualización de la realidad como realidad es la que exige la comprensión como una nueva manera de conformarse en la realidad, diferente a la establecida dinámicamente con los otros sentientes. Es la carencia de la intelección humana lo que la constituye como posibilidad de enriquecimiento no predeterminado por la consecución de la respuesta. En ella es que se construyen las posibilidades de la comprensión. La comprensión es realización libre de la inteligencia, en el proceso de conformación libre de la persona, en las posibilidades actualizadas de la misma realidad.

Pero hay que analizar aún los modos en que se realiza libremente la comprensión, porque si bien la habitud radical la libera definitivamente de la prefijación de una respuesta, esto no elimina el otro carácter de incorporación que constituye también a la comprensión. Si bien hemos hablado ya de realización libre, ésta se da solamente en las posibilidades que da la misma realidad. Es la realidad la que, según su propia índole, apodera a la comprensión de posibilidades para realizarse libremente en ella; y esta retención de la comprensión en la realidad es lo que permite la realización de la comprensión como aspecto de la conformación personal. La comprensión solamente se realiza verdaderamente cuando es incorporación de la estructura inteligida en la realidad

misma. Y en este sentido se realiza plenamente como “hacerse cargo de la realidad” (SH 69), como probación de la capacidad de la realidad, en cada acción humana, de acoger y dar realidad a un proyecto humano. Es el modo en que la estructuración es verificada por la misma realidad. Y esto no es opcional en la comprensión, es su misma esencia. Si Zubiri ha afirmado que la esencia de la razón es la libertad, habría que decirse ahora que la esencia de la comprensión es la incorporación real de lo inteligido como realidad. Y esta incorporación de realidad en la realidad constituye el mundo en que la comprensión se realiza y que la sustenta como realidad. Es el ámbito de realización de la comprensión que la dota del poder de comprender realidad. Es “la realidad” a la que aludimos cuando hablamos de la intelección de algo “en la realidad”. Y la realidad se va actualizando en la incorporación que es esencia de la comprensión.

La libertad no es entendida entonces como mera liberación de los constreñimientos de lo real, para lanzarse a figurar modos regulativos que pudieran aproximarse a develar las posibilidades de la realidad (en principio siempre oculta y en enigma), como en las propuestas kantianas. La libertad nace del mismo apoderamiento que la realidad hace de la comprensión, dotándola para figurar libremente lo real y ordenándola, por la fuerza de la realidad que le da o le quita verdad a la figura, a la incorporación de la figura en lo real. Ahí la comprensión es modulada en su libre realización. Y esos modos son los que van a ir determinando el nivel de despliegue que alcanza la comprensión, y el nivel por tanto de dinamismo conformante que puede estar viviendo la persona humana en cuestión. Las figuras, finalmente, serán modulaciones en que puede realizarse la incorporación de realidad en la realidad que van trazando el camino de actualización de la realidad personal en la realidad. Así es como el hombre y la mujer van construyendo su ser. Esta estructuración compleja es la que va definiendo el

dinamismo en que la persona consiste y en que se hace dueña de su propio ser.

II. La realidad que se comprende: la realidad histórica.

Es desde el último párrafo escrito que se puede apuntar ya la importancia de considerar la interpretación de Ellacuría sobre la realidad como realidad histórica al tratar el problema de la comprensión humana, sobre todo si se espera apuntar con ello a una cierta orientación en problemas concretos, por ejemplo, el problema de la educación. Podría decirse que la realidad histórica es meramente la realidad que vamos construyendo los seres humanos en el paso del tiempo, y que el objeto de la comprensión debería ser meramente la realidad sin adjetivos. Parecería que se objeta a la interpretación de Ellacuría olvidar que la realidad es en principio un momento en las cosas reales (su momento de realidad) y convertirla en un ámbito de cosas reales en donde nos instalamos como realidad comprensiva. Si Ellacuría hiciera esto sería ciertamente una tergiversación de lo propuesto por Zubiri que rechazó siempre esa concepción de la realidad como mero ámbito. Pero habrá que analizar si esto es así, o si la realidad histórica de Ellacuría no es, más bien, una cualificación de ese momento de realidad en las cosas reales en su respectividad a las personas humanas que, por tanto, puede constituirse en el objeto fundamental de la comprensión, en cuanto ésta es humana.

