

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

a publication of

The Xavier Zubiri Foundation of North America

Volume 16

ISSN 1538-5795

2022-2024

An Expanding Horizon

Editorial

Gustavo Bueno y Xavier Zubiri: Dos visiones
de la Historia de la Filosofía en clave ontológica

José Javier Villalba Alameda

El problema teológico del hombre: unidad experiencial

Maria Queralt Rosique Quer

La materialidad del texto como posibilitante de lo literario

Roberto Carlos Ábrego Manríquez

Una crítica desde Zubiri al carácter estático de la esencia en el tomismo

Luis Diego Cascante

Technology and the Limitations of Artificial Intelligence

Thomas B. Fowler

El “Conócete a tí mismo” socrático en los textos de Xavier Zubiri

Jesús Alberdi Sudupe

A Popular Account of Zubiri’s Philosophy in Twelve Episodes

J. William Deatherage

Book Reviews

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 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 and some earlier volumes. These copies are distributed free of charge to qualifying organizations. Others may purchase copies for \$US 30, 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 165 of this issue for further information regarding manuscript submission.

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

Volume 16

ISSN 1538-5795

2022-2024

An Expanding Horizon	
<i>Editorial</i>	3
Gustavo Bueno y Xavier Zubiri: Dos visiones de la Historia de la Filosofía en clave ontológica	
<i>José Javier Villalba Alameda</i>	5
El problema teologal del hombre: unidad experiencial	
<i>Maria Queralt Rosique Quer</i>	31
La materialidad del texto como posibilitante de lo literario	
<i>Roberto Carlos Ábrego Manríquez</i>	49
Una crítica desde Zubiri al carácter estático de la esencia en el tomismo	
<i>Luis Diego Cascante</i>	55
Technology and the Limitations of Artificial Intelligence	
<i>Thomas B. Fowler</i>	65
El “Conócete a tí mismo” socrático en los textos de Xavier Zubiri	
<i>Jesús Alberdi Sudupe</i>	105
A Popular Account of Zubiri’s Philosophy in Twelve Episodes	
<i>J. William Deatherage</i>	123
Book Reviews	163
Call for papers	165



Entire contents © 2024 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

An Expanding Horizon

Editorial

This issue, like most, covers a wide variety of topics, and shows that there is continuing interest in Zubiri and that his philosophy continues to be a source of inspiration to investigators in multiple fields. The article by José Javier Villalba investigates the convergence in views of the history of philosophy of Zubiri and Gustavo Bueno. Maria Queralt Rosique delves into the theological problem of man, an extremely important element of Zubiri's theology. Roberto Carlos Ábrego utilizes Zubiri's philosophy to discuss and elucidate literary theories. Luis Diego Cascante considers the perennial problem of essence in Aristotle and Aquinas, as critiqued by Zubiri, all in the context of modern science. I have written once again on the topic of Artificial Intelligence, giving reasons why it is limited in many respects, both on account of its dependence on sensible intelligence, and its inability to meet the ambitious goals set for it. Jesús Alberdi discusses Sócrates famous "Know thyself" in the context of Zubiri's philosophy.

The scholarship in these articles, and the dedication to the pursuit of truth of the authors, is outstanding. It is especially noteworthy in our world today, saturated as it is with "woke" ideology and propaganda, for which truth and reality are purely optional if not rejected altogether. Zubiri's person and his thought are thus a beacon to all those for whom truth and reality are paramount. I was fortunate to know Zubiri personally, and I can attest to his character and his unwavering dedication to the pursuit of truth and his immersion in "real" reality.

Thomas B. Fowler
March, 2024

Gustavo Bueno y Xavier Zubiri: Dos visiones de la Historia de la Filosofía en clave ontológica

José Javier Villalba Alameda
*Escuela Internacional de Doctorado de la
Universidad Nacional de Educación a Distancia*
Madrid, Spain

Abstract

Despite fundamental differences, it is worth noting points of convergence between Xavier Zubiri and Gustavo Bueno. Perhaps the most striking is their attitude towards the philosophical past. They share a unique way of dialectic articulation between philosophy and the history of philosophy. Both transcendental realism and philosophical materialism are constructed circularly: Zubiri and Bueno establish the periodization of the history of philosophy and evaluate it based on the cardinal ideas of some systems that are constructed in opposition to certain constants of that periodization.

Resumen

A despecho de diferencias fundamentales, cabe señalar puntos de convergencia entre Xavier Zubiri y Gustavo Bueno. Quizá el más llamativo sea su actitud respecto del pasado filosófico. Hay un modo peculiar de articulación dialéctica entre filosofía e historia de la filosofía. Tanto el realismo trascendental como el materialismo filosófico se construyen circularmente: Zubiri y Bueno establecen la periodización de la historia de la filosofía y la valoran en función de las ideas cardinales de unos sistemas construidos en oposición a ciertas constantes de aquella.

Xavier Zubiri y Gustavo Bueno pensaron que la filosofía no es posible más que dentro de una tradición. Los dos fueron radicalmente consecuentes con ello y vincularon su filosofía a una tradición filosófica que conocieron en profundidad, criticaron y reutilizaron para construir su propio sistema. Los problemas filosóficos planteados por ambos filósofos y sus respuestas sólo se pueden entender cabalmente referidos a la tradición filosófica occidental. Esto que se ha dicho de la actitud de Zubiri respecto de la historia de la filosofía, también podría decirse de Bueno. Uno y otro suscribirían lo que se dice acerca de una recepción provechosa del pasado:

Zubiri es un filósofo *clásico* y un filósofo *tradicional* (...). No faltan quienes prefieren a un Zubiri «revolucionario»,

entendiendo por tal un iconoclasta que derriba sin contemplaciones todo el resto del saber recibido con el fin con el fin de crear desde un nuevo punto algo totalmente inédito; aducen a favor de ello las fuertes críticas del filósofo a *toda* la filosofía occidental, pero no parecen reparar en el hecho de que tales críticas sólo tiene sentido desde una previa comunidad de problemas e incluso desde una comunidad de objetivos del saber filosófico. Nuestra conciencia histórica ha ido creciendo inexorablemente y ha crecido hoy lo bastante como para saber que el gesto de recomenzar desde cero, tan reiterado por los filósofos de todas las épocas, no pasa de ser un infantilismo estéril (Pintor-Ramos 1994, pág. 343).

I. Historia filosófica de la filosofía

Escribe Gustavo Bueno en *Ensayos Materialistas*: «la conciencia filosófica -considerada como una peculiar determinación histórica de la conciencia crítica- es solidaria del materialismo» (1972, pág. 21). Y páginas más abajo:

(...) el materialismo no es una doctrina filosófica más o menos respetable y defendible entre otras. El materialismo estaría tan característicamente vinculado a la conciencia filosófica que toda filosofía verdadera debe ser entendida como materialista, incluyendo, por tanto, aquellas construcciones filosóficas que pueden ser consideradas como no materialistas, y que habrán de aparecerse como necesitadas de una enérgica, aunque rigurosa y probada reinterpretación (1972, pág. 24).

Si esto es así, la historia de la filosofía es la historia del materialismo que hay en toda filosofía, y el propósito de una historia de la filosofía será el de reinterpretar toda filosofía desde el materialismo filosófico para, después, «materializarla», esto es, salvar la porción de verdad que toda filosofía, incluso la idealista, posee en tanto que materialista. De este modo se articulan en el materialismo filosófico la historia de la filosofía y la ontología.

«Estos Ensayos constituyen una reivindicación de la Ontología tradicional, como contenido principal de la ontología materialista» (Bueno 1972, pág. 12). Reivindicarla, sí, pero para someterla, como se ha dicho, a una enérgica, aunque rigurosa y probada reinterpretación. Por tanto, no se trata de hacer mera doxografía, sino historia de la filosofía en clave ontológica, esto es, una historia filosófica de la filosofía.

Bueno lleva a cabo su proyecto de una historia filosófica de la filosofía en los propios *Ensayos* y en escritos posteriores. Obras de carácter historiográfico, como *La metafísica presocrática*, las podemos insertar sin mayor dificultad en la ontología del materialismo filosófico, puesto que ponen a prueba la validez y potencia del propio

materialismo filosófico. Escribe Vidal Peña, que fue, después del propio Bueno, el primero en aplicar la ontología de los *Ensayos* a la historia de la filosofía:

Bueno parece concebir la *verdad* de su ontología como inseparable de su *verificación histórica*: el conjunto de nociones que componen esa ontología sería inseparable del funcionamiento de la conciencia que piensa la realidad, y, por tanto, tales nociones tendrían que haber sido recorridas, de una forma u otra, más o menos plena o defectivamente, a lo largo de los pensamientos ontológicos dado hechos en la historia, pues, de no ser así, el planteamiento mismo de dichas nociones sería incorrecto. Entonces la ejecución histórica de tal modelo ontológico no sería nunca «postiza», ni meramente «ilustrativa», sino esencial al modelo mismo. La aplicación de los *Ensayos* a la historia de la filosofía, en virtud de la propia intención de la obra, no sería accidental (1992, pág. 16).

Así, para Bueno (1974, pág. 14), el interés de los sistemas monistas, espiritualistas o teológicos deja de ser meramente histórico o arqueológico para comenzar a ser percibidos como los ejes de coordenadas del espacio de toda ontología materialista, en tanto que sólo dialécticamente -por referencia a estos ejes- puede ser construida tal ontología. Desde este punto de vista, la concepción materialista del mundo sólo puede avanzar en la polémica con las diversas concepciones metafísicas. La reinterpretación materialista del resto de sistemas filosóficos es una necesidad del propio sistema materialista, puesto que este no surge de la nada, sino de una tradición filosófica que hay que reinterpretar, desarrollando con ello el propio materialismo filosófico a la vez que se lo somete a una «prueba de fuego, arriesgándonos a poner la cabeza debajo del hacha, conscientes de que puede ser cortada» (Bueno, 1974, pág. 24).

El materialismo filosófico, pues, se construye críticamente respecto del resto de sistemas filosóficos. Bueno, que repetía

constantemente que «pensar es pensar contra alguien», concibió el materialismo filosófico como...

...un sistema cuya verdad dialéctica implica la demolición del espiritualismo-idealismo, del cual depende. Cabría ilustrar esta situación recordando la manera como Carneades (210-129), escolarca de la Academia nueva, confesaba depender de Cleantes (330-232): «Si no hubiera existido Cleantes no existiría Carneades» (Bueno, 2016b).

Ni Carneades existiría sin Cleantes ni *El Capital* podría haberse escrito sin la filosofía griega. Y esto no lo dice Bueno por un «bendito culto por los griegos», es que la doctrina marxista está inmersa en la tradición filosófica alemana que, a su vez, pertenece al área de difusión de la filosofía griega (1970, pág. 36).

Hemos visto que la conciencia filosófica es solidaria del materialismo; que toda filosofía verdadera debe ser entendida como materialista, incluyendo, por tanto, aquellas construcciones filosóficas que pueden ser consideradas como no materialistas; y que la verdad de la ontología materialista es inseparable de su verificación histórica, siendo la reinterpretación materialista del resto de sistemas filosóficos una necesidad del propio sistema materialista. Pues bien, una historia filosófica de la filosofía, según Bueno (1974, págs. 7-13) es aquella que, frente a la historia filológica, pretendidamente aséptica, supuestamente libre de toda interpretación de los textos filosóficos, reinterpreta los sistemas filosóficos históricos desde un sistema filosófico concreto, eso sí, siempre con el concurso de la filología. En esta reinterpretación consiste la crítica materialista de la historia de la filosofía (y crítica significa aquí el análisis y clasificación de los sistemas filosóficos históricos desde el materialismo filosófico). Una historia filosófica de la filosofía tiene como objeto las ideas filosóficas vistas desde un presente que arroja luz retrospectiva sobre los pensamientos precedentes, los cuales no son meros pensamientos subjetivos, psicológicos, sino que nos remiten a una

objetividad que los desborda y que va cobrando forma en el curso de la historia posterior. La cuestión de fondo -dice Bueno- es ésta: o se toman los textos de los filósofos como expresión de Ideas en las cuales aún estamos de algún modo, es decir, «desde dentro», o la reducimos a su condición de expresiones ideológicas de la sociedad, es decir, «desde fuera».

¿Qué relación guarda el pasado con el presente? En contra de lo que se suele decir, es el pasado el que está arraigado en el presente, y no al contrario. El pretérito presupone y se apoya en el presente. El pasado por el que se define la historia tiene una realidad fantasmagórica, porque ya no existe, tan sólo existió. El pasado necesita un estrato fisicalista (corpóreo) para materializarse. Por eso, el presente en el que el pasado existe no es cualquier punto del presente, sino aquellos dominios suyos que Bueno denomina «reliquias» (Bueno, 2010). Y las reliquias (por ejemplo, un texto de Platón) no pueden revelarse por sí mismas como presencia del pasado si no hay sujetos operatorios que, en el presente, dan clave de las reliquias mediante relatos (p. ej., el filólogo que estudia los textos platónicos). Las reliquias necesitan los relatos para aparecer como tales. Reliquias y relatos se presuponen mutuamente, no podemos formar el concepto de unas al margen de las otras. Pero si las reliquias pueden remitirnos a un pasado a través de los relatos es sólo por mediación del presente (Bueno, 1978).

Esto no quiere decir que construyamos el pasado desde el presente, porque el pasado es irrevocable. El pasado, sin embargo, sí determina el presente (reliquias y relatos no se codeterminan, aunque las reliquias no pueden revelarse sin relatos, determinan los relatos que se hacen a partir de ellas: la interpretación de un texto de Platón está determinada por el texto mismo de manera asimétrica a como la interpretación determina el texto). El presente no tiene en sí mismo las claves de su intelección; el presente no es inteligible sin el pasado, porque no hay un presente absoluto, suelto del pasado, sin antecedentes. Por lo

tanto, «estamos yendo a Platón desde nosotros, no viceversa» (Bueno, 1982). Esto quiere decir que debemos ir a Platón desde otro sistema filosófico (hacer historia filosófica de la filosofía), pero, al mismo tiempo, no podemos ir a Platón ignorando la filología.

Pasemos ahora a Zubiri, que presenta la historia de la filosofía como una serie de sistemas insuficientes que adolecen de un mismo error: la *logificación* de la inteligencia (conceptualización o racionalización) y la *entificación* (o sustancialización) de la realidad. Con ambas nociones condensa Zubiri su interpretación de la historia de la filosofía.

Mi vida intelectual ha transcurrido como una corriente bordeada y encauzada por dos riberas. Una, la idea de liberar el concepto de realidad de su adscripción a la sustancia. Las cosas reales no son sustancias, sino sustantividades, no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. La otra ribera es la de liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar (2007, pág. 333).

Aunque no exactamente en el mismo sentido en que lo hace Bueno, dice Zubiri: «las llamadas ideas vienen siempre de las cosas» (1982, pág. 47). Contra la filosofía logificadora, el logos zubiriano no remite a las ideas, sino a las cosas referidas a otras cosas en un campo de aprehensión. Las ideas no surgen, pues, por intuición o abstracción, sino por construcción, por impresión sensible de unas cosas con otras. Es cierto que Zubiri se refiere a las ideas como componentes del proceso de intelección, y que, para Bueno las ideas son el elemento específico con el que trabaja la filosofía; pero hay de fondo un rechazo -materialista, sentiente, corpóreo- a una filosofía en que ideas y conceptos no surgen de un trato directo con las cosas.

La historia de la filosofía es vista por Zubiri no desde la perspectiva del historiador erudito, sino desde la plataforma de un sistema filosófico que va madurando en torno a dos principios fundamentales: la

intelección sentiente y una nueva idea de realidad: «Zubiri presenta los puntos básicos de su propia filosofía –realidad como «de suyo» e «inteligencia sentiente»– como algo exigido *históricamente*, por tratarse de la gran *omisión* de todas las líneas dominantes del pensamiento occidental» (Pintor-Ramos 1994, pág. 224). Dicho de la forma más resumida posible: realidad «de suyo» es aquello que percibimos como siendo independiente-de y anterior-a la percepción; e inteligir es percibir las cosas como siendo «de suyo». Realidad e inteligencia, sostiene Zubiri, son estricta y rigurosamente congéneres.

La actitud con que Zubiri aborda la historia de la filosofía occidental es, pues, la del que asume los problemas planteados por ella, pero rechaza sus tesis fundamentales por falta de radicalidad. Es por ello habitual encontrar en sus obras expresiones del tipo «esto es verdad, pero es insuficiente» o «es cierto, pero no es radical»; obras en las que repasa las ideas filosóficas tradicionales que se dispone a «radicalizar»; obras en las que es obligada la confrontación con la historia de la filosofía. Zubiri entiende la historia de la filosofía no como un historiador, sino como un filósofo que tuvo «perfecta conciencia de que la auténtica filosofía surge en diálogo con los filósofos precedentes» (Gracia, 2008, pág. 6).

Ocuparse de la historia de la filosofía no es, pues, una simple curiosidad (...) la historia de la filosofía no es extrínseca a la filosofía misma, como pudiera serlo la historia de la mecánica a la mecánica. La filosofía no es su historia; pero la historia de la filosofía es filosofía (Zubiri 1981, pág. 11)

Zubiri, en la misma línea que Bueno, piensa que el pasado solo puede ser entendido desde el presente, ya que el pasado, precisamente por serlo, no tiene más realidad que la de su actuación sobre el presente. Por eso puede decir que, filosóficamente, «en cierto modo, los griegos somos nosotros (...). Somos, en cierto modo, todo nuestro pasado. ¿Cómo?» (Zubiri 1981, pág. 312). El presente no es simplemente lo

que el hombre hace, sino lo que puede hacer. ¿Se podía volar en el siglo XVIII? Se podría responder que en la naturaleza del hombre se encuentra la potencia para volar... mas no en su historia, porque lo que el hombre hace es ciertamente resultado del ejercicio de sus potencialidades, pero también del uso y realización de sus posibilidades. El presente no se constituye tan sólo por lo que el hombre hace, ni por las potencias que tiene, sino también por las posibilidades con que cuenta. Lo que somos en el presente es el conjunto de posibilidades que poseemos por el hecho de lo que fuimos en el pasado. El pasado sobrevive bajo la forma de estar posibilitando el presente. La historia no es producción o destrucción de realidades, sino alumbramiento u obturación de posibilidades. En el primer hombre estaban ya dadas todas las potencias de la humanidad, pero no estaban todas las posibilidades de la historia de la humanidad (Zubiri 1981, págs. 319-330).

Así que nadie se encuentra en un vacío de meros posibles abstractos, sino optando por un elenco de posibilidades concretas alumbradas por la historia, que es un proceso de capacitación. De la misma manera, nadie se pone a filosofar sino apoyado en una tradición filosófica. El hombre pone en juego lo que es ya potencialmente, pero esto no es suficiente sin que la historia produzca nuevas capacidades. Entre el potenciado pero no posibilitado para volar y el que sí lo está ha mediado una producción de algo que en realidad no era: las capacidades, gracias a las cuales tenemos hoy posibilidades de las que carecía el hombre en el pasado. Al igual que de un insecto no emerge un primate, de la filosofía griega no

surge la filosofía moderna. Por eso, dice Zubiri, «para hacer una historia de la filosofía moderna es preciso tomar como punto de arranque la filosofía que inmediatamente le precede y que, por lo tanto, no es moderna» (2010, pág. 90). La filosofía moderna surge de una situación pre-moderna, pero esta no se encuentra en la filosofía griega, como se ha venido pensando, sino en la filosofía medieval. Esta no es, por tanto, un paréntesis entre la filosofía moderna y la griega. Es esta una de las tesis acerca de la historia de la filosofía en la que coinciden Zubiri y Bueno.