Cuando Ellacuría va caracterizando la realidad histórica lo hace atendiendo primero a sus componentes. Se trata de una explicación estructural y talitativa de la historia con la que puede desembocar, al final del libro, en un tratamiento de la estructura en cuanto realidad y en su dinamismo. Pero es, precisamente, en esta última parte donde puede encontrarse más una justa comprensión de la realidad histórica no como ámbito sino como momento de realidad en las cosas reales.¹ Las cosas reales por su momento de realidad

son dinámicas y van siendo reales en ese dinamismo; en su dar de sí. Cada cosa da de sí su propia realidad en la estructura propia de su unidad sistémica y eso hace que el dinamismo vaya siendo propio y diferente respecto de cualquier otra realidad.² Pero en esa propiedad y diferencia se establece un nivel de respectividad de toda cosa real con toda otra realidad, que constituye también su propia realidad en algún nivel. Si ese nivel no involucra más que a la realidad en una *variación*, la constitución de realidad se limitará a sus notas adventicias que dependen de las posibilidades del dinamismo de la cosa real que la mantiene siendo tal cosa en sí misma. Si, por el contrario, involucra a la realidad en toda su constitución, habrá que determinarse no meramente un cambio sino una *alteración* que puede ser más o menos integrada en el sistema de lo real, de acuerdo a los niveles de constitución interna que alcance a involucrar la respectividad con la otra realidad. Así puede crearse realidad en cuanto se crean sistemas más complejos que integran las alteraciones, de manera que cambian para no cambiar. Es el dinamismo de la *mismidad*.

El momento de realidad en las cosas es pues este dar de sí su propia realidad, en todas sus notas. De este modo puede decirse que lo real es real fundado en su momento de realidad que, estando en lo real, no es exactamente lo real talitativamente considerado.³ El momento de realidad es más que lo real y es lo que constituye a la realidad en cuanto realidad. Y es “más”, en cuanto *de suyo* lo real queda constituido como poderosidad sobre las otras cosas reales.⁴ Como poder en lo otro, es que lo real queda constituido como estructura de realidad. Lo que se constituye, pues, no es meramente cada realidad sino la realidad en su totalidad y como estructura dinámica. Esta realidad constituida guarda una unidad de respectividad por el dinamismo intrínseco de la realidad que sostiene toda cosa real. Y cada cosa real es momento, por tanto, de la realidad, en cuanto en ellas (en todas sus notas) se realiza dinámicamente la realidad como

realidad. La realidad no puede ser meramente ámbito sino que es momento real en las cosas reales, su momento de poder real, siendo en ellas “más” que ellas, sí abre un ámbito de posibilidades de realización en que la realidad va siendo más que lo hasta ahora es. Este ámbito en que la realidad se va realizando es precisamente el ámbito en que se va creando nueva realidad. Y este ámbito de posibilidades es lo que constituye la historia. Pero tenemos todavía que precisar algunas cosas respecto de la realidad característica de la persona para dar este paso.

Crear nueva realidad no puede ser entendido meramente como crear nuevas cosas reales. Esto podría entenderse como una mera reestructuración de la realidad en nuevas estructuras de notas, pero no como creación de nuevas formas de realidad. Hay nuevas formas de realidad cuando no se reestructura meramente la configuración de las notas sino que hay nuevos dinamismos que modifican el dinamismo fundamental de la realidad y le confieren una nueva manera de ser realidad como realidad.⁵ Así pues, el paso de lo no vivo a la vida, representa una nueva forma de realidad que da de sí un dinamismo nuevo que consiste en internalizar en el dinamismo las alteraciones y reconstituirse como sistema en ellas. Este dinamismo va dando de sí realidad en nuevas estructuras que integran a las no vivas como medio de las vivas.⁶ No es meramente una respectividad extrínseca la que se establece entre el ser vivo y su medio, sino una respectividad que lo constituye como realidad. El ser vivo es una integración de la realidad como medio de su realización. Se ha constituido así una nueva forma de realidad y en ella toda la realidad se libera y conforma en una nueva estructura: la estructura del medio. El medio es liberación de la realidad de sus propios mecanismos como realidad no viva, y ampliación del ámbito de lo realizable (de nuevos mecanismos, nuevas fuerzas, nuevas estructuras, etc.) en la realidad.⁷

Y hay otro dinamismo que emerge del de la vida y que nos interesa particular-

mente para nuestro problema: el dinamismo de la suidad por el que se define la personalización. La vida va proveyendo nuevas posibilidades al marcar en su dinamismo un ámbito real de realizables. Pero en este ámbito el mismo dinamismo de la realidad, de la realidad viva ya (que no se refiere sólo a los seres vivos sino también a su medio y en las diversidades propias de éste), surge por liberación un nuevo dinamismo que no solamente integra las alteraciones sino que se suspende en ellas para determinar la propia realización en la alteración. De este modo no concluye su actividad en las estructuras ya *sidas*, sino que queda inexorablemente lanzado a concluirse a sí misma como realidad por medio de una acción no prefijada.⁸ Cada acción humana se realiza necesariamente en esta nueva forma de dinamismo que Ellacuría llama, con Zubiri, suidad. Como ejemplo primordial, una de estas acciones por las que el dinamismo vivo integra las alteraciones del medio es lo que llamamos *sentir*. Ser afectado en modo sentiente es una alteración integrada de tal modo que puede determinarse una respuesta, es decir una manera de realizar la propia realidad en alteración. Las respuestas podían variar de acuerdo a una serie de prefijaciones (que llamamos instintos) de la realidad ante los estímulos que sentía. Pero cada una de estas respuestas quedaba incorporada en la realidad sentiente en una estructura precisa y limitada, que exigía el desarrollo de nuevas formas de realidad sentiente que se conformaran a ese paquete de respuestas. Sin embargo, hay vivientes que ya no tienen ese paquete de instintos capaz de integrar eficazmente toda la riqueza de los estímulos que siente. En cuanto estos vivientes viven, podemos distinguir que se ha dado un nuevo dinamismo.

En este nuevo dinamismo el estímulo queda “desnudo” de signos de respuesta, y con toda su riqueza sin codificación que le haga instintivamente manejable. Es decir, el estímulo queda en el sentir con una “forma” nueva de quedar, no codificado para responder instintivamente, sino con

una riqueza incontrolable que se impone con su propia fuerza. Se trata, dice Zubiri y lo sigue Ellacuría, de una formalidad nueva. Una nueva manera de quedar el estímulo en el sentir que constituye al sentir en intelección. Y esto no porque el estímulo haya cambiado, sino porque el dinamismo vivo es otro respecto del dinamismo animal, hay otra realidad, la realidad que es dinamismo de personalización. Cuando Ellacuría caracteriza la componente personal de la historia caracteriza precisamente este dinamismo de personalización, que consiste fundamentalmente en determinar desde sí mismo la realización posible en la realidad alterada.⁹ Es por ello que la personalización se caracteriza por la posesión libre de la realidad. Y esta libre posesión se realiza por la comprensión, en cuanto es aprehensión de realidad que se despliega en estructuración e incorporación de realidad, y por la volición, en cuanto es determinación, posesión y fruición de realidad. En ella también los sentimientos juegan una posición fundamental pero, a mi modo de ver, medial, en cuanto son el estado de la realidad, en el cual intelige y quiere, modulando ambos actos.¹⁰

Este dinamismo del viviente humano es realidad abierta a hacerse realidad, que se apoya en la realidad que ya es, en subtensión dinámica. La realidad es, pues, posibilidad de su propia realización futura, sin que dicha realización sea extraña a lo que fue sino que queda en como momento de esa misma realidad. Así se establece por la subtensión dinámica de la realización humana, una unidad estricta de realidad. Por esta subtensión, la realidad abierta va haciendo suya la misma realidad en la que se realiza. El medio es entonces, mundo, como ámbito de realidad en que se realizan desde lo que ya son hacia lo que pueden ser las cosas reales. Es el ámbito propio de la intelección. El ámbito que ella misma constituye en su despliegue y que le da sitio como momento “en la realidad”. El mundo es “la realidad” cuando usamos la expresión “en la realidad” que define el ámbito en que busca la

intelección (y a esa intelección que busca realidad en el mundo es a lo que llamamos razón), su espacio de realización posible que abre al moverse libremente, inquiriendo entre las cosas. Pero la realidad en cuanto realidad no es mero ámbito, no es mero mundo, sino que el mundo es ámbito sólo en cuanto es momento de poder real de las cosas reales en la intelección.

Este ámbito de realizables que es el mundo respecto de la realidad humana es un ámbito de realización libre, como ya hemos apuntado arriba. La persona posee libremente su realidad, y la posee en el mundo. Esto no es una contraposición, como si el mundo constriñera la libertad de la posesión (absolutamente libre en el ideal), sino que el mundo es el ámbito en que se constituye la realidad humana en cuanto busca libremente ser real en ese mundo. El mundo es el ámbito de realidad en que se realiza la persona, y esta constituido así por la fuerza del momento de realidad de todas las cosas reales. Es un ámbito no constituido meramente en espacio o meramente en cosas (meramente en cosmos), sino que es un ámbito constituido en poder. Es el ámbito de las cosas lanzadas hacia lo posiblemente real en y con ellas, en que la persona puede ser real. Este lanzamiento a lo posible como manera de intelección de las cosas es precisamente la manera en que inteligimos las cosas en el mundo. El mundo es, pues, poder en cuanto es manifestación de la nueva realidad posible que implica el dinamismo de personalización. La realidad se hace nueva realidad, respecto de la realidad viva, en cuanto da de sí posibilidades libres de apoderarse del poder de lo real en cuanto real. Y este apoderamiento es lo que realiza a las personas como personas.¹¹