Al decir Zubiri que nosotros somos los griegos, quiere decir que Grecia constituyó la posibilidad de toda la filosofía del futuro. Lo cual implica que, si somos griegos, somos también medievales y también hombres del siglo XVIII. La filosofía se nos entrega como posibilidad y capacitación, como todo aspecto de la cultura humana (si se entiende esta como tradición entregada). Por esto, la filosofía no es posible más que dentro de una tradición. Y por esto Zubiri afirma que la historia de la filosofía es filosofía.

II. Horizontes de la filosofía

El objeto de una historia filosófica de la filosofía, sostiene Bueno (1974, pág. 24) es establecer correspondencias¹ entre épocas históricas y sistemas filosóficos en función de las ideas filosóficas y no de conceptos (sean teológicos, económicos o sociológicos), pero sin dejar de lado estos conceptos, pues las ideas filosóficas se nutren de ellos. La correspondencia entre épocas históricas y sistemas filosóficos ha de formularse por

como algunos hacen— en que debemos decir «coordinaciones» y no «correspondencias», y que Bueno acabó prefiriendo «coordinar» porque comprometía menos que «corresponder», hay que recordar que a lo largo de su obra utilizó mucho más «corresponder» que «coordinar», y, sobre todo, que también lo hizo en su última gran obra.

¹ En su última etapa, Bueno decía preferir el término «coordinar», porque comprometía menos que «corresponder». Pero el caso es que en su última obra, *El Ego trascendental* (2016), utiliza «corresponder» y no «coordinar». Por ejemplo, este el título del § 4, referido precisamente a las correspondencias/coordinaciones: «Las variaciones de las posiciones del Ego en correspondencia con las fases de la historia de la filosofía occidental». Cuando se insiste con vehemencia —

medio de las ideas filosóficas en torno a las cuales se organizan los sistemas filosóficos.

El materialismo filosófico opera fundamentalmente con tres ideas procedentes de la reconstrucción materialista de las ideas de la tradición filosófica²: 1) la idea de Mundo (M_i), o unión de los tres géneros de materialidad, que son inconmensurables entre sí: M_1 (materia físico-químico-biológica, exterioridad), M_2 (materia psíquica, interioridad) y M_3 (materia eidética); 2) la idea de conciencia o Ego trascendental (E), que realiza la unión de los tres géneros de materialidad y que sirve de enlace entre M_i y M; y 3) la idea de Materia ontológico-general (M): una idea que remite a una realidad que desborda a M_i y E, que expresa la inconmensurabilidad de los tres géneros de materialidad y que niega la consideración de cualquiera de ellos como fundamento de la realidad.

De la puesta en correspondencia de las tres ideas cardinales del materialismo filosófico con las distintas épocas históricas,

obtenemos lo que Bueno llama *ordenaciones básicas* y sus respectivas fórmulas algebraicas. Hay tres ordenaciones básicas en el *ordo essendi*, que se corresponden con las tres grandes épocas de la historia de la filosofía:

Ordenación I. Filosofía griega:

$$E \subset M_i \subset M$$

Ordenación II. Filosofía medieval:

$$M_i \subset M \subset E$$

Ordenación III. Filosofía moderna:

$$M_i \subset E \subset M$$

Pero además, cada una de estas tres ordenaciones puede recorrerse *ordo cognoscendi* en dos sentidos: regresivo o progresivo, lo que arroja un total de seis sistemas genéricos, que quedan representados en la Tabla 1 (1974, pág. 35).

<i>Ordo essendi</i>	<i>Ordo cognoscendi</i>	
I	Metafísica Presocrática \longleftarrow (1) $[E \subset M_i \subset M]$	Filosofía Clásica \longrightarrow (2) $[E \subset M_i \subset M]$
II	Teología Escolástica \longleftarrow (3) $[M_i \subset M \subset E]$	Filosofía Escolástica \longrightarrow (4) $[M_i \subset M \subset E]$
III	Filosofía Idealista \longleftarrow (5) $[M_i \subset E \subset M]$	Filosofía Materialista \longrightarrow (6) $[M_i \subset E \subset M]$

Tabla 1. Ordenaciones básicas

Bueno utiliza el símbolo de inclusión (\subset) para indicar las relaciones de subordinación o inserción en el *ordo essendi*. Para

la relación de las distintas ideas en el *ordo cognoscendi*, utiliza el vector (\rightarrow) colocado encima de la fórmula, lo que indica la

² La utilización de los símbolos M, M_i , y E, dice Bueno en el «Prólogo galeato» de *El Ego trascendental*, está calculada para conseguir en lo posible la desconexión de las ideas cardinales del materialismo filosófico de

significados parásitos, inevitables dado el uso que estos términos poseen en las diferentes tradiciones filosóficas.

dirección que recorre el conocimiento en cada ordenación. Así, si el vector colocado encima de $M_i \subset E$ se dirige hacia la derecha (\rightarrow), quiere decir que las proposiciones o conocimientos en torno a M_i son previos a las proposiciones o conocimientos en torno a E (por ejemplo: en orden al conocimiento, vamos del mundo a Dios, como hace Santo Tomás en sus cinco vías). La orientación progresiva es la materialista en cada ordenación, porque parte siempre de M_i . (En este trabajo colocaré el vector al lado de la fórmula, de tal manera que, por ejemplo, la fórmula 6 quedará así: $\rightarrow M_i \subset E \subset M$).

Bueno subraya (2016, pág. 321) que la subordinación de M_i a M se mantiene en virtud de la transitividad de la relación de inclusión ($M_i \subset M$ en las tres ordenaciones). Esto es así porque M_i siempre está incluido en M (el Ser siempre desborda el mundo), aunque se dé el caso límite en que M esté incluido en M_i ($M = M_i$, es decir: $M_i \subset M \wedge M \subset M_i$, o lo que es lo mismo: mundanismo). Así que, en esta sistemática de la historia de la filosofía que elabora Bueno, la pieza clave es E , siendo su posición la que determina cada ordenación. Y es en el paso de la ordenación I a II (en el cambio de era) donde hay un mayor número de permutaciones posible (E pasa de un extremo a otro). Esto supone que, en contra de lo establecido en la mayoría de historias de la filosofía, hay más continuidad entre la filosofía moderna y la medieval que entre ésta y la antigua. Esta tesis fundamental de Bueno, como anuncié más arriba, coincide con la valoración que hace Zubiri de la filosofía medieval. Los dos cortan la historia de la filosofía en el mismo punto. Ambos proponen una visión alternativa a la tradicional: la filosofía no renace en la modernidad tras siglos de oscuridad; la filosofía medieval no es, como se suele afirmar, un paréntesis entre la filosofía antigua y la moderna, sino que recoge los conceptos griegos, los teologiza y con ello incuba la filosofía moderna. La idea

cristiana de la creación supone un cambio de posición de la idea de ego trascendental y una posterior y progresiva humanización de Dios sin los que sería imposible el subjetivismo y el idealismo que caracterizan la filosofía moderna.

Zubiri, por su parte, divide la historia de la filosofía en dos *horizontes*: el de la movilidad, que se corresponde con la filosofía antigua, y el de la nihilidad o creación, que va de San Agustín a Hegel³.

La filosofía tiene ante todo un *horizonte* de intelección. De hecho, en la filosofía europea estos horizontes han sido dos. Uno fue el horizonte de la filosofía griega: el movimiento, el cambio. Toda la filosofía griega está concebida sobre el hecho, a primera vista asombroso, de que las cosas que de veras son, sin embargo cambian, y recíprocamente que todo cambio está determinado por lo que verdaderamente es. A diferencia de este horizonte, a partir del cristianismo se constituye un horizonte de la filosofía muy otro. Lo asombroso no es que las cosas sean y cambien, sino que lo asombroso es que haya cosas: es el horizonte de la nihilidad. Las cosas son un reto a la nada. Es un horizonte determinado por la idea de creación. Toda la historia de la filosofía europea post-helénica, desde san Agustín a Hegel, no es más que una metafísica de la nihilidad; se mueve por tanto en el horizonte de la creación. En este sentido, es una filosofía que no es pura filosofía. Dejémoslo consignado muy taxativamente. Movilidad y nihilidad: he aquí pues, los dos horizontes de la filosofía europea (Zubiri 2010b, págs. 8-9).

El horizonte griego, al contrario que el cristiano, es una filosofía que sí es pura filosofía.

(...) la filosofía europea de San Agustín a Hegel es, en su última instancia, una

³ En ocasiones Zubiri alarga este segundo horizonte hasta Husserl y Heidegger, que estarían a caballo entre el segundo y el tercer horizonte, que es el abierto por Zubiri gracias precisamente a Husserl y

Heidegger. Esto por un extremo; por el otro, a veces establece su inicio en Plotino, no en San Agustín (ver cita de la nota 5).

filosofía que no ha nacido ni vivido en sí misma. Con todas sus limitaciones, la filosofía griega nació, por lo menos, de sí misma, frente a las cosas, en inmediato contacto con ellas. Pero el hombre de la era cristiana no se encontró consigo mismo nunca de manera inmediata, sino mediante Dios, es decir, con la mirada fija en el ente infinito. La filosofía desde Descartes a Hegel es una dialéctica del espíritu finito que quiere conquistar intelectualmente su infinitud, puesta en crisis al distanciarse de Dios. Esa distancia de Dios ha llevado inexorablemente a una divinización del hombre. Por esto podía decir aún Hegel que la filosofía no es sino la exposición del espíritu de Dios antes de la creación. ¿Es esto posible?, o si se quiere, ¿es que no es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía? (Zubiri 1995, pág. 136).

Zubiri no está aquí preguntando por la posibilidad de una filosofía desligada de otros saberes: ni pensó que esto fuera posible ni hizo otra cosa que asentar en ellos su filosofía. Bueno, que repite constantemente que las ideas no caen del cielo ni salen de la mente, entiende que la filosofía, como saber de segundo grado, es un saber reflexivo, es decir, que debe practicar un movimiento de regreso hacia los saberes categoriales para luego progresar desde ellos. Zubiri no entiende «reflexión» en su acepción psicológico-subjetiva; no es la vuelta del sujeto sobre sí mismo, sino a la vuelta sobre otros saberes previamente dados. El objeto de la filosofía es descubierto por un acto de reflexión, sí, pero este no es un acto de meditación, de introspección mental, al modo cartesiano, sino un acto que en una u otra forma vuelve sobre el objeto de un acto anterior, un nuevo acto mental que reobra sobre el anterior y en que este se hace patente. Se trata, por tanto, de una reflexión que no descubre un nuevo objeto ni enriquece nuestro conocimiento acerca de lo que las cosas son, sino que coloca en nueva perspectiva los objetos y cuantos conocimientos científicos hemos adquirido sobre

ellos (Zubiri 1981, págs. 115-117). Cuando Zubiri pregunta por la posibilidad de una filosofía pura está preguntando por la posibilidad de una filosofía que no sea sierva de otros saberes.

«Horizonte», como concepto historiográfico, nombra la unidad más amplia en la que cabe adscribir las distintas filosofías de la historia. Presenta la dificultad de tratarse de algo reconstruido siempre desde fuera.

Esta dificultad, sin embargo, no es definitiva porque pertenece al carácter de *reactualización* del pasado que configura la historicidad y es algo que resulta constitutivo siempre que se trata de «cosa-sentido» como es el caso de los contenidos filosóficos. Por ello cabe aproximar este concepto a otros habituales dentro de la historiografía. Pienso que, si se utiliza el término con precisión, la pervivencia de un horizonte sería lo que unificase lo que tradicionalmente se llaman en historia «edades» (antigua, media, etc.) y el cambio de edad podría definirse con precisión como un cambio de horizonte, que arrastra consigo un cambio en la configuración básica del mundo y, por tanto, del sentido que ofrece cada problema concreto. Podría también acercarse el horizonte a lo que los historiadores franceses de la escuela de Annales denominan «periodos de larga duración», magnitud amplísima cuya movilidad es tan lenta que da la impresión de inmovilidad frente a la vorágine de vicisitudes que se suceden dentro de ella (Pintor Ramos 1995, págs. 415-416).

El horizonte es el fondo más básico de experiencia donde surge la filosofía. Toda filosofía, dice Zubiri (1981, págs. 153-156), parte de una experiencia, porque, como ya se ha dicho, no nace de sí misma. Pero esto no significa que la filosofía sea una teoría de dicha experiencia, ya que no está dicho que la filosofía tenga que ser una prolongación conceptual de la experiencia. La filosofía puede contradecir la experiencia que le

sirve de base e incluso desatenderse de ella y hasta anticipar nuevas formas de experiencia. Pero nunca podría hacerlo sin poner pie en una experiencia básica. «Experiencia» significa algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida. No es un conjunto de pensamientos que el intelecto forja, sino el haber radical que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas. Pero, advierte Zubiri, sería un grave error confundir esta experiencia con una experiencia personal, porque ésta constituye un núcleo minúsculo e íntimo dentro de un área mucho más vasta de experiencia no personal, la cual está integrada, sobre todo, por una capa enorme de experiencia que le llega al hombre por su experiencia con los demás. Y en un área más periférica, y mucho más vasta aún, se extiende esa forma de experiencia que constituye el mundo, la época, el tiempo en que se vive. Estos estratos conforman la experiencia básica de la que parte la filosofía; una experiencia humana que permite aprehender unas cosas y unos aspectos de ellas, con exclusión de otros. Pero la experiencia supone algo previo: la existencia de un campo visual dentro del cual son posibles diversas perspectivas: se trata del horizonte, un límite que delimita las cosas y nuestro modo de verlas. El horizonte es, pues, un límite metafísico e intelectual: «Sin ese horizonte delimitador nada *tendría* sentido, porque no *habría* sentido. El horizonte delimitador hace posible el sentido en cuanto tal, y en él adquieren sentido a un tiempo las cosas y el hombre» (1993, pág. 89). Y unas páginas más

adelante: «¿Qué es lo que el horizonte delimita? Delimita las cosas, pero también nuestra visión de ellas. Es un *prius* para ambas»⁴.

El horizonte es lo que permite ver las cosas: deja ver unas cosas y oculta otras, abre unas posibilidades y obtura otras. El horizonte «varía con lentitud enorme, tan lentamente, que los hombres casi no tienen conciencia de su mutación y propenden a creer en su fijeza, mejor dicho, precisamente por ello, ni se dan cuenta casi de su existencia» (Zubiri 1981, pág. 157). El filósofo no puede decidir instalarse o no en un horizonte, este se le impone, al igual que el carácter de realidad de las cosas se le impone al hombre (se le impone sea cual sea el contenido de las cosas, pero no independientemente de este: se impone el contenido -el que sea- como real). Y se le impone históricamente, así que cambiar de horizonte supone un replanteamiento radical de los problemas filosóficos, pero no porque la mente subjetiva del filósofo lo disponga a voluntad, sino porque es el mismo horizonte el que se convierte en problema. Entonces, cuando un horizonte ya no es fértil para la filosofía, hay que construir otro, pero siempre con un pie dentro del horizonte que se deja. Esto ocurre porque, como ya sabemos, la filosofía siempre se rehace a sí misma desde la tradición. Lo mismo sucede con el «ámbito de una filosofía» del que nos habla Bueno.

Llamamos «ámbito de una filosofía» al conjunto de los círculos de conciencia

⁴ *Prius* quiere decir aquí trascendental, y es que el horizonte y el carácter de la realidad son trascendentales. La realidad, entendida como «formalidad», es el modo en que las cosas son percibidas por el hombre, esto es, como siendo «de suyo», como siendo independientes-de y anteriores-a el acto de percepción y a todo lo que viene detrás de él. Esta formalidad es transversal a todos los contenidos percibidos, que son percibidos por ello como contenidos reales. Pues bien, el horizonte y la formalidad son trascendentales, pero no porque estén más allá de las cosas, que no lo están, sino porque están en todas ellas. Las cosas con que el hombre convive, con las que trata familiarmente, dice Zubiri (1993, pags. 91-96), le

podrán extrañar por ser de esta o de aquella manera (de esa extrañeza nace la ciencia), pero le son extrañas radicalmente en su carácter mismo de cosas reales (de esa extrañeza nace la filosofía). Le extraña la *totalidad*, que no es «ni todas las cosas juntas, ni todo lo que no soy yo, ni la unidad formal de todas las cosas, ni algo aparte de ellas» (1993, pág. 91). El horizonte filosófico es horizonte de una totalidad que sin ser independiente de las cosas las trasciende a todas. Todo esto abunda en la inextricable unión de metafísica e historia de la filosofía en la filosofía de Zubiri.

que la rodean, así como el conjunto de determinaciones básicas que configuran esos círculos (...). El ámbito de una filosofía será normalmente inconsciente para ella misma. Por este motivo, la exposición de la Historia de la Filosofía desde la perspectiva de los ámbitos pertinentes es una exposición crítica, una exposición de segundo grado, en la que consideramos las raíces de la propia filosófica políticamente implantada. Al ámbito de una filosofía pertenece, sin duda, la religión y ciencia de una época, la estructura política y la económica. *Ámbito de una Filosofía* es la estructura y nivel relativo de un mundo, sin que esto signifique que la estructura sea unitaria (...). Su unidad está fundada ante todo en su condición de circuito en torno precisamente al centro constituido por la propia conciencia filosófica, que de este modo resulta indispensable para el análisis de su propio ámbito (es imposible fingir contemplarlo «desde fuera») (1974, pág. 17).

Cada correspondencia entre sistemas filosóficos y ordenaciones, admite Bueno (1974, pág. 27), es sólo aproximativa, es una interpretación rígida que incluye un riesgo de deformación. Pero a pesar de ello, las correspondencias son valiosas en tanto que nos advierten de que las diferencias entre filósofos no son tan profundas como parece, y que, por ejemplo, Descartes no está tan alejado de Locke como se supone, lo que podemos expresar con la fórmula $M_i \subset E \subset M$ (1973, 35).

Zubiri expresa con la idea de horizonte una continuidad histórica en la que «cada filosofía concreta aparece como componente de un conjunto cuyo sentido desborda su particularidad» (Pintor Ramos 1995, pág. 417). La transición entre un horizonte y otro no puede explicarse como resultado de un proceso de continuidad, hay que introducir elementos de ruptura. Veamos qué elementos de continuidad y ruptura justifican la división en horizontes y ordenaciones. Creo que, en lo sustancial, las líneas de convergencia que pueden

establecerse entre los esquemas de Bueno y Zubiri hacen posible una lectura entrecruzada de la historia de la filosofía. Las fricciones que surjan de esta lectura darán la medida de la validez y alcance de la correspondencia.

III. La filosofía cristiana como línea divisoria de la historia de la filosofía

Según Pintor Ramos (1995 pág. 417) el cambio de horizonte sólo cabe explicarlo por uno de estos factores: 1) ese horizonte genera problemas que no pueden resolverse dentro de sus posibilidades internas, o 2) la incidencia de un factor externo incompatible con ese horizonte. En el paso del horizonte griego al cristiano parece que intervinieron ambos factores. Por un lado, la idea de creación desde la nada rompe el horizonte mundano del pensamiento griego, reestructurando de raíz todos los ideales intelectivos, incluido el concepto de verdad como objeto del conocimiento filosófico. Pero por otro lado, el horizonte griego tenía una limitación interna insalvable: la naturalización de la realidad y del hombre. Es, dice Zubiri, el gran problema de la filosofía griega: «Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar el logos y al hombre» (1981, pág. 30). Y más abajo se puede leer:

Sin mundo ya, Grecia recibe un día la predicación cristiana. El cristianismo salva al griego, descubriéndole un mundo espiritual y personal que trasciende la naturaleza. A partir de este momento, el hombre va a emprender una ruta intelectual distinta, desde una naturaleza que se desvanece va a entrar en sí mismo y llegar a Dios. Cambió el horizonte del filosofar. La filosofía, razón creada, fue posible apoyada en Dios, razón increada (1981, pág. 30)

Explica Pintor Ramos lo que quiere decir Zubiri: «no está asegurando que el término “físico” o “naturaleza” no pueda pervivir en otro horizonte distinto del griego, sino

que inevitablemente cambiará su sentido respecto de la totalidad» (2009, pág. 461). Cambios de sentido como este quedan reflejados en los cambios de posición de E, Mi o M y el cambio de sentido del vector (\rightarrow) en las fórmulas de Bueno. Así ocurre con la naturalización del logos y el hombre en la filosofía griega, donde el logos está subordinado al mundo y a la materia: la conciencia, ya sea humana o divina, aparece envuelta por la naturaleza o por una realidad transmundana que normalmente se identifica con el mundo natural ($E \subset M_i \subset M$). Uniendo las perspectivas de Bueno y Zubiri, podemos caracterizar el horizonte antiguo como sigue: el griego se encuentra en un mundo que existe desde siempre y que es interpretado como naturaleza *-physis-*, aquello de donde brota una multiplicidad de cosas que cambian y que tienen una consistencia propia que no permanece, que es procesual, dinámica, debajo de la cual subyace una esencia permanente. Este mundo es inteligible, aprehensible por el logos humano, el cual está inserto en el mundo.