Es en la estructura de este poder de lo real, respecto de las personas humanas, que ha de definirse lo que Ellacuría ha llamado realidad histórica. Esta cualificación del poder de lo real, que no se resuelve meramente por el juego de potencias y facultades como en el caso de los seres vivos, sino que se construye en posibilida-

des de realización que implican a las potencias y facultades en un ámbito nuevo de realidad (el mundo), es lo que concretamente va constituyendo ahora a la realidad como mundo de la persona. Este mundo lo es sólo de la persona, así como la persona sólo se realiza en él; así que el mundo ha de quedar constituido concretamente por cuanto concretamente constituye a la persona como persona en él. El mundo no es, pues, el ámbito de las cosas sino el carácter de lanzamiento a lo posible que está formalmente en todas las cosas en cuanto inteligidas por la persona. Es otra manera de concebir la formalidad de realidad. Las cosas tienen formalidad mundanal. Y es aquí donde podemos apreciar la seriedad con que se habrá de comprender la componente social en el proceso de comprensión.

El mundo de la persona está constituido desde la constitución misma de la persona. No es un agregado a la realidad personal, sino que constituye la realidad personal constituyéndose en su mundo. La realidad personal es una realidad constituida en transmisión, y también en transmisión ha de constituirse, pues, su mundo. El mundo no se constituye como ámbito sino en la transmisión en que los otros humanos van constituyendo a la realidad personal. El poder para ser realidad se recibe de los otros, de manera que cada persona queda constituida como posibilidad realizada por una estructura de acciones de otros que devienen en la vida de una nueva realidad personal. No es, pues, posterior a las personas. Lo repito, es constitutivo de las mismas. No emerge de la realidad personal como la personalización emerge del dinamismo vivo, sino que la realidad personal emerge como poder apropiado y ejercido por los demás, en cuanto fueron capaces de transmitir este poder ser real. Y esa capacidad no entendida como un poder vivir en abstracto, sino en las maneras concretas en que esos otros entregan la vida. Estas maneras se constituyen en las posibilidades reales en que la persona puede ser real, y que son las que efectivamente realizará libremente

en su vida. Estas maneras no se le entregan como propiedad de la persona, sino como posibles apropiaciones que habrá de realizar históricamente. Aún los actos más elementales de la persona tienen ya este carácter. Estamos constituidos, en todas nuestras acciones, como la realización de un proyecto posible, cuyo poder no es propiedad absoluta sino relativa a toda la realidad. Reconocer esto es fundamental para entender la realidad de la historia, y ubicar a la comprensión como un aspecto fundamental de la realización histórica.

Aquí hay un dinamismo distinto al de la mera personalización, que resulta constitutivo de éste y se constituye en él (como en unidad esencial, donde todas las notas son nota-de y se constituyen unas a otras en la unidad primordial de la esencia). Es el dinamismo de la convivencia que constituye a la realidad en un dinamismo de comunicación real, personal (comunidad) o impersonal (social).¹² Es realidad social y, en último término, es realidad histórica, en cuanto este dinamismo de comunicación tiene un despliegue temporal real (por la subtensión de toda forma de realidad en las otras formas de realidad de las que emerge) que se define no como mera sucesión sino como duración y precesión, propias del dinamismo de personalización. La comunicación va constituyendo la realidad personal en un ámbito propio de “los otros” como respecto impersonal, en el que se inscriben sus relaciones personales y sus respetos personales, es lo que llamamos “sociedad”. Y esta sociedad tiene una estructura formal como ámbito de realidad y una unidad propia, es la *corporeidad* de lo social. La sociedad se estructura como sistema de modulaciones en que se enfrentan las personas que incluye en su ámbito a las cosas en cuanto realidades. Es un sistema de hábitos en que la personalización queda modulada. El enfrentamiento de la persona con la realidad es así mediatizado por los hábitos que se van enriqueciendo por la incorporación de realidad que el dinamismo de personalización pueda hacer en ellas. Así se establece el dinamismo propio del cuer-

po social, en cuanto estructura impersonal y en cuanto estructura de personas que lo constituyen. El cuerpo social es la nueva forma en que queda constituida la realidad por el dinamismo de la comunicación, y como en las otras, no sufre al mundo de la persona, sino que lo constituye en un grado nuevo de realidad.

De esta manera nos hemos encontrado con lo que Ellacuría ha querido significar con su concepto de realidad histórica. Se trata de un momento de realidad en las cosas reales, es la realidad en cuanto realidad de Zubiri, pero con la forma de realidad que se ha constituido en la realidad en cuanto realidad a partir del dinamismo de la personalización-comunicación en su temporalidad. En este dinamismo complejo es donde Ellacuría ha descubierto la realidad como nosotros la comprendemos, y no meramente a la realidad en un concepto abstracto. La realidad que aprehendemos, puesto que en nosotros se realiza la personalización-comunicación temporalmente, es histórica y no puede considerarse fuera de esta coordenada fundamental si es que ha de buscarse en la comprensión una verdadera aprehensión de realidad. La realidad histórica es el cuerpo social en cuanto va dando de sí, al mismo tiempo, su realidad como cuerpo social y la realidad de las personas que se constituyen en él. Inteligimos las cosas, entonces, en el cuerpo social y lanzadas a realizarse como cuerpo social. El cuerpo social es el ámbito de posible realización al que todas las cosas quedan lanzadas en cuanto quedan en la intelección. La realización de la intelección humana, la comprensión, está situada y se constituye en el cuerpo social como momento personal de la realización del mismo cuerpo social. El cuerpo social “es un sistema de posibilidades a través del cual se vehicula el poder real de la historia” (FRH, 468)

III. La comprensión en la historia.

Al afirmar que lo que comprendemos es la realidad histórica es necesario ahora poner en su justa dimensión la compren-

sión humana, en cuanto la realidad de la comprensión se va conformando en la realidad de la persona como aprehensión e incorporación de realidad. La pregunta que se plantea es si el que la realidad comprendida es histórica no trae por tanto una modificación esencial en la manera en que comprendemos la misma comprensión, que tendría que estar presente en cualquier estudio sobre la comprensión. Si la comprensión es fundamentalmente del cuerpo social en cuanto dinamismo concreto, y de todas las cosas en él, no puede pretenderse una comprensión desligada de ese mismo cuerpo social, a riesgo de falsificar la propia comprensión.

Pero esto implica que el cuerpo social sea comprendido como dinamismo, es decir, como concreción de la realidad histórica, como hemos señalado en el apartado anterior. Sólo así puede comprenderse como momento real en las cosas reales que se inteligen y no meramente como el ámbito en que se da la intelección. Como momento de las cosas reales, que las constituye como realidad en cuanto les dota de poder, el cuerpo social modifica la intelección por modificar la actualización de las cosas reales en la misma. No es una modificación de las notas de las cosas reales, porque el poder del que las dota no es de ninguna manera nota de las cosas. Pero sí es una modificación de la realidad de la intelección, en cuanto actualiza la realidad el poder de lo real que apodera a la intelección. La intelección comprende apoderada por el poder de lo real que entiende, y es ese poder el que la realidad histórica, concreta en el cuerpo social, constituye en cierto modo en cuanto apodera a la intelección de ciertos modos de comprender lo real, y a la persona de ciertos modos posibles de conformarse como persona.

El poder de lo real apodera a la intelección en la modulación que el cuerpo social hace al *dotarla* de ese poder. La comprensión comprende, por tanto, no solamente en el respecto que podrían ser las cosas de la sociedad, o el ámbito de lo social en cuanto tal, sino en el poder que

el cuerpo social le da a la persona para conformarse en el enfrentamiento con las cosas. Ese poder se va constituyendo en dotes, que van facilitando el ejercicio de las potencias y facultades que quedan inmersas en el dinamismo de la posibilidad que constituye la realización de las personas en cuerpo social (no sólo en cuanto personalización sino también en posibilidad como cuerpo social que hace común la posibilidad personal). El cuerpo social *hace* un poder para la realidad de las potencias y facultades, haciendo posible el realizarse en un ámbito de posibles al accionar potencias y facultades. Así, las potencias y facultades quedan cualificadas como realidad en cuanto son capaces de hacer posibles sus propios ejercicios. Ese poder que *hace* el cuerpo social para posibilitar su propia realización y la realización personal en él, es lo que Zubiri distingue como *capacidades*.¹³

Las capacidades son producción histórica que dota a la intelección (como a cualquier otra acción humana) de posibilidad real. Esta dotación es radical. La intelección queda radicada históricamente en lo que ha sido ya capaz de realizar intelectivamente la realidad humana. Y queda así, en cuanto quedan las cosas que entiende en ese mismo carácter de estar lanzadas hacia lo que es posible en ellas. Este quedar las cosas en la intelección lanzadas hacia lo posible en ellas es lo que constituye la capacidad concreta e histórica de inteligirlas. Es la posibilidad real que tiene la persona de comprender lo real, conformando su propia persona como capaz de realizarse en esa realidad. Esta capacidad histórica de realización en las cosas, en la posibilidad abierta en las cosas, es lo que constituye formalmente la comprensión. Comprender es, pues, más que la mera distinción de la estructura de las cosas reales, es la realización histórica y personal en lo que las cosas han abierto desde su propio poder como posibilidad de realidad. La comprensión no solamente se conforma en lo real dado como objeto, sino que se instala en lo posible que abre el poder de lo real en las cosas para realizar

libremente su propia realidad y un espacio de posibilidades en la realidad.