La filosofía medieval continúa la filosofía griega, en el sentido de que recoge los conceptos del mundo griego para resolver problemas ajenos a él. Esos problemas fueron, primero, problemas teológicos, y después, problemas antropológicos. Por eso dice Zubiri que la filosofía europea de san Agustín a Hegel no nace ni vive de sí misma, sino que se diluye, primero en teología, y después en antropología. Si la filosofía medieval no es pura filosofía (es *ancilla theologiae*) tampoco lo es la filosofía moderna, porque incluso cuando el proceso de secularización aleja a Dios de la filosofía, esta sigue siendo sierva no ya de la teología, sino de la antropología. Este pasar la filosofía de una servidumbre a otra lleva a Zubiri a

dividir el horizonte de la creación en dos sub-horizontes: uno teológico, que se corresponde con la filosofía medieval, y otro antropológico, que se corresponde con la filosofía moderna, esto es, con las ordenaciones II y III de Bueno... respectivamente y *grosso modo*. No está de más repetir que estas divisiones son muy amplias y un tanto forzadas, pero resultan útiles en tanto que subrayan un elemento de continuidad específico y sitúan unos sistemas en relación a otros.

Aunque Zubiri distingue en el segundo horizonte una fase teológica y otra antropológica, el horizonte es uno⁵, porque la noción de espíritu y la idea de *creatio ex nihilo*, ajenas al mundo griego, son las que determinan la especificidad y unicidad de este segundo horizonte. El que crea desde la nada es el espíritu divino (filosofía medieval: $M_i \subset M \subset E$) o el espíritu humano divinizado (filosofía moderna: $M_i \subset E \subset M$). «Por una transferencia de este carácter de divinidad a la mente humana se conserva esta nada en la filosofía» (Zubiri, 2007b, pág. 538).

También Bueno piensa que sólo desde la perspectiva de la idea de creación es posible comprender la filosofía moderna, que es resultado de la inversión que el cristianismo realiza sobre la filosofía griega. Habrían sido la idea de *creatio ex nihilo* y los dogmas cristianos de la Trinidad y de la Encarnación los que habrían determinado la filosofía moderna, tanto en su dirección idealista como en su dirección materialista. Por lo tanto, Kant, «lo que hizo fue sustituir la metafísica tradicional del realismo ontoteológico por la metafísica de un idealismo también ontoteológico» (Bueno 2004, pág. 29). La filosofía medieval, pues, no corta la unidad de la filosofía antigua y la moderna, sino que partiendo de la primera propicia la segunda. Bueno se opone a la visión de

⁵ Dice Zubiri «(...) es un poco difícil precisar dónde arranca la modernidad del pensamiento moderno, porque, si bien se mira, cuanto le ha precedido forma una sola evolución histórica, desde el helenismo de Plotino hasta Hegel. Pero, para no salirnos demasiado de la tradicional dimisión, y porque ésta es necesaria, entenderemos por filosofía moderna la

evolución del pensar desde Descartes a Hegel (...) una larga tradición desde el comienzo del cristianismo ha colocado el pensamiento filosófico dentro de los límites en que debe moverse Descartes» (2010, pág. 95).

Kant como una especie de mutación producida casi por vía mágica en la historia del pensamiento; mutación que produjo el giro copernicano gracias al cual el sujeto comienza a determinar el objeto en lugar de ser el objeto quien determina al sujeto. La idea de un giro copernicano sólo puede mantenerse si, saltando por encima de la escolástica cristiana, comparamos directamente a Aristóteles con Kant. Entre la filosofía antigua y Kant hay que introducir como nexo de unión el cristianismo. Según Bueno, Kant es, pues, el heredero no de la metafísica aristotélica, sino de la cristiana. «Kant podrá tomarse, según esto, como la expresión “laica” de la misma metafísica cristiana que se incubó a lo largo de la tradición escolástica. Kant es, según esto, el último escolástico» (1993, pág. 103). La revolución copernicana “da a Kant un protagonismo en la Historia del pensamiento que distorsiona su curso real e ignora que la revolución más importante había tenido lugar a través del cristianismo” (1993, pág. 111).

Habrían sido el creacionismo y los dogmas cristianos de la Trinidad y de la Encarnación los que...

...habrían determinado la verdadera revolución copernicana de la filosofía antigua, es decir, la transformación de la filosofía griega mediante la cual definimos la filosofía moderna (ya sea en dirección idealista, ya sea en dirección materialista). Con esto queremos decir que la llamada «filosofía moderna», y sobre todo la filosofía crítica (Descartes, Berkeley, Kant, Fichte, Hegel...) no podrían entenderse, al modo como la entendió la Ilustración o la teoría del «Renacimiento» (de Burckhardt) como «vuelta a la Antigüedad griega», como una filosofía derivada de la ruptura-liberación del cristianismo, sino, por el contrario, como una inversión del propio cristianismo, pero enteramente determinada por la misma revolución a la que el cristianismo habría sometido a la filosofía griega (Bueno 2016, págs. 313-314).

Esta vuelta del revés que el cristianismo da a la filosofía griega se manifiesta principalmente en las relaciones humanas. El cristianismo introdujo una moral y una ética nuevas, en virtud de las cuales los hombres considerarán a los demás hombres como imágenes del cuerpo de Cristo, a quienes habría que amar y respetar por su misma corporeidad, y no sólo por su alma, porque el cuerpo resucita también después de la muerte. Si los cristianos empezaron a ver a los otros hombres como hermanos es porque empezaron a verlos como partes vivientes del cuerpo de Cristo, los empezaron a ver no en relación a ancestros míticos ya fallecidos, sino en relación a un padre: el Dios encarnado en Cristo. El humanismo renacentista fue la secularización del sobrehumanismo cristiano (Bueno 2016, pág. 314).

Pero se manifiesta también en las relaciones de los hombres con Dios. El dogma de la Trinidad se comprende mejor si se enfrenta al dualismo metafísico griego que implica la distancia infinita entre un Dios eterno y el mundo. El dogma de la Trinidad, a la vez que mantiene alejado a Dios padre (M), orienta a la divinidad hacia el mundo (Mi) a través del Hijo (E), ofreciendo una relación permanente entre Dios padre y el mundo creado por él (sus criaturas) a través del Espíritu, asociado a la Iglesia. Con esto, el cristianismo cambia la procesualidad histórica cíclica griega por una lineal (Bueno 2016, págs. 315-316).

De modo que, según Bueno, el racionalismo filosófico espiritualista moderno se conforma, desde Descartes a Husserl, «en la plantilla misma del mito bíblico (...) Ni la Edad Moderna ni la Edad Contemporánea ha perdido la visión de un ser espiritual egoíforme interpretado como *primum cognitum* y como *primum ontológico* de la realidad del Universo» (2016, pág. 250).

El Dios de la revelación, el Dios que se manifiesta a Moisés diciéndole «Yo soy el que soy» (Éxodo 3: 3-14), es una conciencia capaz de abarcar el Universo que ha creado. El materialismo filosófico utiliza la idea de E como la única posible para «asimilar» o «recuperar» filosóficamente a ese Dios. La

revelación constituye para el hombre el *primum cognitum* de un conocimiento que se apoya en la evidencia de ese Dios revelador (E). Más tarde, Jesús asume ese papel de ego trascendental cuando dice «Yo soy la verdad, al camino y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí» (San Juan 14: 6), que se corresponde con el *Ego cogito ergo sum* de Descartes, donde el yo y la verdad están mediados por Dios, y con la secuencia cartesiana: método, verdad, ego; cuyo precedente es San Agustín (Bueno 2007, págs. 350 y sigs.). En ambos, el *ego cogito* ha rebasado la fase de duda y ha alcanzado la evidencia por mediación de Dios, de un Yo divino que se manifiesta a todos los hombres del mundo (Bueno 2016, págs. 251-257). El Dios cristiano (más que el judío o el musulmán) es, por su humanidad, más próximo a la racionalidad de un ego humano. Es un Dios que facilita el cambio de posición y significado de E de la segunda a la tercera ordenación, un Dios que posibilita la «inversión teológica».

Menciona Bueno a San Agustín como el primer filósofo cristiano consciente de la importancia de la idea de E. Es por ello que «las *Confesiones* de San Agustín parece querer ser, ante todo, una obra “antropológica”, no formalmente “teológica”. Una obra en la cual el Ego ocupa un lugar central, ocupación favorecida por la misma naturaleza del género literario autobiografía del proyecto» (2016, pág. 259). El Dios de las *Confesiones* es tratado filosóficamente como un yo trascendental, y el yo que confiesa -el yo psíquico- sólo tiene entidad en tanto vinculado indisolublemente al yo trascendental (que en la ordenación II es E). La significación principal que, en relación a la idea de E, atribuye Bueno a San Agustín, la deriva Bueno de la cuestión de la *inhabitación* de las personas de la Trinidad. Resume su exposición en las siguientes líneas (2016, págs. 261-268):

Parte Bueno del supuesto según el cual la novedad histórica de la fe cristiana consiste en practicar la caridad con todos los hombres sin frontera alguna, es decir, en las obras antes que en la fe (por lo tanto, del cristianismo católico antes que del

protestante). Dicha caridad dio lugar a la formación de una Iglesia universal, una organización sin precedentes. El ejercicio histórico de la idea de E, pues, tiene como cauce la racionalidad de los dogmas de la Encarnación y la Trinidad, y determina el paso de la ordenación II a la III. A los dos dogmas mencionados se une el de la Gracia, con el que se involucran los sacramentos, y muy especialmente el de la eucaristía. Todos ellos son dogmas y sacramentos que giran alrededor del cuerpo y, por ello, muy importantes para una filosofía materialista. A pesar de su importancia, esta tesis –se lamenta Bueno– es prácticamente desconocida por los historiadores que se ciñen a los cortes convencionales de la historia (antigua, media, moderna y postmoderna). A los dogmas ya mencionados, añade Bueno uno compartido por cristianos y musulmanes, el de los ángeles como espíritus puros o inteligencias separadas (de la materia), «lo que implicaba que la sustancia ya no necesitaba ser física (...) Y en la medida que el espíritu humano se parece más a los ángeles que a los animales, la sustancia del hombre tenderá a definirse como espíritu y no como sustancia (material)» (Bueno 1993, pág. 94). Esto, junto a los dogmas de la Encarnación y de la Trinidad, abrió el camino hacia el subjetivismo moderno y posibilitó el giro antropológico de la modernidad.

Pues bien, la cuestión que cruza todas estas cuestiones en relación a la idea de E es la cuestión de la *inhabitación*. Se llama *inhabitación* al misterio por el cual la Santísima Trinidad, en cualquiera de sus personas, habita en el corazón de la persona que está en gracia (sin pecado mortal), es decir, en el ego del hombre que está en gracia (no en un ego que se mueve en el terreno psicológico individual, sino en un ego trascendental que se mueve en el terreno histórico cultural). San Agustín plantea que Dios está en todas partes pero habita sólo en los santos, y habita corporalmente sólo en Cristo. Dios está en todas partes por su ubicuidad (abarca por completo el universo que ha creado), pero la *habitación* no es uniforme, es desigual, porque depende del hombre capaz de recibir la *inhabitación*. Lo

decisivo, para Bueno, es que el hombre inhabitado por Dios podría ser interpretado como un ego individual transformado en ego trascendental en la medida que está inhabitado por un ego que es supraindividual, que es social, histórico, cultural, político.

Acerca de esto, es importante mencionar que Zubiri habla de *deificación* en su estudio sobre la teología paulina. La deificación se diferencia de la creación porque en esta se producen cosas distintas de Dios, mientras que en aquella Dios se da personalmente a sí mismo (1981, pág. 445). La deificación está relacionada con la gracia, porque esa deificación, por la que Dios deposita en los hombres su naturaleza divina, no es constitutiva de hombre, como sí lo es el ser criatura, sino un don no otorgado a todos los hombres. Por este don, la Trinidad reside en el alma del justo, inhabita en él: «la consecuencia es clara; el hombre se encuentra *deificado*, lleva en sí la vida divina por donación gratuita» (1981, pág. 460). El cristianismo alberga dentro de sí el logos griego. («En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios». San Juan 1: 1-2). El que recibe la palabra –el logos– recibe el espíritu, y esto es la gracia (2007b, pág. 351). Podríamos decir que por la gracia de Dios (que es E en $M_i \subset M \subset E$) el hombre es deificado (E en $M_i \subset E \subset M$). La deificación del hombre por la gracia de Dios permitió el subjetivismo de la filosofía moderna.

Para Zubiri «Grecia es el organon intelectual con el que Occidente ha entendido su problemas propios» (1994, pág. 15). Pero hay dos excepciones fundamentales, dos elementos extraños al pensar griego: la idea de *creatio ex nihilo* y el concepto de «espíritu». Zubiri sostiene (1981, pág. 229) que el concepto adquiere con San Agustín su madurez conceptual y que cuando éste encuentra la verdad en el logos divino, el mundo clásico se aloja definitivamente en el pensamiento cristiano (esto es, E cambia de posición y adquiere la preeminencia ontológica: $M_i \subset M \subset E$). San Agustín sintetiza la idea de verdad del judío (confianza) con la idea de verdad del griego (*aletheia*, lo que se

desvela al logos). Para el hebreo la verdad no es un atributo del presente, sino una promesa de futuro; no es algo que se dice, sino algo que se hace, y pertenece no al presente, sino al porvenir. Para el hebreo la realidad es algo que será o no será lo que promete, una historia en la que el hombre confía o desconfía; una historia que pende de un magno juicio que juzgará la verdad de la historia. Para el griego la realidad es movimiento que no cesa; para el hebreo tiene un principio y un fin. Cuando Cristo dijo a los judíos «soy la verdad», les dijo que él era la nueva ley, el nuevo pacto entre Dios y los hombres. Y les dijo «la verdad os hará libres», o lo que es lo mismo, el error –el pecado– os hará esclavos. La fe, la confianza en la palabra de Cristo-Dios, es la verdad, la vida en el espíritu. Cuando el espíritu se pierde, el hombre vive olvidado entre las cosas del mundo (Zubiri 1995, págs. 124-127).

A partir de este momento la historia intelectual del cristianismo no es sino la historia de cómo la «sabiduría», la *sophia* clásica es, vista desde la nueva *sophia* de la fe, una ignorancia en el fondo *necesaria*. Una ignorancia, pero no una falsedad. La ignorancia es (...) *el principio positivo que hace posible la verdad de los griegos en cuento verdad*. Esto es lo esencial. Durante cuatro siglos, el pensamiento cristiano no hace sino tantear por lados diversos esta oscura relación que sólo adquiere plenitud intelectual en San Agustín (Zubiri 1995, pág. 128).

Para el griego la verdad de la naturaleza es dicha por el hombre, en tanto que es un trozo más de la naturaleza que, eso sí, tiene la peculiaridad del logos. Para el judío y el cristiano no es el hombre un trozo de la naturaleza, sino algo consistente por sí mismo.

Pero esta peculiar vivencia de la humanidad no ha logrado elevarse a concepto hasta que San Agustín, continuando a San Pablo, interpreta el mundo griego como un ignorar al

hombre. Porque el hombre griego se ignora a sí mismo como hombre, se ha visto existente entre las cosas (Zubiri 1995, pág. 129).

Estoicos y epicúreos llevaron hasta sus últimas consecuencias la idea de que el hombre, con su logos, es un ser natural. El escepticismo, la negación de la verdad, es el resultado del intento de ver al hombre desde la naturaleza. Pero, tras esta apariencia negativa, encuentra Zubiri algo positivo: «El escepticismo es algo más que la no posesión de la verdad. Es la inquietud, la angustia de no poseerla. De aquí arranca el pensamiento cristiano de San Agustín» (1995, pág. 129). Porque dio respuesta a esa inquietud pudo extenderse el cristianismo.

San Agustín es, para Zubiri, el origen de la filosofía idealista: «el idealismo no rompe con la tradición, sino que es la fatal evolución de la filosofía en San Agustín» (2010, pág. 5). Esto no quiere decir que san Agustín sea idealista, sino que el idealismo es agustiniano; pero lo es porque lo malinterpreta. Escribe Zubiri:

(...) la entrada de la razón en sí misma tal como se halla en San Agustín no tiene nada que ver con la autoconciencia, con un *saber de sí mismo*. Es más bien todo lo contrario: la razón no entra en sí, porque se sabe a sí misma, sino que por entrar en sí, expelida del mundo, puede saberse a sí misma. Esta confusión es *una* de las características esenciales del idealismo desde Descartes a Hegel. (1995, pág. 132).

Es san Agustín quien abre la posibilidad de pensar de manera idealista, quien primero considera el papel del sujeto como predominante en la constitución del mundo (Sierra Lechuga, 2018).

Haciendo a Dios razón de las cosas, San Agustín sintetiza la idea de verdad del judío con la idea de verdad del griego, prefigurando la síntesis entre fe y razón de santo Tomás, que será quien convierta al Dios aristotélico que ni conoce ni puede conocer el mundo en un Dios personal y

providencial, omnisciente, omnipresente y omnipotente. Este transformación de una inteligencia divina que sólo se conoce a sí misma en una que conoce el mundo absolutamente, en un Dios egoiforme que envuelve por completo el mundo ($M_i \subset M \subset E$), es decisiva en el paso del horizonte griego al medieval-moderno. Y también es decisiva, como subraya Bueno, para la aparición del materialismo, porque significó la posibilidad de introducir un potente «componente operacionalista» que, si bien proyectado inicialmente en el Dios creador, pudo transferirse más tarde al hombre, en cuanto encarnación de ese mismo Dios (1989, pág. 64), y, más tarde, al sujeto corpóreo-operatorio que se opone a la conciencia pura del idealismo.

En el horizonte griego, las cosas emergen de la naturaleza entendida esta como *natura naturata* (expresado con las fórmulas de Bueno: $E \subset M_i \subset M$). En el horizonte cristiano, la naturaleza es una emergencia de Dios, que es en cierto modo *natura naturans* y un creador racional y volente (expresado en fórmulas de Bueno: $M_i \subset M \subset E$). La idea de creación envuelve dos dimensiones: es una emergencia real de las cosas desde Dios y es manifestación de la razón universal. Pues bien, según Zubiri, estas dos dimensiones van separándose progresivamente, prevaleciendo la segunda sobre la primera. Comenzó, pues, la creación siendo una acción de la razón divina y termina siendo una causa productora de la razón humana. El cristiano comienza a filosofar vuelto hacia Dios, que lo aleja de las cosas, y termina alejándose también de Dios y quedando sólo frente a sí mismo (filosofía cartesiana). El intento de acercarse a las cosas es la nueva ciencia moderna; el intento de atarse de nuevo a Dios es la Reforma. Filosofía cartesiana, nueva ciencia y Reforma son justamente los tres elementos que generan la modernidad. Estos tres elementos del mundo moderno no son sino «el estadio fatal que lleva en línea ininterrumpida desde San Agustín hasta Hegel» (Zubiri 1995, pág. 135). La filosofía, en este segundo horizonte...

...se diluye, por un lado, en teología, por otro en antropología. Y como una especie de un gigantesco emparedado, parece que se evapora el contenido propio de la *prima philosophia*, que tiende, por un lado, a ser teología y, por otro lado, a ser nada más que antropología. Lo cual, no lo digo como elogio de la filosofía moderna, sino justamente al revés, lo digo como una grave falla y crítica. Porque el *ἄνθρωπος* en sí mismo no puede ser entendido solamente desde sí mismo (...) en el mundo post griego (...) ha comenzado por presentarse Dios como un creador desde la nada. Y, entonces, el verdadero problema del hombre occidental ha sido averiguar qué género de entidad se le puede atribuir a la criatura y a la creación (Zubiri 2016, págs. 249-250).

Santo Tomás aloja en el horizonte de la creación/nihilidad las ideas de Aristóteles, destacando la finitud e imperfección intrínseca de las criaturas y a Dios como realidad infinitamente perfecta, creador y causa última de todas las cosas. Por un lado, la inteligencia divina creadora; por otro, la inteligencia humana que se dirige al mismo ente que crea Dios para entender y comprender lo que es. La cosa creada, pues, está constituida por dos intelectos: el humano y el divino (Zubiri 1994, pág. 175).

⁶ La división interna dentro del segundo horizonte tiene como punto de inflexión a Ockham (o más bien, dice Zubiri, a los nominalistas que le siguieron), que piensa que la esencia de la divinidad es libre albedrío, omnipotencia, y que, por tanto, la necesidad racional es una propiedad exclusiva de los conceptos humanos. Esto lo recoge Descartes, que se encuentra por primera vez en la paradójica situación de verse segregado del universo (segregación iniciada por el cristianismo), pero también de Dios. En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a algo meramente interno al hombre, a una determinación suya, puramente humana, y no esencia de la divinidad, el ser humano queda también segregado de ésta. Sin mundo y Dios, el hombre pide seguridad, que es justamente lo que Descartes pide a la filosofía, y encuentra el último reducto en el que

El giro lo consume Descartes, cuya filosofía es, según Zubiri, no ya teología, ni siquiera teología de la creación, sino una «antropología abierta a la teología» (2016, pág. 57; 1994, pág. 150). Descartes, en el mismo horizonte, destaca de la inteligencia humana no que está creada para conocer al ente en cuanto tal, sino la incertidumbre radical en la que está instalada. Y sale de esa incertidumbre pensando que Dios ha creado una realidad que tiene las mismas estructuras que tiene la razón humana, y que por eso puede conocerlas. A partir de este momento, la filosofía se ve orientada más hacia la índole del ego que conoce (1994, págs. 179-180).

A través de la Edad Media⁶, la filosofía, en tanto que filosofía primera o metafísica, pasa, por intrínseca e interna evolución, de ser una ciencia del ente en cuanto tal a ser –para Descartes y, sobre todo, para Kant– una ciencia de la objetividad, de los principios trascendentales de la razón. El orden trascendental no se refiere ahora a la trascendentalidad del ente, sino a la del objeto. Trascendental es aquello que tiene que cumplir algo para ser objeto del entendimiento humano, para ser objeto de un sujeto.

Pero en Descartes todavía el sujeto conserva el sentido tradicional. Descartes no se refiere al sujeto como sujeto

subsiste la necesidad racional en el yo, el sujeto humano, que se convierte en centro de la filosofía. Pero es la certeza y no su realidad lo que concede al yo esa centralidad; centralidad que se caracteriza, además, por envolver al universo, a la naturaleza griega, en tanto que sabida ciertamente por el yo. La consistencia de la naturaleza depende, pues, de la certeza del saber humano. Con Kant, Fichte y Schlegel, el espíritu no es solamente un segundo mundo colocado junto al primero, la naturaleza, sino que el espíritu tiene un cierto rango superior en tanto que la naturaleza es sabida por él. Con Hegel, la naturaleza no es más que una manifestación inferior del espíritu (1981, págs. 230-231). Así pues, habría sido el voluntarismo nominalista el que, rompiendo con el intelectualismo tomista, daría paso a Descartes y la filosofía moderna.

pensante, sino como *hypokeimenon*. Si en la transición entre el horizonte griego ($E \subset M_i \subset M$) y el subhorizonte teológico ($M_i \subset M \subset E$) es característica la utilización de las ideas griegas para elaborar los dogmas cristianos, en la transición del subhorizonte teológico al antropológico ($M_i \subset E \subset M$) lo es la conversión del *hypokeimenon* en sujeto y, relacionada con ella, el replanteamiento de la cuestión de la realidad en sí.

Aristóteles es el primero que dice que el ente, la *ousía*, es un *sub-jectum*, una *substantia*, y llega a esta idea, según Zubiri, por dos vías: por la vía del movimiento y por la vía del logos (en contra de Aristóteles, Zubiri piensa que ser sujeto de predicación no significa que la realidad tenga estructura subjetual). Por la primera, la sustancia es el sujeto que subyace a los cambios. Por la segunda, si decimos que algo tiene tal o cual propiedad, ese algo está sujeto a esas cualidades que predicamos de él (1994, pág. 60). Hasta Descartes, el sujeto es soporte de accidentes y sujeto de predicación. Zubiri es tajante al respecto: en Descartes la noción de «sujeto» conserva el sentido tradicional⁷.

El *me cogitare* no llega a ser un sujeto. Comienza a serlo en Kant, porque Descartes no ha dicho que la relación de la cogitatio con la res que lo piensa sea el pensamiento. El yo tiene su pensamiento sabiendo que lo piensa. Por eso a partir de Kant es el ente sujeto pensante puro. Kant expresa esto diciendo: la posibilidad de todo sujeto en general radica en la apercepción trascendental. Apercepción es, pues, para Kant, conciencia de sí mismo (2007b, pág. 474).

Para Descartes el sujeto pensante es *ego*, yo o *res cogitans*. Es a partir de Kant cuando el ente se convierte en sujeto pensante puro. Son los empiristas quienes se

dan cuenta de que nunca accedemos a la esencia de las cosas, sino a las cosas que se nos ponen enfrente (-ob), al *objectum*. El carácter primario de la cosa es ser objeto, no sujeto. Y el sujeto pasa a ser el objeto al cual tengo acceso, mi yo. El dogmatismo, según Kant, consiste en tomar al objeto por el sujeto real, por la cosa en sí, que es hecha por Dios. De esta manera, pasa a primer plano en el horizonte de la creación la objetualidad: el hombre, inteligencia imperfecta y finita, se encuentra con objetos, no con las cosas en sí. El orden trascendental ya no reposa sobre sí mismo (Aristóteles) ni sobre Dios (Santo Tomás): reposa sobre el yo (Kant). La filosofía pasa del horizonte teológico ($M_i \subset M \subset E$) al antropológico ($M_i \subset E \subset M$).

En esta transición el hombre pierde su carácter de criatura en manos de Dios para adquirir su carácter de creador del mundo fenoménico. Para la naturaleza absoluta divina no hay nada incognoscible. El hombre, cuya naturaleza es solo el reflejo imperfecto de la divina, divide el mundo en dos zonas: la que no puede conocer y la que sí puede conocer, o las cosas tal como existen por sí mismas con independencia de nosotros y las cosas tal como las conocemos. Esta tesis la formula Locke y la reformula Kant con su distinción entre cosa en sí y fenómeno. El idealismo absoluto elimina la cosa en sí, pero recupera una sustancia-sujeto para la que el mundo es absolutamente cognoscible. Exista o no exista Dios, sea que se humaniza a Dios o sea que se diviniza al hombre, el mundo ya no es sólo conmensurado por Dios, sino también por el hombre. Todo es M_i (o $M_i = M$). Es Hegel, dice Zubiri, el punto álgido del horizonte de la creación.

Desde el punto de vista del materialismo filosófico, el proceso es el siguiente: del nous aristotélico que sólo se conoce a sí mismo se pasa a la inteligencia divina que crea y conoce el mundo absolutamente y

⁷ En la lección impartida el 16 de noviembre de 2020 en la Escuela de Filosofía de Oviedo, Luis Carlos Martín Jiménez afirma también que el primero que introduce la noción de sujeto como sujeto pensante es Kant; pero dice que no ha

encontrado a nadie que niegue que Descartes habla del sujeto como sujeto pensante. Pues bien, Zubiri lo negó en la década de los treinta del siglo pasado.

para la que no hay cosas en sí opuestas a los fenómenos ($Mi \subset M \subset E$), y de esta inteligencia divina se pasa a un sujeto humana en la que aparecen zonas incognoscibles ($Mi \subset E \subset M$). Este sujeto trascendental no conoce absolutamente. Tanto la cosa en sí como la materia ontológica general vienen a decir que la conciencia humana no agota el Ser, que éste engloba y desborda a aquella.

De la crítica al idealismo en general y del kantiano en particular, lo primero que hay que decir es que tanto Zubiri como Bueno arrancan de la negación de la existencia de vivientes incorpóreos: si Bueno parte del sujeto corpóreo operatorio, Zubiri parte de una realidad humana que es estricta unidad psico-orgánica.

En lo que sigue, la referencia serán los dualismos que Bueno observa que se entrelazan en el sistema kantiano (2004, págs. 11-29). Veremos cómo los confronta Bueno y la posición respecto de ellos que se puede concluir de la crítica zubiriana a Kant.

1) Dualismo sujeto/objeto

Bueno «materializa» a Kant sustituyendo el sujeto trascendental kantiano por la subjetividad corpórea operatoria capaz de enfrentarse a objetos «apotéticos» (objetos del mundo entorno que se nos ofrecen a distancia, con evacuación de las cosas interpuestas). El materialismo filosófico supera el dualismo sujeto/objeto en el que se apoya Kant partiendo de la continuidad espacio temporal de sujetos y de objetos, de la interacción entre sus partes, según líneas múltiples y no todas ligadas con todas. A partir de esta continuidad, la formación del objeto apotético se concebirá como un proceso de selección o de abstracción, logrado mediante una suerte de «perforación» de las «galerías» que unen las relaciones del sistema nervioso del sujeto corpóreo con los estímulos distales (pero todavía no apotéticos) y que hacen «transparente» a todos los cuerpos físicos interpuestos. Así explica Javier Pérez Jara la cuestión de la continuidad causal entre las llamadas por la tradición cualidades primarias y

cualidades secundarias, desde la perspectiva del materialismo filosófico:

No hay dos mesas, por ejemplo, la mesa física real y la mesa que percibo en mi mente (...). Fuera de mi cráneo hay una materialidad que emite ondas electromagnéticas cuyos fotones impactan en mi retina y mandan señales electroquímicas a través de los nervios ópticos a la retina occipital del cerebro, es decir, hay una continuidad causal entre esta materialidad que emite ondas electromagnéticas y mi percepción. No hay desdoblamiento de objetos físicos y mentales (excepto en el caso de las alucinaciones), sino materias físicas reales percibidas a distintas escalas. No cabe hipostasiar la percepción, como tampoco cabe hipostasiar las causas físicas de la percepción. Es absurdo, por ejemplo, hablar de una mesa absoluta al margen del modo de percibir de mi sistema nervioso, porque al margen del cerebro no hay ni formas, ni colores ni perspectivas ni va-cíos fenoménicos (2014, pág. 65).

Acerca de esta cuestión, Zubiri piensa que, para empezar, no hay posibilidad ninguna de establecer la presunta relación entre las cualidades sensibles y las «cosa reales» si se afirma que las primeras son cualidades subjetivas: si todo el orden sensorial es subjetivo, ¿cómo se puede saltar desde él a la realidad? (1980, pág. 178). No, la realidad está ya en el orden sensorial. La sensación de color, por ejemplo, es un estado mental en el cual se hace presente algo coloreado, y esto no es subjetivo, a no ser que se entienda por ello que esos colores están en mi aprehensión. Pero si se quiere decir que esos colores son puestos por el sujeto, entonces no hay subjetividad, porque esos colores, esas cualidades sensibles, se me imponen quiera yo o no quiera: si abro los ojos delante de una pared roja su color rojo se me impone y no podré verla verde.

Lo que sucede es que ese color es realidad, pero tan sólo «en la percepción», esto es, en la actuación de las cosas

sobre el órgano visual. Es real la cosa, es real el órgano, es real la actuación, y por tanto, la presentación de aquella en éste. Por tanto, si desaparece el órgano, desaparecen los colores. Pero, si este órgano y la percepción existen, esto no significa que los colores no pertenezcan a las cosas, sino que no pertenecen a esta más que en la percepción, porque son una actuación «presentacional» de las cosas en el órgano visual (2008, pág. 338).

Además, Zubiri introduce la noción de «formalización». Formalización es «autonomización» del contenido, de la cual resulta la configuración de lo percibido (*Gestalt*): «Sólo porque hay independencia puede haber y hay configuración. Formalización es independencia, es lo constitutivo de la unidad del contenido en cuanto independiente, sea contenido elemental o sea una constelación» (1980, pág. 45). Por tanto, no es sólo autonomización del contenido, también, al mismo tiempo, es autonomización de lo percibido respecto del animal aprehensor. Cuanta mayor sea la capacidad de formalización del animal (suele ser paralela a la complejidad de su sistema nervioso), este percibe más un mundo de cosas independientes que de configuraciones totales. Sin forzar, podemos corresponder (que no identificar) la formalización zubiriana con lo que Bueno llama *kenosis* (1993b, pág. 216), el proceso mediante el cual el sujeto alcanza percepciones apotéticas, es decir, objetos separados de otros por un vacío aparente.

Según el continuismo causal de Bueno, el conocimiento no se explica a partir del dualismo S/O, sino que es este dualismo el que se produce a partir del conocimiento, que es el acto en que se constituyen el sujeto, el objeto, los pronombres personales y el mundo. La oposición S/O es una oposición pragmática, imprescindible en el trato de cada sujeto con los demás, pero carece de profundidad ontológica.

⁸ En esa misma página, dice Zubiri que la esencia de la subjetividad no consiste en ser sujeto de propiedades, sino en «ser mí»; pero no en que la cosa dependa de mí, porque la cosa es «mí» precisamente

Para Zubiri, que, como Bueno, piensa que Kant levanta sus sistema sobre el dualismo S/O, la relación entre el sujeto y el objeto no es falsa, pero no es radical, porque antes de que haya sujeto y objeto hay una actualización de lo real en la intelección sentiente: ambos se constituyen en esa actualización.

La intelección sentiente no se da en la subjetividad, sino que por el contrario la intelección sentiente como mera actualización de lo real es la constitución misma de la subjetividad, en la apertura del ámbito del «mí»⁸. Por tanto, ambos términos, sujeto y objeto, no se «integran» en la intelección sentiente, sino que en cierto modo es ésta la que se «desintegra» en sujeto y objeto. Sujeto y objeto se fundan en la actualidad común de la intelección sentiente y no al revés (1980, pág. 165).

El sujeto (o la conciencia) es una entidad derivada, por lo que sustantivarla es un gran error. La conciencia, para Kant, «no emerge de la realidad humana o de la realidad cosa, sino, al revés, hombre y cosas están pendientes de las vicisitudes de la conciencia» (Zubiri 2021, pág. 668). Pero la conciencia no tiene sustantividad. «No existen actos de conciencia. Existen tan sólo actos conscientes. Y de estos actos, algunos como la intelección son ciertamente todos conscientes, pero no son intelectivos por ser conscientes, sino que son conscientes por ser intelectivos» (Zubiri 1980, pág. 162).

2) Dualismo fenómeno/noúmeno

Bueno conecta este dualismo con el anterior. El noúmeno sería objeto de un entendimiento que no dependiera, como el humano, de sensibilidad alguna. Por tanto, ese objeto sólo podría ser pensado por el entendimiento humano, pero no intuitivo; serían intuitivo por un entendimiento sobrehumano. Esta es la razón por la que

por ser de la cosa y, por tanto, no por depender de mí, sino de ella.

podemos coordinar la cosa en sí con la materia ontológico general; pero no identificarlas, porque en Kant permanece la conciencia divina que hace y piensa la cosa en sí. ¿Qué es una cosa en sí? Algo absoluto para una inteligencia absoluta. Bueno materializa el noúmeno convirtiéndolo en M, que no exige ni a Dios ni a un hombre divinizado. En realidad, concluye Bueno, la *Crítica de la Razón Pura* limita el alcance del entendimiento humano mediante la hipóstasis de un entendimiento metafísico. En consecuencia, el *ignoramus* de la filosofía kantiana resulta ser puramente intencional y metafísico, porque se funda en la imposible «totalización» del mundo real, como si fuese un objeto susceptible de ser pensado por otro entendimiento puro. La contraposición no se da entre fenómeno y noúmeno sino entre fenómenos y estructuras esenciales; entre el regressus, que regresa de las primeras a las segundas, y el progressus, que progresa en sentido contrario. En esa dialéctica (que debe guardar equilibrio, sin perder la tensión a favor de uno de los dos procesos, a fin de no hipostasiar ninguna de las materialidades) reside el método del materialismo filosófico.

Zubiri contrapone al dualismo S/O, en tanto que vinculado con el dualismo fenómeno/noúmeno, la división entre una realidad-en y una realidad-allende la percepción, una realidad que no consiste solamente en estar allende en la percepción, sino en estar en ella «de suyo»: no hay, pues, realidad en sí, sino realidad de-suyo-en-mí. La realidad-allende, desde el punto de vista kantiano, pertenecería al fenómeno. Para Zubiri, los fotones son realidad-allende, y los colores son la misma realidad «en» la percepción (de la misma manera, por cierto, que, para Bueno, los fotones pertenecen al mundo de los fenómenos, a Mi). En estas dos zonas de realidad lo que varía es el contenido: el color sentido en la percepción es fotón allende la percepción, y es justamente su mismo carácter de realidad el que hace de eslabón; un eslabón que une realidad con realidad, y no un puente que salva el *gorismos* entre realidad y apariencia o entre cosa en sí y fenómeno. No se trata

de que el color en la percepción no sea real, sino de que su realidad es insuficiente, por eso nos impele hacia su fundamento allende la percepción, que siempre es provisional y problemático: nunca tendremos la certeza de encontrar las notas esenciales de una realidad. *Ignoramus et ignorabimus*.

3) Dualismo materia/forma

Según Bueno, Kant utilizó los conceptos de materia y forma como momentos dissociables que identificó con el espacio vacío y el tiempo vacío, en cuanto condiciones a priori de la sensibilidad.

Zubiri sostiene que la filosofía moderna está montada sobre cuatro conceptos que son cuatro falsas sustantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser; las cuales no son cosas reales, sino caracteres de las cosas que ya son reales. Sobre las dos primeras escribe: «Las cosas reales no están en el espacio ni en el tiempo, como pensaba Kant, sino que las cosas reales son espaciales y temporales, algo muy distinto de estar en el tiempo y en el espacio» (Zubiri 1981b). Por otra parte, si el sujeto es derivado, si se constituye con el objeto en el acto de aprehensión, ¿cómo va a poner las formas puras, las formas de la sensibilidad y el entendimiento?

También, según Bueno, consideró Kant formas puras (separadas de la materia) los cuatro tipos de juicio (cantidad, cualidad, relación y modalidad) a partir de los cuales obtuvo la tabla de doce categorías o conceptos puros del entendimiento. Y también pensó como formas vacías de todo contenido material las ideas de Alma, Mundo y Dios. Las formas a priori no pueden ser aceptadas por una filosofía, como la materialista, que niega toda posibilidad de referirse a la actividad de formas separadas y que prescribe partir de un sujeto corpóreo-operatorio. Además, las formas siempre están en función de las materias operadas por el sujeto, pudiendo ejercer el papel de materia frente a terceras formas. No hay, pues, síntesis entre materia y forma, sino un único principio con dos aspectos.