La capacitación de la comprensión es realización de la comprensión como capaz de hacer su propio ámbito de posible comprensión. No solamente se realiza en lo que efectivamente distingue y afirma, sino que queda en el ámbito de todo lo que pudo haber afirmado de la realidad. La comprensión no queda fija en su afirmación, sino lanzada desde ella hacia las posibilidades de realidad que el poder constituye en las cosas al quedar mundanamente en la intelección. Las afirmaciones, las figuras en que comprende, no determinan toda la realidad de la comprensión, sino que ésta se revela libre y lanzada hacia su propia realización procesual e histórica. La comprensión ha de ser comprendida, entonces, no meramente por los resultados de sus afirmaciones, sino como aspecto intelectual de la realización histórica como proceso integral. Si las figuras de comprensión constituyen la mediación por la que la comprensión se realiza, en cuanto actividad real desborda estas figuras para manifestar una realidad que está dinámicamente dando de sí esas figuras y un más indeterminado, incontrolable e imprevisible que da fundamento para afirmar el carácter libre de la realidad humana y, por ende, su constitutiva dignidad frente a cualquier pretensión de comprender dicha realidad como una mera obra en la historia.

La comprensión así ha de entenderse como un proceso histórico de conformación personal, que incluye, por ser histórico, la compenetración en la realidad del cuerpo social. La realidad del cuerpo social apodera a la comprensión para realizarse desde “dentro” del cuerpo social, en una conformación libre en la concreción corpórea de la sociedad. Esto viene a constituirse en una tensión creativa, donde el momento comprensivo, como momento de realización libre, moviliza fuerzas de posibilidad desde dentro del cuerpo social

que posibilitan e instan la realización también social. La comprensión no puede considerarse fuera del proceso histórico, con una pretensión de “eternidad” o de “inmaterialidad”, pero tampoco como encadenada a ser considerada como obra del proceso sociohistórico. La comprensión se constituye en una fuerza en ese mismo proceso, que comunica su propio poder al cuerpo social, conformándose en la estructura de éste como momento dinámico y creador en su realidad. Es poder de libre realización personal que está forzando en el cuerpo social su propio poder ser real.

Reconocer esta tensión fundamental en que se constituye el cuerpo social y las personas como realidad humana es aspecto obligado para cualquier propuesta de educación. Ignorar dicha tensión condenará a la educación a realizarse meramente como un procedimiento funcional en el cuerpo social, que le privará de la novedad personal que podría aportarse, y condenará a las sociedades a una fijación mortal en las estructuras que hasta entonces se han logrado desarrollar. O también, concomitantemente, condenará a las personas a vivir en una constante nostalgia de un ámbito utópico (sin real lugar) en que pudiesen realizar lo que parece quedarles vedado en esta realidad por la “relación de fuerzas”. Reconocer la comprensión humana como realización en tensión podría revalorar la incertidumbre y el riesgo como componentes fundamentales de la realización humana. La comprensión sería reconocida como la fundación de novedad en la historia, y como tal, una fuerza que busca abrirse paso en las cosas reales para hacerlas ser lo que aún no son, descubriendo en ellas sus posibilidades y pudiendo fracasar en ese intento. La comprensión no quedaría definida por sus logros y sus frutos, sino por el intento valioso de imaginar, desear y movilizar la realidad humana para hacer posible todo lo que puede ser esa misma realidad.