La formalidad zubiriana tampoco es una forma pura, vacía de contenido, sino un modo de quedar el contenido de la cosa. Realidad es la cosa que queda «independientemente», pero no «aparte» de las cosas reales (adverbio modal, y no adjetivo sustantivado).

4) Dualismo estética/lógica

El idealismo kantiano se erige, en gran medida, sobre la eliminación de la sensibilidad animal, entendida como facultad ligada al cuerpo y no al espíritu. Bueno considera necesario, ante todo, restituir a la sensibilidad su carácter zoológico y no meramente humano. Lo que significa mantener la continuidad -que Kant cortó- entre los animales y el hombre.

Zubiri define al hombre como «animal de realidades», y con ello declara una diferencia cualitativa -al mismo tiempo que establece una continuidad- entre animales humanos y animales no humanos. La diferencia cualitativa radica en que el hombre siente cosas-realidad (y justamente por ello este sentir es inteligente) y el resto de animales sienten cosas-estímulo. La continuidad se cifra en que la intelección es siempre sentiente: en el humano, sentir e inteligir constituyen estructuralmente una sola facultad, al igual que cuerpo y psique conforman estructuralmente una sola sustantividad. Esta unidad no es unidad de síntesis, como pensaba Kant, pues no se trata de que el acto de impresión de realidad conforme un solo objeto: «la unidad en cuestión no es una síntesis objetiva, sino que es una unidad formalmente estructural» (1980, pág. 81). Esta unidad intrínseca y radical supera el dualismo clásico entre inteligir y sentir que «ha gravitado imperturbablemente a lo largo de toda la filosofía» (1980 pág. 82). Tanto la definición zubiriana de hombre como la siguiente cita expresan bien la diferencia esencial y la continuidad de la que hablamos: «El hombre no es sólo aquello que le distingue del animal, sino también lo que comparte con él» (Zubiri 1963, pág. 413).

5) Dualismo empírico/trascendental

Intrínsecamente vinculado al dualismo a posteriori/a priori. Desde el materialismo filosófico no se puede admitir la ficción de una trascendentalidad anterior a la materia real, sea que se identifique con un sujeto divino o con un sujeto humano. En el materialismo, «trascendental» cobra un sentido positivo, como característica de las ideas que provienen y desbordan las categorías (o a todas, en el límite -M-). Por tanto, lo trascendental -las ideas- tiene una génesis empírica.

Repasa Bueno sucintamente el sentido de la noción de la que hablamos (1996, págs. 49-52). Para la filosofía antigua y escolástica, trascendental es la característica de todo aquello que desborda cualquier región particular de la realidad, tomando como referencia de oposición la multiplicidad de categorías (como vemos, esta es la acepción a la que se acoge Bueno). Kant, en cambio, toma como referencia la dualidad sujeto/objeto, con lo que «trascendental» equivale a aquellas determinaciones del sujeto que constituyen las condiciones de posibilidad del objeto, que serían las formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento. Para Bueno, esta condición apriorística de lo trascendental es un residuo de la ontoteología que concibe al ser divino como fuente de todos los entes. Filtrando tal residuo, se puede recuperar una acepción positiva de la noción «trascendental» en virtud de la cual algo llega a ser trascendental no por ser a priori, sino por llegar a serlo a posteriori. Sería trascendentales contenidos materiales, empíricos, capaces de propagarse más allá de sus límites originarios:

Así, por ejemplo, cabría decir que el sujeto corpóreo operatorio, o su lenguaje, pero no la «conciencia pura», es la *condición trascendental* de la racionalidad de las obras por él producidas. El «Ego trascendental» podrá ser entendido, en este contexto, no ya tanto como un principio originario, sino como un proceso que resulte, *in medias res*, en la recurrencia histórica del

sujeto operatorio, o como un *límite* de esa recurrencia (Bueno 1996, pág. 52).

Pero además, señala Bueno otra acepción de trascendentalidad positiva, que viene de la escolástica, y que Kant habría transformado en sentido idealista: es la de relación trascendental de Suárez, que es aquella relación donde al menos uno de los relatos queda constituido en la misma relación. El ejemplo por antonomasia es el de Dios creador y sus criaturas. Para Kant, será trascendental aquello que se sitúa antes de la experiencia y la hace posible, o sea, algo puro o a priori, es decir, el ego trascendental que pone las formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento.

Así mismo es positiva la idea de trascendentalidad de Zubiri, y con ella la idea de metafísica, que adquiere un sentido muy distinto en el materialismo filosófico. Zubiri pensaba que el gran error de la filosofía, desde Platón a Husserl, había sido devaluar lo corpóreo, separando lo sensible de lo inteligible y abriendo un abismo entre lo físico y lo trans-físico o ultra-físico, que Zubiri no identifica nunca con lo meta-físico, que no es algo allende lo físico, sino el carácter de realidad que tiene las cosas en la aprehensión humana, la cual es siempre una aprehensión sensible de la cosa concreta como siendo «de suyo». «Metá» no significa ir más allá, sino quedarse en el «más» que hay en toda en toda cosa aprehendida. Este «más» es trascendental porque trasciende las cosas sin salir de ellas (el carácter de realidad de una cosa, que es inespecífico, se aprehende aprehendiendo la cosa concreta) y porque nos lleva de la realidad «en» la percepción (los colores) «hacia» la realidad-allende (los fotones). Pero los colores, las cualidades sentidas (las cualidades secundarias de Locke), no son subjetivas: son la manera real como las cosas reales (los fotones) están presentes en la percepción (los colores). Esto no es un realismo ingenuo, dice Zubiri, el cual estaría en afirmar que las cualidades sensibles son reales allende la percepción. Lo que ocurre es que el contenido percibido nos lanza, justamente por ser percibido como real, hacia contenidos

desconocidos que, como tales, debemos ir probando. El fundamento de las cosas es por ello siempre provisional y problemático. La formalidad, el modo de quedar las cosas como realidades, es cierta, segura, indubitable; los contenidos son cuestión siempre abierta: nuestra intelección nunca termina, porque cada cosa -lo inteligido mismo- remite a otra. Jamás sabremos la amplitud de esta remisión porque la realidad es constitutivamente abierta (el mundo se está haciendo a cada momento, no es algo hecho que vamos descubriendo, diría Bueno). Zubiri se posiciona contra cualquier reduccionismo fisicalista que postula unas notas últimas y fundantes que algún día conoceremos, y también contra cualquier tipo de monismo metafísico que postula un mundo cerrado y terminado que vamos descubriendo. En fin, que toda intelección parte de la realidad física que está presente en la inteligencia. Así que para Zubiri lo físico no se opone a lo metafísico, sino que es lo metafísico por excelencia. Y «físico» no es sinónimo de «empírico» o «positivo», porque lo físico mismo es susceptible de una doble consideración: positiva y metafísica. O lo que es lo mismo: científica y filosófica. Lo trascendental, pues, es la realidad en impresión.

Dicho lo anterior, tanto Zubiri como Bueno valoran positivamente el criticismo kantiano, más allá del cual no se puede regresar. El punto común que Zubiri y Bueno aceptan de Kant es que el orden trascendental no es el orden de los objetos supra-sensibles. Pero para Kant este orden está puesto por el sujeto. Zubiri y Bueno recuperan y usan la noción de trascendentalidad de un modo positivo, cada uno a su modo. Para Zubiri, lo trascendental está dado en cada cosa (la formalidad, insiste, es de la cosa, es un modo de quedar ella «en» el animal aprehensor), y a través de la cosa queda impresivamente en nosotros, no conceptualmente. Para Bueno, el orden trascendental proviene de las categorías y nos lleva a ellas (regressus/pregressus), y de ellas vienen y a ellas van las técnicas y las operaciones del sujeto corpóreo con el mundo entorno.

Para terminar este apartado, me referiré a una mención que hace Bueno del horizonte zubiriano de la nihilidad. A Bueno le parece ambiguo y erróneo en términos generales que Zubiri sostenga que lo que diferencia esencialmente el pensamiento antiguo y el cristiano es que en el primero se filosofa desde el ser y en el segundo se filosofa desde la nada, y esto porque la fórmula zubiriana no da cuenta de «la corriente de los que “filosofan desde Dios” (...). Porque la Nada, en la metafísica creacionista, es sólo el correlato de Dios, que es desde el que “se filosofa”» (1989, pág. 162). Hay que responder, en primer lugar, que Zubiri no dice exactamente eso, porque en los dos horizontes se filosofa sobre el ser: en el griego, sobre el ser que permanece en el cambio (es horizonte de la movilidad, no del ser), y en el creacionista, sobre el ser creado. Zubiri, además, llama al horizonte de la nihilidad horizonte de la creación, subrayando precisamente que la nada es sólo el correlato de Dios en la metafísica creacionista, que se filosofa desde una idea del ser como ser creado, y que el verdadero problema filosófico en ese segundo horizonte, según Zubiri, es averiguar qué género de entidad se le puede atribuir a la criatura y a la creación: entre el mundo y Dios (en el subhorizonte teológico), y entre el objeto y el sujeto (en el subhorizonte antropológico). Lo más probable es que Bueno hubiera leído al respecto sólo el breve fragmento de *Cinco lecciones de filosofía*. No pudo leer Bueno los cursos donde Zubiri desarrolla este tema, y no pudo hacerlo porque esos cursos empezaron a editarse justamente en 1989, cuando Bueno publicó *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Y como no pudo leerlos, no pudo darse cuenta de la semejanza entre su comprensión de cómo opera la idea de nada en el horizonte creacionista y la de Zubiri. Bueno entiende que hay una tendencia en la filosofía cristiana medieval a entender la nada de un modo uniforme:

...modo en gran medida determinado por su característica de término que es correlato de Dios, como Ser necesario y

eterno, pero en el contexto (no aristotélico) de la creación. El dogma de la creación sería, según esto, el que habría impuesto la necesidad de introducir la idea de la Nada, necesidad que no aparece en las concepciones griegas (aquéllas para las cuales la materia es eterna y el Ser es necesario) (1989, pág. 162).

Para la metafísica creacionista, la clase complementaria de Dios, del Ser, debería entenderse como no-ser absoluto, como nada. ¿En qué lugar quedan las criaturas en este esquema? Solamente, responde Bueno, como algo que procede del no-ser absoluto, algo que ha sido creado; algo que, a diferencia de Dios, ha nacido. Y recurre entonces Bueno a la etimología: *nada* es *res nata*, «cosa nacida». Todo lo que ha nacido es, comparado con Dios, una realidad precaria, miserable, destinada a morir o desaparecer (y también, subraya Zubiri recordando a Leibniz y a Heidegger, que podría no haber sido) que sólo Dios puede mantener en su contingencia (y, sobre todo, insistiría Zubiri, que Dios creó de la nada llevándola a la contingencia). La *res nata* es la criatura, lo nacido, lo llamado a perecer (pero antes, diría Zubiri, para ser cosa nacida llamada a desaparecer, tendría que haberla sacado Dios de la nada) (1989, pág. 163). Y remata Bueno: «La Nada, como constitutivo del ser finito, *res nata* no nos parece por ello una inaudita doctrina germánica (Heidegger), puesto que es un significado del castellano antiguo, un significado que alcanzaría su plenitud en el ateísmo» (1989, pág. 164). ¿Y no sostiene Zubiri (ver nota 3) precisamente la inclusión de Heidegger en el mismo horizonte creacionista; no sostiene que el nihilismo no es inaudita doctrina germánica porque su origen es el creacionismo judeo-cristiano?

Ocurre que el nihilismo cristiano, según Bueno, es contradictorio y confuso, porque la nada es también *res nata* (es cosa, es ente). De esto también se da cuenta Zubiri, cuando dice que la expresión *creatio ex nihilo* es «completamente equívoca, porque la nada por ser nada no es ni tan

siquiera un “desde”. Lo que se quiere expresar es que no hay un sujeto anterior» (2015, pág. 154). La nada griega, sin embargo, es otra cosa. Para empezar, Parménides había prohibido, por impracticable, la vía del no ser. Platón identifica este no ser parmenídeo con un no ser absoluto, pero introduce en *El Sofista* un no-ser relativo que es «un constitutivo de todos los seres que pueden ser pensados» (Bueno 1989, pág. 162). Y así lo ve Zubiri: en el no-ser platónico «se encuentra esa doble dimensión de lo que no es y va a ser; está, pues, dentro de la movilidad (...) no es este una idea de la nada, sino de la alteridad» (2010, pág. 142). La idea griega de la nada, entendida como no-ser absoluto, ni siquiera es pensable, porque es la contrafigura del ser necesario que siempre es: «y es en este sentido en el que cabe decir que, en el pensamiento cristiano, “se filosofa desde el Ser necesario” y que sólo desde Él puede la Nada ser alcanzada» (Bueno 1989, pág. 164). Pues bien, en ese mismo sentido sostiene Zubiri que de san Agustín a Hegel se filosofa desde la nada y que la filosofía en el horizonte de la creación no es pura filosofía, porque es dentro de este horizonte donde se plantea el problema del ser, que pasa a equivaler a ser-creado (creado por Dios, en el subhorizonte teológico, o creado por el hombre, en el subhorizonte antropológico). Se plantea entonces el problema de qué es este ente creado frente al ente creador que, por serlo, no admite nada fuera de sí. En ello radica, para Zubiri, la continuidad dentro del horizonte nihilista/creacionista. En cualquier caso, de lo que no hay duda es de que Zubiri y Bueno están convencidos de que sin la filosofía medieval cristiana es imposible entender la filosofía moderna.

IV. Conclusión

«Bueno, al contrario que otros filósofos como Zubiri, siempre subrayó la herencia histórica de la mayoría de sus ideas y tesis» (Pérez Jara 2016). No estuvo demasiado acertado el autor de estas palabras al escoger a Zubiri como contraste de Bueno en

este asunto. No se le puede reprochar a Zubiri que atenuara u ocultara la herencia histórica de su pensamiento, puesto que hizo siempre justo lo contrario. Un simple vistazo a *Sobre la esencia, Acerca del mundo, Sobre la realidad, Estructura dinámica de la realidad* o a cualquiera de sus obras demuestra palmariamente lo contrario de lo que afirma Pérez Jara. En todos sus libros y cursos Zubiri reconstruye las ideas y nociones ajenas antes de proponer las propias. Su método consiste en interpretar qué ha entendido la tradición por inteligencia, realidad, sentir, logos, idea, juicio, razón &c., y presentar esas mismas ideas con un sentido distinto. Los recientemente publicados dos volúmenes de *Filosofía primera*, curso impartido en los años 1952 y 1953, son un buen ejemplo de esta forma de proceder. En este curso aparecen por primera vez algunas de las ideas fundamentales de su filosofía madura, pero no antes de repasar cómo las pensaron autores clave de la filosofía, de los más antiguos a los contemporáneos.

Hemos mostrado que en ambos autores hay una poderosa articulación entre filosofía e historia de la filosofía, entre otras razones, porque parten de una idea similar de cómo opera el pasado en el presente, o más bien, de cómo opera el presente en el pasado. También parten de la idea de que el pasado es recuperable en lo que tiene de recuperable, pero de ninguna manera puede ser ignorado o despreciado. Muchos de los que lo ignoran se atreven a despreciarlo, pero Zubiri y Bueno, que lo conocieron bien, lo apreciaron en lo que (les) valía. La historia de la filosofía habrá resultado insuficiente o adolecido de falta de radicalidad, pero no se puede filosofar sin asentar los pies en ella. A partir de ahí, de esta actitud común, y a pesar de muchas diferencias fundamentales, cabe señalar puntos de convergencia en la visión que ambos mantienen de la tradición precedente, señaladamente en lo que se refiere a su periodización y los motivos para establecer unos periodos y no otros, lo cual podría deberse o conducir –queda abierta esta cuestión– a

convergencias en ontología, epistemología y gnoselología.

REFERENCIAS

- Bueno, Gustavo (1970). *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia nueva, Madrid.
- (1972). *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid.
- (1974). *La metafísica presocrática*, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- (1978). «Reliquias y relatos», *El Basilisco*, nº 1, págs. 5-16.
- (1982). *Lenguaje y pensamiento en Platón*, en <https://fgbueno.es/gbm/gb1982pl.htm>
- (1989). *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid.
- (1993). *Teoría del cierre categorial. Volumen 2*, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- (1993b). *Teoría del cierre categorial. Volumen 5*, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- (1996). *El sentido de la vida*, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- (2004). «Confrontación de doce tesis características del sistema del idealismo trascendental con las correspondientes tesis del materialismo filosófico», *El Basilisco*, nº 35, págs. 3-40.
- (2007). *La fe del ateo*, Temas de hoy, Madrid.
- (2010). «El porvenir de la filosofía en las sociedades democráticas (1)», *El Catoblepas*, nº 100.
- (2016). *El Ego trascendental*, Pentalfa, Oviedo.
- (2016b). «Primer memorándum de Materialismo Filosófico», *El Catoblepas*, nº 168.
- González de la Mora, Gonzalo (1987). *Filósofos españoles del siglo XX.*, Planeta, Barcelona.
- Gracia, Diego (2008). *Voluntad de verdad*, Triacastela, Madrid.
- Peña García, Vidal (1992). «Los Ensayos materialistas y la historia de la filosofía», *Revista Meta*, Editorial Complutense, págs. 15-26.
- Pérez Jara, Javier (2014). *La filosofía de Bertrand Russell*, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- (2016). «Meditatio mortis y filosofía: sobre el legado de Gustavo Bueno», *El Catoblepas*, nº 174.
- Pintor-Ramos, Antonio (1994). *Realidad y verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- (1995). «Zubiri y la filosofía griega», *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, nº 139-141, págs. 393-418.
- (2009). «La concepción zubiriana de la filosofía», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, nº 36, págs. 427-496.
- Sierra Lechuga, Carlos. «El idealismo y su orto: La confesión agustiniana. Una lectura filosófica», *Razón y Pensamiento Cristiano*, Vol. 7.
- Zubiri, Xavier (1963). *Sobre la esencia*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid.
- (1973). «La dimensión histórica del ser humano», *Realitas I, 1972-1973. Trabajos del seminario Xavier Zubiri*, Madrid, págs. 11-69.
- (1980). *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1981). *Naturaleza, Historia, Dios*, Editorial nacional, Madrid.
- (1981b). Prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*. En <http://zubiri.org/nhdprologue.htm>.
- (1982). *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid.

-
- (1993). «Sobre el problema de la filosofía», *Convivium*, nº5, págs. 81-98.
 - (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid.
 - (1995). «Sobre el problema de la filosofía (II)», *Convivium*, nº7, págs. 118-136.
 - (2007). *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Editorial, Madrid.
 - (2007b). *Cursos Universitarios. Volumen I*, Alianza Editorial, Madrid.
 - (2008). *Espacio, tiempo, materia*, Alianza Editorial, Madrid
 - (2010). *Cursos Universitarios. Volumen II*, Alianza Editorial, Madrid.
 - (2010b). *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
 - (2015). *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid
 - (2016). *Estructura de la metafísica*, Alianza Editorial, Madrid.
 - (2021). *Filosofía primera. Volumen I*, Alianza Editorial, Madrid.