Notas

- ¹ Cfr. ELLACURÍA, I., *Filosofía de la Realidad Histórica*, Trotta, Madrid, 1991, p. 456ss.
- ² Aquí Ellacuría retoma toda la explicación dada por Zubiri en su curso sobre “Estructura Dinámica de la Realidad”, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- ³ “La actuación de este dinamismo penderá de la actualización talitativa de la respectividad, pero el dinamismo radical está en la propia realidad. Las cosas reales son sistemas de notas intrínsecamente accionales y, en consecuencia, la realidad misma de la cosa es de suyo formalmente activa. La conexión de unas cosas con otras lo que hace es poner en acción esa actividad intrínseca que pertenece a la cosa real.”, ELLACURÍA, I., *Filosofía de la Realidad Histórica*, p. 458.
- ⁴ “Las cosas no sólo actúan *de suyo* sobre las demás, sino que tienen *de suyo* también cierto poder dominante sobre ellas.”, *Ibidem*, p. 466.
- ⁵ Es la distinción zubiriana que determina el método de Estructura Dinámica de la Realidad, no ubicar las diferentes estructuras reales en el mundo, sino las diferentes formas de dinamismo que el mundo da de sí mismo. Cfr. EDR.
- ⁶ Es la manera en que se establece la subtensión dinámica en la realidad viva que emerge de la realidad no viva, no como unos seres delante de otros, sino como una realidad que queda en subtensión por un dinamismo nuevo con la realidad de la que se libera
- ⁷ Resulta muy provechoso ver en este punto lo que Zubiri apunta en el primer capítulo “Estructura de la Realidad Humana” en *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, en donde muestra la conexión entre la teoría de la situación del viviente (en su medio de realización) y su comprensión de la historia, como ámbito de posibilitación en que se realiza la persona. Ellacuría recupera esta teoría zubiriana en la primera parte de su capítulo “La componente personal de la Historia”, *o.c.*, pp. 249ss.
- ⁸ Cfr. SH 68-102.
- ⁹ Cfr. *Filosofía de la Realidad Histórica*, pp. 251ss.
- ¹⁰ Aunque Zubiri trató poco el tema de los sentimientos (lo mismo que Ellacuría) me parece que este punto se puede desprender de lo expuesto en *Sobre el sentimiento y la volición* y resulta un interesante punto de contacto con el estudio más pormenorizado de Paul Ricoeur en *Finitud y Culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969.
- ¹¹ Conviene revisar aquí lo que Ellacuría ha formulado desde la antropología zubiriana y su teoría de la historia sobre el poder y el carácter de fundamento que tiene en la realidad humana. Cfr. *Filosofía de la Realidad Histórica*, pp. 411ss.
- ¹² Entiendo “comunicación” como la realización de una comunión de realidad, co-realizarse en la misma realidad. Así puede verse en Ellacuría, especialmente en su capítulo “Componente social de la historia”, cuando trata de la Estructura Formal de lo Social, *Ibidem*, pp. 167ss.
- ¹³ Así en diversos textos de Zubiri, siendo el más clásico el curso *Dimensión Histórica del Ser Humano*, publicado en Realitas I, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 11-69.

Pedro Antonio Reyes Linares

Nació en Minneapolis, Minnesota, EUA, el 9 de abril de 1974, de padres mexicanos. Es Licenciado en Filosofía por el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, en Guadalajara, Jal, actualmente está terminando los estudios de maestría en filosofía social en el Instituto-Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), y cursa el bachillerato en teología en el Colegio de Estudios Teológicos de la Compañía de Jesús. Trabaja en el Centro de Reflexión y Acción Laboral, centro de Derechos Humanos Laborales en México D.F. Se graduó en la licenciatura en septiembre de 2001 con la tesis “Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino: Replantear la Metafísica desde la Historia”.

Book Review

José M. Millás, *La realidad de Dios*, Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana/ Universidad Pontificia Comillas, 2004, 418 pages, 25 Euros.

This book is a study of the philosophy of Zubiri and that of the much younger Javier Monserrat on the topic of the reality of God. The book begins with a comprehensive summary of Zubiri's philosophy, utilizing *Sentient Intelligence* as its basis (about 60 pages). It then goes on to discuss the reality of man in Zubiri's philosophy (25 pages), followed by the reality of God (24 pages) and then man's access to God (30 pages). This summary of Zubiri's thought in 140 pages is quite adequate, though it is just a summary and breaks no new ground. It is not a "critical reading" of Zubiri's texts, but rather an exposition of them. At the very end the author presents a very brief discussion of some points which concern him. He makes two observations:

In the first place, is the reality of God the only possible outline or sketch of an ultimate ground? Might not it be possible to have a sketch that ultimate ground consisting of the very system of the world, resting upon itself? Might not such a sketch be the possible result of the intellectual process of an agnostic or an atheist?¹

In other words, Zubiri's inference about the existence of God as explanation for the power of reality as manifested in relegation might not be the only possible one. Secondly, the author comments on the problem of evil:

It is fitting to ask if, in the intellectual process leading to the affirmation of God, one should not bear in mind the human experience of evil. As I see it, the human experience of evil and the ineffectiveness [inoperancia] of God before it, can have a decisive influence on the processes of intellection and volition which lead to recognizing and affirming the reality of God as ultimate ground.²

We shall return to these points shortly.

The author then gives a lengthy exposition (230 pages) of the philosophy of Javier Monserrat on the subject of the reality of God, followed by some brief commentary. Monserrat has clearly been influenced heavily by Zubiri, and indeed has written several articles about him. In particular, he is in substantial agreement with Zubiri about man's radical insertion in reality, and its critical importance for all of philosophy. Monserrat, however, uses different terminology: *consciousness in reality* rather than *sentient intelligence*. Both philosophers agree on the radical limitations of human reason, and its inability to achieve results with absolute certainty. For Zubiri this is due, as is well known, to the fundamental openness of reality.

With respect to the reality of God, Monserrat's point of departure is the fact of the contingency of the universe and the need to establish the ultimate coherence of reality. For him, there are two possibilities with respect to this

coherence: the existence of God and a world without God. For Monserrat, the second option may appear at first sight to be the most rational, but upon reflection the first option is superior. The decisive point, according to the author, is the paradoxical silence of God in the world:

The existence of God assumes a reasonable character when man can comprehend the silence and hiddenness of God as the opportunity offered to man to realize himself in freedom and accede freely to the affirmation of God's existence. The silence of God takes on the meaning of God's renunciation of imposing His presence.³

At this point the author concludes that rational demonstration cannot establish with absolute certainty the existence of God, but that morality can take up some of the slack:

To be sure human reason cannot achieve absolute certainty about the existence of God, but it can reach a moral certainty sufficient for affirming His existence freely and with meaning.⁴

To finish the task, something additional is needed, namely personal religious experience. But this is, by definition, *personal* and therefore cannot be extended to others as a demonstration:

Consequently, a religious conviction, although it might have led to an absolute personal certitude, can never legitimately have the pretension of imposing itself rationally on others—if one is dealing with an authentic religious conviction. Something similar could be said about the non-religious conviction, which led to the option of a world without God.⁵

According to the author's discussion, the major point of difference between Zubiri and Monserrat is the latter's conviction that a consistent and meaningful world without God is a possibility—one which is excluded by Zubiri's thought.

Now to be sure, Zubiri argues that our most fundamental experience of life is that of religation to the power of the real, a recognition of something beyond us which in some way supplies each person with what he needs to make himself as a person:

Religation is linking to reality *qua* reality in order to be. It is neither a physical linking, nor social pressure, because they refer to *what* things and persons are. Here we are, purely and simply, confronting the *character of reality* of everything. Nor is it an obligation, because obligation is something internal to a person and assumes that the person is already constituted...reality as ultimate, as possibilitating, and as imposing is what constitutes religation.⁶

However, Zubiri recognizes that this is not yet religion, much less a proof of God's existence. In fact, for Zubiri, the intellectual justification of God cannot be a *demonstration* because God is not an object. He explicitly recognizes that for the agnostic, what is finite is completely satisfactory, and for the atheist, a life of self-sufficiency is quite adequate. Thus at some level, at least, Zubiri concedes that a non-theistic worldview is consistent and satisfactory. The question therefore comes down to whether such a worldview is *fully* adequate to explain human experience. For Zubiri, the power of reality itself is not grounded upon another concrete reality because this would give us an infinite

regress. Since reality itself must ground my relatively absolute reality, reality itself has to be an “absolutely absolute” reality. This is the metaphysical essence of God. God is the One who is grounding the power of reality.

Zubiri also accepts in some ways Kant’s argument based on the datum of moral experience, and so is not so far from Monserrat’s position. However, he does not argue on the basis of religious experience for the existence of God—that for him would be putting too much emphasis on intellection at the level of reason, when what is needed is direct personal experience at the level of primordial apprehension, where religation acts.

The questions of evil in the world, and the apparent silence of God about it, such as the Nazi Holocaust and the Soviet Gulags, are not addressed directly by Zubiri. Certainly a study along these lines would be welcome. Such events, unlike the recent Southeast Asia tsunami, are the direct product of human actions. Perhaps Zubiri would say that God has not been silent about them after all, since he has spoken about them through men—men whose lives have been constitutively in God and with God all along.

Thomas B. Fowler

¹ P. 155-156.

² P. 156.

³ P. 397.

⁴ *Ibid.*

⁵ P. 398.

⁶ *El problema filosófico de la historia de las religiones*, p. 40

Call for papers...

The *Xavier Zubiri Review* is soliciting papers for its seventh edition, which will be published late in 2005. Papers dealing with any aspect of Zubiri's philosophy or biography will be considered. All papers are reviewed by the Editorial Review Board, and authors may be asked to make changes or corrections. Papers may be in any language, though English and Spanish are preferred. Papers should be 10-20 pages in length, and should be submitted electronically if possible. This may be done by including a diskette along with the printed version of the paper, or by sending the paper electronically, as an e-mail attachment. Charts, diagrams, and photographs are acceptable, though photographs will only be printed in black-and-white. All papers accepted will be published on the Xavier Zubiri Foundation of North America's web site, www.zubiri.org, as well as in printed form. Papers must be received no later than 1 October 2005 to be considered for this issue. Authors should also include a brief biography and a photograph, or be prepared to supply them after acceptance of their paper for publication. We are also looking for responses to this year's editorial on page 3. If you wish to submit your list of the most important problems outstanding in Zubiri's philosophy, please do so by 1 October 2005.

Please send papers to:

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

Address for electronic submission: editor@zubiri.org