Sobre el autor

José Javier Villalba Alameda (Úbeda, 1972). Licenciado en Geografía e Historia. Graduado en Filosofía. Master en Filosofía teórica y práctica. Funcionario del Servicio Andaluz de Salud.

jvillalba59@alumno.uned.es

El problema teologal del hombre: unidad experiencial

María Queralt Rosique Quer

Profesora de filosofía

Madrid, Spain

Abstract

The Spanish philosopher Xavier Zubiri Apalategui puts the theologal before the theological. The theologal problem of man is the problem of man's access to God, an access that is made by way of religation of the human being with regard to the reality-ground through the power of the real. It is an access that is based on the experiential unity of God and of man, which does not depend on the choice of each person, because even if he lives with his back turned to God, he has access to Him insofar as he constitutes his "I". Man cannot escape from his personal reality and, therefore, from his theologal dimension. God is an accessible and accessed reality because he is not transcendent to human reality, but in it. Man does not stumble upon God, he does not have to seek Him in the beyond, but is already in Him, hence the theologal problem of the human being.

Resumen

El filósofo español Xavier Zubiri Apalategui antepone lo teologal a lo teológico. El problema teologal del hombre es el problema del acceso del hombre a Dios, un acceso que se hace por vía de la religación del ser humano con respecto a la realidad-fundamento a través del poder de lo real. Un acceso que se asienta en la unidad experiencial de Dios y del hombre, el cual no pende de la elección de cada uno, pues aunque viva de espaldas a Dios accede a Él en tanto en cuanto constituye su Yo. El hombre no puede escapar de su realidad personal y, por ende, de su dimensión teologal. Dios es una realidad accesible y accedida porque no es *trascendente* a la realidad humana, sino *en* ella. El hombre no se tropieza con Dios, no tiene que buscarlo en el más allá, sino que ya está en Él, de ahí el problema teologal del ser humano.

Introducción

Del 6 al 23 de Noviembre de 1973, Xavier Zubiri Apalategui impartió el curso *El problema teologal del hombre: el hombre y Dios** en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma. La base del mismo fue

sacada de un curso anterior que dio en 1971, en Madrid, titulado: *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*[†]. De esta trilogía, solo expuso en Roma la primera parte: el problema de Dios¹. El padre Juan Alfaro, tras una breve

* El curso constó de 12 lecciones, dos por día, martes y viernes. Las fuentes principales utilizadas para elaborar el presente artículo han sido el citado curso publicado en la nueva edición de *El hombre y Dios*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2012, su grabación magnetofónica y su correspondencia personal, a lo cual he podido acceder gracias a la Fundación Xavier Zubiri. Una grabación que me ha trasladado a la *Città Eterna* a

principios de los setenta, pudiendo asistir, casi cincuenta años más tarde, al curso impartido por nuestro maestro y filósofo español.

[†] X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: Dios, Religión, Cristianismo*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2015. Dicho curso se impartió entre enero y abril del citado año, el cual constó de 26 lecciones, publicado póstumamente bajo el mismo título.

introducción indicando los estudios y las publicaciones del filósofo vasco, se dirigió a todo el auditorio y entre otras cosas dijo:

Zubiri labra su pensamiento y crea su lenguaje a cincel. Con tanto vigor y nitidez como exactitud austera. [...] En el curso que va a comenzar en estos momentos, don Javier vuelve sobre un tema en el que está meditando, desde hace muchos años: el problema del hombre, insoslayable implicación del problema de Dios. Es un curso nuevo, preparado con mimo, para los estudiantes de Teología de la Universidad Gregoriana. Zubiri no repite nunca sus cursos*.

El presente artículo solo pretende resaltar algunos puntos que creo necesarios volver a retomar para el hombre de hoy y, de paso, rendir un homenaje al curso impartido de forma magistral por Xavier Zubiri.

Nuestro filósofo empezó el curso diciendo: «Nuestra época se halla caracterizada no tanto por aquellos que no admitan la realidad de Dios, esto es, no se halla caracterizada tanto por las ideas positivas o negativas que acerca de Dios tengan, sino porque el hombre de hoy estima, en buena medida, que en la realidad de su vida vivida no existe un problema de Dios. No es la inexistencia de Dios, sino la inexistencia del problema de Dios»². Estas palabras

dichas por Zubiri en el siglo XX ¿no resuenan igual ahora en pleno siglo XXI? Podría pensarse que Dios al haber dejado de ser problema ha dejado de ser Dios, pero ¿Dios ha de dejado de formar parte de la vida del hombre? nada más lejos de *la realidad*. Vivir de espaldas a la ultimidad de lo real es *aparentemente* posible, otra cosa muy distinta es si dicha vida es vivida *realmente* en plenitud. El que no se vislumbre el problema no significa que este desaparezca. El hecho de que el hombre no atienda al problematismo de su propia vida afectará a su dimensión teológica y, por tanto, a su enfrentamiento con la realidad. Zubiri no está diciendo que Dios sea un problema en sí mismo, todo lo contrario, sino que el acceso del hombre a Dios es problemático, no solo para los no creyentes sino también para los que lo son. Según, nuestro filósofo, la estructura radical y formal misma del hombre está constituido por dicho problema y su elaboración nos conduce a una primera conceptualización de lo que es Dios, esto es: el problema teológico del hombre. Un problema que subyace a toda creencia atea o no. Todas las posturas necesitan fundamentar su actitud, aunque ellas no lo consideren así. Todo estado de creencia, incluido la incredulidad o el indiferentismo, necesita una justificación intelectual de lo que sea o no sea Dios. En la raíz de esta justificación es donde descubrimos el problema de Dios en el hombre[†]. No se trata de construcciones

*Cinta magnetofónica (I) Lección I (archivo de la Fundación XZ). El padre Juan Alfaro y Xavier Zubiri no se conocían personalmente antes del curso de Roma. Entre la correspondencia personal de Xavier, se hallan unas cartas que intercambiaron el padre Juan Alfaro y él mismo, antes y después de Noviembre de 1973, en las cuales rezuma afabilidad, admiración mutua y, sobre todo, muestra como aquel curso supuso el inicio de una cordial amistad entre ambos. Zubiri aceptó temeroso aquel encargo, pues era consciente de la responsabilidad de impartir dicho curso, por un lado, por quienes le invitaban y, por otro, porque era la primera vez que un español se veía en esa tesitura en dicha Facultad de Teología. Incluso, en una carta fechada el 27 de Abril de 1973, Zubiri le hace saber al padre

Alfaro que, él, no solo no da cursos fuera de España sino que ni siquiera los da fuera de Madrid, queriendo indicar la excepcionalidad de la ocasión. Aunque el curso de Madrid le sirvió de base, Zubiri jamás repetía sus cursos. El tema de Dios de 1971 constó de ocho lecciones, mientras que el mismo tema en Roma, impartido enteramente en español, constó de doce.

[†] Zubiri trató el problema de Dios en otros dos cursos, ambos publicados en *Sobre la religión*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2017: uno en Barcelona, en noviembre de 1965, un curso breve de dos lecciones titulado “El problema de Dios en la historia de las religiones”, cuya primera lección tituló: “El problema de Dios en tanto que problema”; y otro en

teóricas, es decir, de consideraciones teológicas, sino de analizar los hechos. Nos hallamos en el paso previo al teológico, pues para Xavier lo teológico está fundado en lo teologal. «Aquí se trata de partir de unos hechos y de averiguar si en el hecho de la realidad humana hay alguna dimensión suya por la que formalmente se encuentra enfrentado de una manera inexorable con la ultimidad de lo real»³. ¿Cuál es la dimensión del hombre que hace posible que se enfrente a esta ultimidad de lo real? es la dimensión teologal del hombre. En el artículo «El problema teologal del hombre»*, dice: «La dimensión teologal es, así, un momento constitutivo de la realidad humana, un momento estructural de ella»⁴. El hombre no es una realidad hecha, sino que se constituye como realidad personal enfrentándose con lo real mismo. De ahí que lo que Zubiri ha llamado dimensión teologal del hombre «pertenece formalmente a la dimensión personal de la realidad humana en cuanto personal»⁵. Ahora bien, esta dimensión constituye «una marcha, pero problemática, del hombre a Dios. [...] Y la reflexión intelectual sobre esta dimensión problemática del hombre es lo que constituye la vía para descubrir la realidad de Dios»⁶. El hombre ha dejado de cuestionarse por el *fundamento* y, sin duda, es un problema de terribles consecuencias para la humanidad, pero Zubiri va más allá, quiere emprender el camino desde lo originario. Zubiri sabe que reflexionando sobre la dimensión problemática del hombre podremos descubrir la realidad de Dios, es decir, se constituirá esa vía que nos permitirá acceder a la realidad-fundamento. Dios no es un añadido copulativo a la realidad humana (el hombre «y» Dios o Dios «y» el hombre) sino que, sin ser parte de la misma, está inscrito en ella. Por ello, antes de llegar a la realidad de Dios «y» la realidad personal humana, habrá que ver la marcha de la persona humana «hacia» Dios y, previamente, habrá que analizar la

realidad del hombre «en» sí misma. No son tres momentos sucesivos, sino que cada uno está fundado en el anterior constituyendo una unidad intrínseca y formal: la estructura radical de lo teologal.

I. La realidad personal humana «en» sí misma: religación

La realidad humana, en tanto que realidad, está constituida por un sistema de notas, cuya unidad sistemática, intrínseca y radical, constituye la realidad del hombre como una realidad psico-orgánica. «El hombre como realidad es una unidad»⁷. ¿En qué consiste la unidad sistemática de la sustantividad humana? «Es una unidad estructural: estructura es precisa y formalmente ser unidad de un ‘de’»⁸. De ahí que hablemos de una sustantividad psico-orgánica, es decir, Zubiri no habla de una realidad que es psique «y» organismo, como si se tratara de una realidad dual, sino que habla de una psique-de un organismo o, lo que es lo mismo, de un organismo-de una psique, es decir, habla del hombre como unidad psico-orgánica, cuya actividad también es unitaria en todos sus actos. «Esta unitariedad no significa tan sólo que la actividad humana es ‘a la vez’ orgánica y psíquica, porque esto supondría que hay dos actividades, una psíquica y otra orgánica»⁹, sino que hay «una sola y misma actividad del sistema entero en todas y cada una de sus notas»¹⁰.

En tanto que realidad, ¿cómo es la forma de realidad del hombre? Igual que el resto de realidades es un «de suyo», pero además «es suyo»: «el hombre es *formalmente suidad*»¹¹. Zubiri utiliza el ejemplo de la piedra, sin duda ella no puede decir soy «mía», el hombre sí. Dicha suidad «constituye la razón formal de la personidad»¹². La raíz constituyente del ser humano es precisamente por ser-suyo. Dicho de otra manera, si soy inteligente y libre, sujeto y

Madrid, en febrero de 1968, de seis lecciones titulado «El hombre y el problema de Dios».

* X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 3-17: artículo que fue publicado en un libro colectivo en 1975

titulado *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, 55-64 y que fue redactado por Zubiri como introducción a la trilogía Dios, religión, cristianismo.

subsistente es porque soy persona. «La razón formal de la personidad es justamente, a mi modo de ver, la *suidad*. Y, por esto, si desde el punto de vista de las propiedades que posee el hombre es *animal de realidades*, como forma de realidad, lo que el hombre es es *animal personal*: animal dotado de *suidad*»^{*}.

Todo ser viviente es independiente respecto del medio, en mayor o en menor medida según su grado de viviente. «La independencia del viviente humano, como forma de realidad, es ser absoluto. La realidad personal, en una forma o en otra, es *ab-soluta*. En el caso del hombre, es un *ab-soluto relativo*»¹³. Este carácter absoluto relativo es la forma de realidad (personidad) del ser humano en tanto que realidad, cuya forma se va definiendo, modelando, a lo largo de su vida, adoptando una figura (personalidad), es decir, un modo de realidad absoluta. Entonces, ¿qué es vivir? «Vivir es autopoerse como realidad. Vida es el 'acto' de ser absoluto. Vivir no es otra cosa, sino estarse ejecutando en cada uno, en el más modesto y aun en el más trivial de los actos; en ejecutarse a sí mismo como realidad absoluta, en poseerse a sí mismo como realidad absoluta»¹⁴. El hombre no solo ejecuta actos (andar, dormir...), sino que se afirma a sí mismo en cada uno de ellos, poseyéndose a sí mismo como absoluto, por ello, «no solamente habla, sino que es locuente, no solamente anda, sino que es deambulante, no solamente duerme, sino que es durmiente»¹⁵. «La personidad se es y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso psico-orgánico. Por esto, el hombre es siempre el mismo, pero nunca es lo mismo; por razón de su personidad es siempre el mismo; por razón de su personalidad nunca es lo mismo. De ahí la tremenda gravedad del vivir»¹⁶. La gravedad de vivir la

vida radica en ese saber estar en la realidad, aprehendiendo a enfrentarnos a ella sabiéndonos enraizados, implantados, retenidos en la misma: «el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad»¹⁷. Estamos enraizados en lo real, lo queramos o no, no es algo que penda de nosotros, otra cosa es cómo nos enfrentemos a la realidad misma y entonces si dependerá de nosotros el saber estar o no en ella.

¿Qué es el ser del hombre? Según Zubiri, «no existe el *esse reale*, el ser real; lo único que existe es la *realitas in essendo*. [...] El ser es justamente una actualidad ulterior de lo real. [...] El ser re-actualiza la realidad»¹⁸. Esto no quiere decir que el ser se superponga a la realidad, sino que «Reposa sobre la realidad»¹⁹. La realidad es la misma y su actualización ulterior constituye el ser humano como Yo. Por ello, siendo siempre el mismo como realidad nunca soy lo mismo como ser. «Mientras la realidad del hombre, [...] es *a nativitate* la misma, sin embargo, el ser del hombre se va haciendo»²⁰. ¿En qué consiste la vida del ser humano en su totalidad? «La vida del hombre, tomada en su totalidad, no consiste sino en configurar su Yo»²¹. De ahí el carácter *sehaciente* del Yo[†]. Por tanto, «No solamente soy absoluto, sino que *estoy siendo absoluto a mi modo*»²².

El ser humano es dimensional, cuyas dimensiones envuelven el momento de realidad, porque el hombre está siempre en la realidad. Por ello, «el hombre hace su ser estando en la realidad y apoyado en la realidad»²³. El hombre es de suyo un animal: diverso (individual), social (comunal) e histórico (etáneo). «Dentro de estas dimensiones,

desdobra todo» (359), pues no siempre el léxico permite expresar la realidad en su aperturabilidad, dinamicidad y unitariedad.

^{*} X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 353. No hay una errata en el texto, Zubiri repite dos veces la tercera persona del singular del presente de indicativo del verbo ser.

[†] X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 366. *Sehaciente* es un neologismo. Según Zubiri, «El lenguaje lo

el hombre inscribe su vida»²⁴. Por tanto, es obvio que «Nadie hace la vida en el vacío, sino en diversidad con otros de quienes es diverso, en comunidad con otros en una sociedad determinada en la que vive y en un cierto momento en el cual es coetáneo de otros hombres»²⁵.

La realidad en que mi ser está y se apoya, en la que mi vida se inscribe ¿en qué consiste? Consiste en la fundamentalidad de lo real en tanto que fundante: en la que mi ser se apoya como algo último (en la realidad), ya ulteriormente, la que posibilita mi ser como ser humano (desde la realidad) y la que por su forzosidad me impele a constituir mi propia realidad (por la realidad). «La unidad intrínseca y formal entre el momento de ultimidad, de posibilitación y de impelencia es lo que yo llamo la fundamentalidad de lo real»*. La realidad *funda* mi ser: «Como persona, es decir, como realidad relativamente absoluta, estoy fundado en la realidad como tal, y este carácter de fundante tiene el carácter de ultimidad, de posibilitación y de impelencia»²⁶. Este fundar es *religación*: «Yo hago mi ser religadamente»²⁷. ¿Religado a qué? Al poder de lo real. ¿Cómo sucede esta religación? Podríamos decir que acontece bajo tres caracteres: experiencia, manifestación y problematismo. El hombre no sólo tiene experiencia (probación física) de lo que es el poder de lo real, sino que también es una experiencia manifestativa, en la que dicho poder manifiesta una riqueza insospechada (para nosotros) e inagotable. Además dicha experiencia manifestativa de lo real es problemática, ya que «vamos aprendiendo lo que es el poder de lo real y, con ello, de una manera viva, algo de eso que es la realidad. Como lo vamos aprendiendo, ello quiere decir que no lo sabemos desde el primer momento»²⁸. ¿Qué confiere a la realidad ese carácter problemático? La ambivalencia de lo real mismo: «La realidad en cuanto tal es

enigmática»²⁹, por ello, «en Zubiri lo *radical* no es la propia existencia. Lo radical no es un hecho, sino algo previo a todo hecho, esto es: la realidad misma»[†].

No podemos estar en «la» realidad sino con cosas, pero no podemos estar con las cosas sino con vistas a «la» realidad. De ahí que, por un lado, lo que llamamos realidad es *enigmático*, y, por otro lado, la determinación de mi relativo ser absoluto es, *eo ipso*, enigmática: es justamente el sentido metafísico de lo que tan corrientemente se llama, y es verdad, el *enigma* de la vida. El enigma de la vida consiste en el carácter ambivalente que tiene precisamente el intento mismo de la configuración de mi ser, de mi Yo. Vivir, en efecto, es poseerse a sí mismo como ser absoluto. Y resulta, por consiguiente, que esta posesión y este ser absoluto es enigma, es ambivalente. [...] La realidad humana tiene una vida, y esta vida es constitutivamente inquieta, porque la realidad en que y con que vive es enigmática³⁰.

¿Cómo es esa inquietud? Inquietud no es mera preocupación, sino, como dirá Zubiri, es más bien ocupación. El hombre más que preocuparse (algo que es ulterior), se ocupa, inquietamente, de hacerse en tanto que realidad personal.

Yo soy absoluto de una manera relativa. Y la relatividad consiste en una religación. Esta religación es experiencia y me muestra el poder de lo real y mi propia realidad como algo enigmático. Este carácter enigmático es vivido en forma de inquietud por cada uno de los hombres, en cada uno de los instantes de su vida. Emerge de mí mismo precisamente porque soy un ser

* X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 393. El término *impelencia* no le acababa de gustar e incluso propuso, a los asistentes al curso, que si alguien le proporcionaba un vocablo mejor le estaría muy agradecido.

† J. P. CORNEJO OJEDA, «Introducción a la lectura del texto *El hombre y Dios* de Xavier Zubiri»: *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 12, 2010-2012, pp 33-46, 42.

relativamente absoluto y no puede dejar de serlo³¹.

Entonces, ¿qué se me manifiesta? «Enigmático, inquieto y remitido a lo absoluto, aquello que así se me manifiesta es justamente la fundamentalidad como problema»³². La realidad se nos presenta enigmática como realidad-fundamento y religiosamente nos vemos lanzados a ella de forma problemática. El hombre esclarece dicho problematismo, inexorablemente, desde una voluntad de verdad real.

Es un hecho de experiencia y, como tal, este problematismo que funda precisamente la voluntad de verdad es el fundamento de una *experientia quaerens*, en cierto modo, *quaerens* de la fundamentalidad de lo real. Esta voluntad inexorable de verdad a la que el hombre se halla constitutiva, intrínseca y formalmente vertido, por razón de su propia religación y por razón de la propia e inexorable construcción de su ser absoluto personal, ése es justo el problema de Dios³³.

Se trata de un problema teológico y no teológico, porque desconocemos la solución y tendremos que averiguarlo. Un problema que no está en el más allá, sino que «emerge de la estructura de mi propia persona»³⁴. Un problema que «conciernen precisamente y ante todo a la realidad de este mundo y de esta vida»³⁵. No es un problema que los creyentes tengamos resuelto y los demás no. Se trata de una *experientia quaerens*, de buscar cómo estar en la realidad. «Inquirir es el modo de inteligir la realidad problemática en cuanto problemática. [...] Hay millones de problemas ante los que todo el mundo puede pasar de largo. Pero lo que es forzoso es que ante el problema o bien nos detengamos o bien pasemos de largo. Y esta *forzosidad* es justo el *inquirir*. Pasar de largo es una forma de *inquirir*»³⁶.

si al ateo le sustraigo su ateísmo, se queda con el problema de Dios, como si a mí me substraen mi teísmo, me quedo con el problema de Dios. El problema de Dios pertenece formal y

constitutivamente a mi propia persona en tanto que realidad personal que tiene que hacerse de una manera inexorable su propia realidad, su propia figura de ser absoluto con las cosas estando en la realidad³⁷.

Por tanto, el hombre está vertido forzosamente a la búsqueda de la realidad-fundamento.

II.El problema de la realidad divina: la marcha intelectual de la persona humana «hacia» Dios

El ser humano va *experienciando* el poder de lo real, una experiencia, que como ya hemos dicho, es manifestativamente problemática por la ambivalencia de cada una de las cosas reales: cada cosa real es por un lado su propia realidad y por otro lado es vehículo de *la* realidad. «Y ese problematismo es justamente lo que constituye la búsqueda. El buscar ¿qué? El buscar cómo se articulan las cosas con «la» realidad para poder optar por una forma de estar en ella. [...] necesitamos justamente averiguar el fundamento por el que se articulan en cada cosa «la» realidad y «esa» realidad particular»³⁸. ¿Qué principio mueve mi intelección a dicha búsqueda? La voluntad de verdad real en sus tres dimensiones: voluntad de vivir, de ser y de buscar.

Las soluciones (ateísmo, teísmo...) no son condiciones primarias del hombre, sino que «Lo único que es primario es la religación como búsqueda en voluntad de verdad»³⁹. Pero, ¿qué son estas soluciones al problema de la búsqueda? Son actitudes interpretativas al problema de la verdad real. Zubiri habla de cuatro actitudes, la primera es el *agnosticismo* que hace del hombre un «buscador» nato. Su ser *sehaciente* consiste en una voluntad en pura búsqueda. «Es decir, la relatividad de su ser absoluto consistiría en una relatividad que no tiene término, que es puramente buscadora, o, si ustedes quieren, *quaerens*. [...] El agnosticismo hace hincapié en la voluntad de buscar *en y por* sí misma, con lo cual los otros dos términos parece que quedan

anulados»⁴⁰. La segunda actitud es el *indiferentismo* que subraya la voluntad de vivir. Según Xavier, el indiferente no es frívolo sino ocioso, despreocupado, desentendido. «Sin saberlo, el indiferente vive constitutivamente en un plano y en una superficie de penúltimidad. Nada es realmente último. Lo único que existe de una manera inconcusa es el curso mismo de la vida»⁴¹. La tercera actitud es el *ateísmo*, que considera «la vida y el ser del hombre como pura facticidad»⁴². El ateo es «el que cree que su ser relativo no es más que la facticidad de aquello que se es y tiene una actitud de apropiación para la vida que consiste en la autosuficiencia. [...] Es la no-fundamentalidad de la vida»⁴³. Ninguna actitud se libra, según Zubiri, de dar razón de sí misma y pudiera parecer que el ateo se salva de tener que hacerlo, pero «El ateísmo necesita dar sus razones, porque de evidente no tiene nada»⁴⁴. La cuarta actitud es la solución *teísta* del problema ante la realidad de Dios. Es «una actitud distinta que consiste en que la fundamentalidad del ser del hombre en la voluntad de verdad termina, de una o de otra manera, en la articulación interna de estas dos vertientes que cada cosa real posee: en ser esta realidad y en que esta realidad vehicule y que de alguna manera posea en sí 'la' realidad en cuanto tal»⁴⁵. Es la actitud de los hombres que buscan la fundamentalidad de su ser en la realidad de Dios.

¿Cómo llegar a la realidad de Dios? Sin duda habrá que hallar la vía que nos conduzca a su encuentro. Según Zubiri, las vías clásicas⁴⁶ se reducen a dos grupos: las vías cósmicas (santo Tomás de Aquino, Escoto...) y las vías antropológicas (san Agustín, Immanuel Kant...). Nuestro autor propone «una vía más amplia y más integral»⁴⁷: la vía de la religación. Por ende, «el hombre encuentra a Dios no reflexionando sobre el mundo cósmico ni reflexionando sobre sus fenómenos mentales: el hombre encuentra a Dios en una dimensión distinta que, a mi modo de ver, abarca ambas cosas, a saber,

haciéndose persona»⁴⁸. El poder de lo real es un momento físico y no conceptual. Por tanto, ¿cuál es la vía de la religación? La de buscar *la* realidad y el *más* en cada una de las cosas reales. «Cada cosa real lleva *física* y *constitutivamente* en su realidad concreta el poder de 'la' realidad sin más»⁴⁹, pero ninguna de ellas es *la* realidad, pues ella es la que da poder. Si esto es así, entonces, ese poder ¿dónde se apoya o en qué se fundamenta?

Ese poder de la realidad es real, y necesita fundamentarse realmente en algo que no puede ser otra realidad concreta más, porque, si no, estaríamos en el mismo caso que antes. Y como esta realidad deber fundamentar absolutamente mi realidad relativamente absoluta, esta realidad no solamente tiene que ser real, sino que es una realidad absoluta, es decir, es un [fundamento]* absoluto de realidad, es una realidad absolutamente absoluta. Justo ésta es la esencia de Dios⁵⁰.

Dios fundamenta el poder de lo real, que está intrínseca y formalmente en cada una de las cosas reales. Pudiera parecer que esto nos lleva a una visión panteísta, pero no es así. «La fundamentación no tiene por qué ser esencialmente eficiente, y no por ser formal ha de ser panteísta. [...] Dios está formalmente en las cosas como un constituyente formal suyo. Dios, [...] no sólo es trascendente a las cosas, sino que está naturalmente en las cosas, es *trascendente en ellas*»⁵¹. La presencia «constituyente de Dios en las cosas y de éstas en Dios»⁵² es lo que hace posible el poder por el cual podemos vivir haciendo nuestro Yo absoluto en dichas cosas. «Sin Dios como momento formalmente constitutivo de la realidad de las cosas, éstas carecerían de la condición primaria y radical de ser determinantes de mi propio ser sustantivo, sencillamente porque no serían realidad. Y, recíprocamente, sólo siéndolo tienen aquel poder. Sólo son reales siéndolo en Dios»⁵³.

* Insertado desde los «Apuntes del curso».

Por tanto, ¿cómo argumentar la existencia de Dios? ¿Cómo justificar dicha presencia?

Las cosas reales, por su poder de lo real, al darme su propia realidad me están dando a Dios en ella misma. Justificar la existencia de Dios es simplemente explicar la verdad de esta sencilla frase. Esta justificación es ciertamente una fundamentación que no es un razonamiento especulativo, sino una intelección de la marcha efectiva de nuestra religación. Esto [...] es esencial en el problema de Dios. [...] De ahí que en el menor acto que el hombre ejecuta con las cosas, al decir que estamos tomando posición en la realidad, en el fondo, estamos tomando posición en Dios⁵⁴.

Esta realidad absolutamente absoluta es la que vehicula el poder de lo real: «la vehiculación es una manifestación de Dios»⁵⁵. Manifestación a la que, Zubiri, llama *deidad*, «Pero deidad no es Dios, es justamente la manifestación de Dios por su presencia en las cosas»⁵⁶. Entonces, ¿qué podemos decir de la realidad absolutamente absoluta? «Por ser realidad absolutamente absoluta es absolutamente suya y, por consiguiente, es realidad absolutamente personal. Por ser realidad absolutamente personal es vida absoluta, y por ser vida absoluta es inteligencia y voluntad»⁵⁷.

Dios ha querido, en la creación, proyectar *ad extra* su vida trinitaria. En este sentido, el hombre es deiforme y el momento intrínseco de finitud de esta deiformidad es justamente lo que llamaba naturaleza. No es que ha creado una naturaleza y que después la eleve al orden sobrenatural, sino que, al revés, en cierto modo, Dios ha naturalizado (y en eso consiste el acto de la creación del hombre) su propia realidad [...] divina en forma finita. De suerte que entonces la naturaleza humana es una de las maneras finitas de ser Dios⁵⁸.

El ser humano es esencialmente deiforme, pero ello no significa que necesariamente esté deificado, es decir, que esté en gracia, pues «sólo el justo está deificado, pero todo hombre, aun el condenado, es deiforme»⁵⁹. Su deiformación es intrínseca, forma parte del ser del hombre en tanto que realidad relativamente absoluta. Por tanto, la realidad absolutamente absoluta está fundamentando la realidad relativamente absoluta. «La fundamentalidad es el modo intrínseco y formal como la religación como poder de lo real me está presente»⁶⁰, pero «si la religación es un hecho, el arribar a Dios, [...] no lo es. [...] El hombre necesita no sólo inteligir que hay un Dios, sino que este Dios es realmente un Dios, no sólo una Causa Primera, un Ente Primero, sino un Dios al que yo me dirijo como realidad, como a un poder último, posibilitante e impelente»⁶¹.

Ahora nos preguntamos, ¿cómo es este acceso del hombre a Dios? Para encontrar a Dios sería absurdo buscarlo fuera de las cosas reales, pues Dios está transcendentamente en ellas. Dios no es *de* ellas, sino que está formalmente *en* ellas. Su presencia es absolutamente personal, porque su realidad es absolutamente suya. «La creación misma, como quiera que sea, es un acto personal de Dios y, por consiguiente, la presencia de Dios en las cosas es una presencia personal. [...] en la medida en que esta presencia es personal, Dios es realidad accesible»⁶². ¿Por qué es accesible? Porque es una realidad esencialmente abierta, no sólo al crear las demás cosas reales, sino «abierta a su propia realidad. [...] esto quiere decir que la transcendencia de Dios en mi persona, en cualquiera de nosotros, es, por consiguiente, una presencia transpersonal»⁶³. Este acceso del hombre a Dios no es una relación entre un gran Tú y un Yo, por ello afirmará que no es la relación «entre dos personas: Yo y Dios»⁶⁴. No se trata de un Yo frente a otro, pues Dios no es un Yo. Por tanto, la relación del hombre con Dios «es estrictamente transpersonal»⁶⁵. Entonces, en este acceso ¿qué acto se produce? Se produce un acto interpersonal de donación.

Dios es accesible porque es personalmente donante de su propia verdad real, y por ser donante de su propia verdad real, es por lo que no es, en alguna manera, accesible *per se*. [...] Esta donación en el hombre, sépalo o no, quiéralo o no, consiste en una especie de arrastre con que la propia persona divina arrastra a toda persona finita y a cualquier otra cosa finita. [...] El hombre es un ser arrastrado por parte de Dios, lo cual es la dimensión teológica y fundamental por la cual en todo lo que el hombre hace, respecto de Dios, es Dios quien tiene la iniciativa. Es Él quien me arrastra⁶⁶.

Accedemos a Dios, porque Él nos arrastra, pero «Dios no solamente arrastra al hombre, sino que en su arrastre le atrae. Y, entonces, el acceso plenario del hombre a Dios es justamente *aceptar esta atracción*, es decir, aceptar por un acto de voluntad suya el arrastre y la donación de Dios. Pues bien, esta aceptación es lo que formalmente constituye la entrega»⁶⁷. Si hay entrega es porque antes ha habido arrastre, el cual es «una especie de acceso incoado»⁶⁸. Lo que posibilita el acceso es Dios mismo en su arrastre y atracción. Por tanto, la primordialidad del acceso reside en el don de Dios y la entrega es la ulterior actualización del mismo. Entonces, ¿qué es propiamente entregarse? consiste «en ir a Él aceptando esa atracción como una posibilidad interna nuestra, la última y suprema posibilidad nuestra»⁶⁹.

La entrega y, por tanto, las dimensiones del acceso a Dios suceden en las tres dimensiones de la religación: a) aceptar a Dios como realidad *última* lleva a la actitud de *acatamiento*. La forma de acatamiento no es otra que la adoración; b) Dios es la apertura de la posibilidad a todas las posibilidades y la actitud que deviene es la de *súplica*; c) a su vez, Dios es una realidad impelente llevando al hombre a *refugiarse* en Él. «Estas tres dimensiones son inseparables, precisa y formalmente porque son momentos de una única cosa que es la religación al poder de lo real, de una realidad

que es última, posibilitante e impelente, y de la cual Dios es fundamento absolutamente absoluto»⁷⁰. Zubiri continuará diciendo que «Esta entrega, real y formalmente, es precisamente la fe»⁷¹. ¿Qué es formalmente la fe? Es «una adhesión personal»⁷².

La fe es ciertamente entrega personal, pero a una persona en cuanto verdadera. La verdad de una persona es esa manifestación, esa fidelidad y ese «estar con». [...] Es una entrega al fundamento de mi religación y, por consiguiente, entregarse a Dios en la fe es entregarse, en el fondo, a la realidad, al fondo mismo de mi persona. [...] Esto es estricta y formalmente la fe: es un entregarme al fondo trascendente de mi persona y no salir de ella. Es una entrega y adhesión *personal, firme y opcional* a una realidad personal en cuanto es verdadera⁷³.

La concreción de la fe significa que es *mía*. No puedo ceder mi fe a otro, por tanto, es *mía* por razón, como dirá Zubiri, *de mi persona*. Además la fe se concreta también por el modo de entrega, es decir, la fe puede ser, según de quien sea, fuerte o débil, pronta o tarda, etc. Además, cada uno de nosotros tenemos nuestra fe, nuestra visión de Dios, «Cada uno tiene su Dios, el suyo»⁷⁴. Según él, cada santo tiene su idea de Dios, vislumbra distintos aspectos de Dios. Zubiri será rotundo, «esto no es un relativismo. Es un aspectualismo que es distinto. Veo la realidad fundante de Dios con aspectos distintos. [...] La fe es, pues, esencial y formalmente 'mi fe'. Y esta entrega a esta fe acontece en el mero proceso de la intelección de Dios»⁷⁵.

A pesar de todo lo dicho, nos sigue quedando la duda de si el tema de la existencia de Dios es una cuestión de razón o de fe. Se nos ha dicho que la fe es ciega, que el saber es ver y que la única posible unidad entre ambos recaería en una mera unidad moral. Según Zubiri, inteligimos de muchas maneras distintas: en forma de noticia (en el oído), de tanteo (en el tacto), etc. Por tanto,

saber no es solamente ver ni tampoco la fe está ausente de intelección, pues «la fe es una intelección de tipo auditivo. Uno tiene noticia y la intelección de una realidad en noticia es un modo estricto de saber. Ese modo estricto de saber y de inteligir es propio de la fe. [...] es ciega desde el punto de la visión, pero no es que no entienda nada. Entende de un modo auditivo e, inclusive, de un modo táctil. La fe, repito, nunca es absolutamente ciega»⁷⁶. No se trata de agregar al acto intelectual un acto de fe o a la inversa. No se trata de una mera adición o de unir dos cosas distintas, «sino que se trata de dos aspectos de un proceso único y unitario»⁷⁷. No son necesarias disposiciones morales para creer, por ello la unidad entre fe e inteligencia no se trata de unidad moral y, por tanto, externa entre el ver y el creer. Como dirá Zubiri, no debemos olvidar que lo inteligido es Dios como realidad-fundamento y no como realidad-objeto. La radicalidad del problema de la unidad entre fe y razón reside en el camino a recorrer entre ambas y, por ello, dónde se establece dicha unidad.

No es un mero «camino», es una unidad intrínseca y radical en virtud de la cual se trata de un proceso único con un nombre preciso: es la *voluntad de verdad*. La voluntad de verdad es la que nos ha llevado a descubrir, en un proceso intelectual, la realidad de Dios, la realidad como realidad-fundamento, y a ofrecernos el ámbito de una entrega, es decir, el ámbito de una fe. [...] En esa realidad-fundamento es donde son

intrínsecamente uno la fe y la intelección⁷⁸.

Para Zubiri es imposible la fe sin religación. Dios no solamente es una realidad accesible, sino también accedida. ¿Qué quiere decir esto? Todo hombre accede a Dios sépalo o no, incluso en las formas más negativas. «El ateo vive precisamente de la voz de su conciencia y de la facticidad de su ser absoluto, pero ahí es justamente donde se encuentra a Dios, aunque no lo sepa. No solamente al Dios Uno, sino al Dios Trino»⁷⁹. A Dios lo encontramos en las cosas concretas (en la Luna, en el pan, en el vino, en el aceite...), pues, como hemos dicho, es trascendente *en* ellas. «El hombre no tropieza con Dios, sencillamente porque Dios es intropezable. Si eso es así, entonces, uno se pregunta, ¿en qué consiste la unidad de esa causalidad interpersonal en virtud de la cual hablamos del hombre 'y' Dios?»*. ¿Qué significa y qué implica esta «y»?

III. El hombre «y» Dios: unidad experiencial†

Xavier Zubiri, desvela y presenta la radicalidad del problema del hombre, en este caso, el problema teológico del hombre: «la unidad singular y *sui generis* entre Dios y el hombre»⁸⁰.

La búsqueda no nos lleva más allá de lo real, no se trata de salir sino de permanecer en la realidad, religados a su poder y, por ello mismo, fundamentados en la realidad-fundamento. El problema de la realidad personal no es extrínseco, sino formal

*X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 518. Al decir lo de intropezable, Zubiri, logró arrancar una carcajada del auditorio y de él mismo: cinta magnetofónica VIII Lección VIII (cf. nt. 4). La rigurosidad y seriedad con la que realizaba sus sesiones no le impedía entablar una relación distendida y cordial con los asistentes al curso.

† La tercera parte del curso se inició con la novena lección dictada en la primera hora (20 de noviembre de 1973), a la que le siguieron las lecciones décima y undécima. Esta parte, fascinante de por sí y de una gran riqueza, fue

novedosa y exclusiva del Curso de Roma. En 1983, Zubiri empezó a revisar y a redactar el «Curso de Roma» para su posterior publicación bajo el título de *El hombre y Dios*, pero la muerte le sorprendió al inicio de la segunda parte. Nunca sabremos cómo habría enriquecido esta Tercera Parte, pero tenemos la certeza que lo importante quedó dicho en 1973 al hablar de la unidad experiencial del hombre «y» Dios.

y radicalmente intrínseco. «Dios no es una cosa que está allende las cosas mismas, ni es tan sólo una especie de causa eficiente como *natura naturans* que subyace a todas ellas. [...] No es trascendente *a las cosas* o de las cosas, sino trascendente *en las cosas*. Y, entre ellas, trascendente *en la persona humana*. Y ahí es donde empieza nuestro problema»⁸¹. Precisamente ese ser trascendente de Dios en las cosas es lo que hace que la «y» no sea meramente aditiva y copulativa. Tal y como lo ejemplificará Zubiri, Dios «y» el hombre no son dos cosas existentes una frente a la otra como la Luna y el Sol. Tampoco se trata de una causalidad eficiente, «sino que es una presencia de Dios en las cosas constituyéndolas formalmente como realidades. [...] Es una realidad que está justamente fundando. Fundantemente es como Dios está en el fondo de las cosas y en el fondo de las personas más especialmente»⁸². Dios «me está fundamentando en mi religación»⁸³. Es el momento en que experimentamos a Dios. La «y» es experiencial y para llegar a entender esta unidad radical y última entre Dios «y» el hombre habrá que detenerse en los dos aspectos distintos de la experiencia: «Por razón de Dios, Dios es experiencia del hombre. Por razón del hombre, el hombre es experiencia de Dios»⁸⁴.

1. Dios, experiencia del hombre.

Adentrarnos en Dios es adentrarse en su realidad: ¿en qué consiste la realidad de Dios?, ¿es un ente supremo, una causa formal o una realidad fundamental? Dios no consiste primaria y radicalmente en nada de todo esto, porque su realidad no pende de nada ni de nadie. Está claro, que «la manera primaria y radical como Dios es Dios, respecto de las cosas, es ser *realitas fundamentalis*. Es fundamento en la medida en que precisamente es trascendente a las cosas, pero en las cosas. Y es trascendente en las cosas, y las está fundamentando, en la medida en que es realidad absolutamente absoluta»⁸⁵. Sin duda, respecto a las cosas Dios es realidad fundamental y fundamente, pero la realidad de Dios no consiste

en fundamentar, sino que por ser realidad absolutamente absoluta es realidad-fundamento para toda realidad que se inscriba en ella. Además, no podemos perder de vista que Dios trasciende *a* la realidad, pero *en* ella misma, es decir, en «aquello que da de sí, a saber, lo real»⁸⁶. Dios es trascendente en lo real, dándose. «Dios da de sí y no puede no dar [...] consiste [...] en ser el fondo último y radical en el que emerge y en el que está la realidad de lo real *en tanto que real*»⁸⁷. Como dirá Zubiri, Dios está presente en el fondo de cada una de las cosas reales de manera continua, constante y constitutiva. Dios es fuente y de ahí que podamos hablar de realidad: Dios es realidad fontanal.

Zubiri distingue dos tipos de realidad metafísica en aras a resaltar la realidad del hombre respecto de las demás cosas reales: en primer lugar, están las realidades que son «de suyo» aquello que son en sí (esencias cerradas) y, en segundo lugar, las realidades que además de ser «de suyo» son «suyas» (esencias abiertas). El hombre es un ser abierto a su propio carácter de realidad, actúa «por ser y para ser una forma de realidad»⁸⁸, aunque sea de forma problemática. De ahí que la fontanalidad de Dios en el hombre adquiera un carácter especial, pues «no es un dar meramente fontanal, es un dar más íntimo y más profundo. Es donación. Solamente cuanto aquello a quien se da es una persona, tenemos una donación. Y por eso, *a parte Dei*, su transcendencia en las personas consiste justamente en ser donación»⁸⁹. Dios se da a la persona humana como verdad real y en su absolutividad absoluta constituye al hombre como relativo absoluto. Precisamente en esa absolutividad es donde convergen Dios y el hombre. Esta donación es Dios dándose de forma experiencial, es decir, dándose al hombre como experiencia suya. La donación no es un dar cualquiera, sino que es donación de sí mismo, donación formal y personal. Entonces, ¿cómo es esa forma concreta en que Dios se da a la persona humana? «Dios se da al hombre, no de una manera abstracta como una causa pueda darse a su efecto para producirlo, sino que

en virtud de aquello que produce, a saber, una persona que es animal de realidades, es intrínseca, formal y constitutivamente un darse en experiencia»⁹⁰.

Llegados a este punto surge la pregunta, pero ¿qué es experiencia para Zubiri? Nuestro autor dirá que experiencia es «probación física de realidad»⁹¹. Diez años después, nuestro autor, ofrecerá un análisis noológico pormenorizado de dicha afirmación⁹², entre otras cosas dirá que experiencia «no es mero sentir lo real sino sentir lo real hacia lo profundo. Experiencia no es mera *empeiria*, ni es mera fijación retentiva de mismidad, sino fijación esbozante y física de realidad profunda. Experiencia como probación es la inserción de un esbozo en la realidad profunda»⁹³. ¿De qué esbozo habla? En este caso, de la realidad-fundamento última, posibilitante e impeniente. Experiencia es probación física porque no es algo pensado, sino, como dirá Zubiri, es algo ejercitado⁹⁴, ejercitándome voy experimentando, ¿el qué? La realidad, mi propia realidad y desde esta probación física de mi propia realidad pruebo lo que podría ser, es decir, el hombre como realidad fundada en Dios. «En esta experiencia el poder de lo real se apodera de nosotros: al *hecho* de este apoderamiento le da Zubiri el hombre de *religación*. En ella el hombre hace probación física de lo que es el poder de lo real. En esta experiencia se manifiesta el carácter enigmático del poder de lo real y el problematismo de nuestra vida. Y esta experiencia radical nos lanza a buscar el fundamento»⁹⁵.

¿Cuándo una experiencia es realmente auténtica? «En la donación de Dios como verdad real»⁹⁶. Auténtica porque el hombre recibe de forma relativa el carácter absoluto que Dios le da. Una donación que es en forma de «hacia» y no como algo que está frente a nosotros. El ser humano se constituye como persona relativa absoluta, porque «Dios se da como experienciable, como fundamento experiencial y experienciable. Es Dios dándose como absoluto para que el hombre pueda ser persona, a saber, experiencialmente»⁹⁷.

La experiencia de Dios puede adoptar distintas formas: una forma universal por la que toda persona, lo sepa o no, está constituida por el carácter de absoluto; una forma más propia que sería la presencia de Dios en virtud de la Gracia; y, por último, una forma más íntima y absoluta en la que Dios se da en persona como verdad real (la encarnación de Cristo). La donación real y experiencial de Dios concierne a todas las dimensiones del ser humano: individual, social e histórica.

En definitiva, Dios es experienciable dándose como absoluto y esa experiencia es «justamente[...] la forma en que Dios se da a la humanidad para constituirla como humanidad, a saber, como animal personal de realidades, y destinado justamente a que sea experimentado por parte del hombre. Y entonces, surge la segunda pregunta: ¿en qué consiste, por parte del hombre, esta experiencia de Dios?»⁹⁸.

2. El hombre, experiencia de Dios⁹⁹.

Dios es experimentado por el hombre, pero no como una realidad-objeto llamada Dios ni tampoco como un estado suyo en el que el hombre se encuentre. No es algo que penda de las circunstancias, de la disposición o de la necesidad del hombre, porque «el hombre no es que *tenga* experiencia de Dios, es que el hombre *es* formalmente experiencia de Dios»¹⁰⁰. Por tanto, la experiencia de Dios por parte del hombre es «la experiencia de la realidad fontanal y fundamentante de Dios en la religación como ultimidad en la religación a lo real, como posibilidad última del hombre, y como impencia suprema de su ser y de su vida»¹⁰¹. El hombre es un ser finito y su «finitud es formalmente experiencial»¹⁰². Por tanto, el ser humano no tiene a Dios, sino que «es una manera finita de ser Dios [...], por consiguiente, es un modo experiencial de ser Dios»¹⁰³. El hombre es experiencia finita y relativamente absoluta de Dios. Al hacerse a sí mismo como persona va experimentando a Dios de forma parcial. Entonces, ¿en qué consiste esta experiencia de Dios, *a parte hominis*?

la experiencia de hacerme persona es experiencia de lo absoluto. Yo no soy absoluto como lo es una sustancia, soy absoluto haciéndome persona y constituyéndome como un Yo. Por consiguiente, en constituirme como un Yo tengo y soy formalmente la experiencia de lo absoluto. Esta experiencia es justamente la experiencia de Dios. La experiencia de Dios es la experiencia de lo absoluto en la medida en que es experiencia de mi ser personal. Dios no es un «ente», ni tan siquiera una causalidad eficiente primera. A mi modo de ver, está allende todo *ens*. Es, *quoad nos, realitas fundamentalis*. Y, por consiguiente, se «es» aprehendiendo este carácter formalmente trascendente de la fundamentalidad de Dios en la persona humana, en mi propio ser personal. Por esto es por lo que Dios no es objeto ni estado, sino que es lo absoluto de mi ser. Es aquello que está fundando y haciendo posible lo absoluto de mi ser. La experiencia de Dios no es otra cosa sino la experiencia de lo absoluto cobrado en la constitución de mi ser, la experiencia de estar fundado en una realidad fundante¹⁰⁴.

La experiencia de lo absoluto tiene distintos modos: el modo radical y último es la experiencia que el hombre tiene de su propia libertad como fundamento de su ser absoluto, es la experiencia concreta de ser libre *en* la realidad de manera finita como animal de realidades; el modo universal es la experiencia de la Gracia como «proyección misma de la vida trinitaria *ad extra*, que es en lo que consiste la razón formal de la creación del hombre»¹⁰⁵; y el modo supremo es la experiencia subsistente de Dios, la cual consiste en experimentar la condición divina en la manera concreta de ser hombre (andar, comer, llorar, etc.). La vida humana de Cristo nos enseñó «que la manera concreta de ser Hijo de Dios fue

justamente rezando, teniendo hambre, comiendo, hablando con los amigos y llorando cuando los perdía [...] Ésta fue la manera concreta [...] como Él vivía humanamente su propia filiación divina»¹⁰⁶. Quiso vivir experiencialmente su filiación, quiso «ciertamente saber lo que es tener necesidad de Dios. Y quiso sobre sus huesos saber, en determinadas circunstancias, lo que significa *realmente* ser Hijo de Dios, en esas condiciones concretas»¹⁰⁷.

Todo ser humano tiene experiencia de Dios: unos la descubren intelectual y volitivamente y otros la encubren con su pura facticidad. El hombre en tanto que ser personal está *en* Dios y se hace a sí mismo experimentando relativamente lo absoluto: esta es la experiencia de Dios, *a parte hominis*.

3. Unidad experiencial de Dios «y» del hombre*.

Ahora Zubiri se pregunta: «¿cuál es la unidad de estos dos momentos experienciales; de Dios dándose en experiencia, y del hombre experimentando a Dios? Es el tema de la *unidad de Dios “y” el hombre*. ¿Qué es esta “y”? ¿Cuál es la índole de esta “y”?».

El ser humano es real en y por sí mismo, pero es *en realidad* relativamente absoluto en función de la realidad absolutamente absoluta: «se trata justamente de una funcionalidad de lo real en tanto que real; del hombre, en tanto que hace su Yo, con Dios que está presente formalmente en él, haciéndole ser Yo»¹⁰⁸. Según Zubiri, la funcionalidad de lo real en tanto que real constituye la causalidad, pero ¿qué tipo de causalidad es la que hay en la unidad entre el hombre y Dios? Nuestro autor habla de una causalidad distinta a la propuesta por Aristóteles. El estagirita clasificó sus cuatro causas (eficiente, material, formal y final) de forma unilateral entendiendo «por causa aquello que produce una entidad distinta»¹⁰⁹, pero la causalidad de la que habla

* La unidad de Dios y el hombre corresponde a la Undécima Lección que dio en la primera hora el día 23 de noviembre de 1973. En la segunda hora dictó la última Lección leyendo la

Introducción mecanografiada del curso de 1971 con pequeños añadidos, en el que trató sobre el logos teológico.

Zubiri más que eficiente y productora es formalmente constituyente. La causalidad personal, según Zubiri, es propia de las esencias abiertas, «conciene a las personas en tanto que personas. [...] De ahí que la unidad de Dios “y” del hombre es una unidad causal, ciertamente, pero es una unidad de causalidad personal»¹¹⁰. Una unidad de causalidad personal en la que hay una distinción rigurosa entre las realidades personales de Dios y el hombre. «Por muy personal que sea esta causalidad, yo no soy Dios, y como quiera que sea, tampoco Dios, formalmente considerado, es un yo que podría no existir»¹¹¹. Como ya dijimos, Dios no necesita fundamentar o constituir ningún ser personal para ser Dios, pero no podemos decir lo mismo del hombre, pues «El yo, en tanto que Yo, no es formalmente lo que es sino en y por Dios, y por su presencia formal y constitutiva en mí como realidad personal»¹¹². El hecho de que el hombre *no* sea Dios no significa que sea una realidad separada de Dios, sino que él me constituye en ser personal: es una implicación original y formal que se da solo entre personas. El no-ser-Dios es la manera real y positiva de estar en Dios.

La implicación entre el hombre y Dios, como tipo de causalidad interpersonal, es justamente tensión. La unidad de Dios y del hombre es, por consiguiente, tensión teologal. El tipo concreto de causalidad formal, de causalidad personal en nuestro problema, es justamente que se trata de unidad interpersonal tensiva [...] en esta unidad interpersonal entre Dios y el hombre, Dios tiene una función estrictamente pre-tensora. Es justamente el pre-tensor de lo que va a ser la tensidad del hombre respecto de Él. Y, en cambio, cada una de nuestras realidades personales no es pretensora, sino justamente tensiva o tensora. *Y esta unidad tensiva es justamente la esencia de la metafísica de la unidad teologal entre*

*Dios y el hombre. [...] Y en esta unidad es en lo que consiste el carácter experiencial de la «y»*¹¹³.

Nos constituimos tensivamente como realidades relativamente absolutas experimentando a Dios, pues «el hombre está en una tensión hacia Dios de quien recibe su realidad. Cada acto del hombre hacia otra cosa o hacia Dios fortalece la propia realidad del hombre»*. La unidad experiencial entre el hombre y Dios es unidad formal e intrínseca de dos momentos: uno activo de Dios dándose en experiencia y otro tensivo del hombre experimentando la realidad donante de Dios. Por tanto, «es una unidad entre donación y experienciación. Y en esta unidad es en la que concretamente consiste la unidad y *tensión teologal*. Mi absoluto es de carácter tensivo. El hombre es Dios finitamente, esto es, tensivamente»¹¹⁴.

Tensidad y religación son dos aspectos de la inquietud humana de su ser absoluto. Entonces, ¿cuál es la esencia de la religación? Zubiri dirá que «es precisamente la tensidad teologal entre el hombre y Dios»¹¹⁵.

Conclusión

El hombre puede vivir como si su vida no fuera problemática o de espaldas a la cuestión sobre el fundamento de su propia realidad, pero aunque crea poder escapar o ser capaz de librarse de cualquier profundización no puede dejar de experimentar a Dios. Sépalo o no, no puede dejar de acceder al poder de lo real al que está religado. Quiéralo o no, el problema de Dios está inscrito en la estructura misma de la propia realidad personal del ser humano. Entonces, ¿dónde está el problema?

El problema está en cómo el hombre se las compone para hacer su ser. Y decíamos que aquello en lo que está el hombre es *en* la realidad. Se realiza, pues, el hombre a sí mismo *desde* la realidad en cuanto tal. La realidad en

*R.S. NIZINSKI, “El texto de *El ser sobrenatural* como contexto próximo para entender la noología, la metafísica y la visión de Dios sobre

Zubiri”: *Filozofia Chrzescijanska* 17 (2020), s 137-165, 160.

cuanto tal, por consiguiente, es un *pre-supuesto* necesario desde el cual, y solamente apoyándose en el cual, este absoluto, que es la realidad sustantiva humana en tanto que persona, puede tener, a su vez, realidad absoluta¹¹⁶.

En este ser seahaciente ¿cómo es el acceso del hombre a Dios? El hombre accede a Dios haciéndose persona. ¿Cómo se hace persona? Estando «religado en su ser mismo al poder de lo real en tanto que real, como último, posibilitante e impelente»¹¹⁷. Entonces, ¿cómo se produce esta marcha del hombre a Dios? Pues, precisamente, al estar religado «se encuentra lanzado al fundamento de esta religación»¹¹⁸. En esta religación personal el hombre asienta su ser de una u otra manera, «aunque sea en sí mismo, como es el caso del ateo. El hombre tiene forzosamente esta voluntad de verdad»¹¹⁹. En definitiva, ¿cómo se produce esta unidad experiencial entre el hombre y Dios?

Esta «y» no tiene carácter copulativo sino implicativo. En su entrega intelectual, el hombre descubre que su ser es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Ser persona humana es una manera de ser *experiencia de Dios*, a saber, experiencia tensiva. Una experiencia que se despliega individual, social e históricamente. Ser hombre es una manera finita de ser Dios. [...] Religación al poder de lo real, entrega intelectual a Dios en la voluntad de verdad, experiencia tensiva de Dios: he aquí los tres conceptos que expresan tres momentos de un solo fenómeno, de una sola estructura, cuya unidad intrínseca y formal constituye la dimensión teológica del hombre, del hombre como constitución del acto en el cual se afirma como relativamente absoluto en el seno de la realidad, a saber, de su Yo¹²⁰.

¿Cómo es la unidad experiencial del hombre «y» Dios? Es una unidad que en tanto que real es radical, intrínseca y formal; en tanto que primaria es originaria, en tanto que causal es inter-personal, en tanto

que física es estructural y gerundial y en tanto que tensiva es singular y teológica. El hombre no puede vivir de espaldas a su dimensión teológica, porque esta está inscrita en su realidad personal. Incluso desde la nihilidad más radical o el indiferentismo más rotundo, el hombre no puede evitar acceder a Dios, porque al constituir su Yo no hace más que experimentar la donación de Dios. Por tanto, el problema teológico del hombre no es otro que el problema de la unitariedad del hombre y Dios. Un problema que vive inquietamente, religadamente, tensivamente, y, sabiéndolo o no, unitariamente en Dios. La dimensión teológica enfrenta al hombre, formal e inexorablemente, a la ultimidad de lo real, pues la dimensión teológica del hombre «no es propia de uno u otro aspecto del hombre y de su vida, sino que concierne a la totalidad de su ser mismo. Por esto, afecta a la vida humana en su plenitud formal y no a fisuras o quiebras de ella»¹²¹. Zubiri ya dijo en 1944 que la vida del hombre es algo más: «No es que la vida *tenga* misión, sino que *es* misión»¹²², por tanto no es que el hombre *tenga* experiencia de Dios, sino que *es* experiencia de Dios.

¿Qué es el problema teológico? «es el problema de lo que constitutivamente es el ser del hombre. No es una cuestión acerca del hombre, por un lado, y acerca de Dios, por otro, sino que es la intelección del hombre mismo como manifestación intrínseca de Dios»¹²³. El problema teológico del hombre es el problema de la *unidad* entre donación y experienciación. Que el hombre de hoy estime vivir la realidad de su vida como si no existiera el problema de Dios no hará que desaparezca su dimensión teológica intrínseca a su ser personal, pero tampoco logrará acceder *plenamente* a la ultimidad de lo real y, por ende, a la realidad absolutamente absoluta en la que su realidad relativamente absoluta está inscrita.

Se podría pensar que el acceso forma parte meramente del espíritu o de la razón del ser humano, pero no es así, sino que es algo físico, es probación física de realidad: es experiencia. Todo persona accede a Dios *física, probada y realmente*. Acceder no

implica un salir allende, sino un estar religado en. «*To reach God it is not necessary to leave the world, but to enter more into it, reaching its foundation or ground*»¹²⁴. No es pasar de un aquí allí, ni de prescindir de lo físico para así poder ascender a lo inmaterial, sino permanecer fiel al poder unitario de lo real y a su fundamento. «Con Zubiri la filosofía ha dejado de andar de cabeza, y se apoya, espero que de una vez por todas, sobre los pies»¹²⁵.

Por tanto, en el curso de 1973 Zubiri desarrollará el tema de la unidad

experiencial entre el hombre y Dios, dejando un hermoso legado para la historia de la filosofía. Una experiencia, como dirá Diego Gracia, «previa y distinta a la experiencia de las religiones históricas»¹²⁶, pues nos encontramos ante la experiencia originaria y primordial de todo ser humano ante el fundamento de lo real.

Notas

¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 319.

² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 317-318.

³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 318.

⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 5

⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 320.

⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 320.

⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 342.

⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 344.

⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 348.

¹⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 348.

¹¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 353.

¹² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 353.

¹³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 354.

¹⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 354-355.

¹⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 355.

¹⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 357.

¹⁷ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, 351-352.

¹⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 359-360.

¹⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 368.

²⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 365.

²¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 365.

²² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 367.

²³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 391.

²⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 380.

²⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 380.

²⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 394.

²⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 396.

²⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 405.

²⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 406.

³⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 406-408.

³¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 409.

³² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 414.

³³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 423.

³⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 425.

³⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 426.

³⁶ X. ZUBIRI, *Inteligencia* (cf. nt. 17), 64.

³⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 424.

³⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 432-433.

³⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 438.

⁴⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 438-439.

⁴¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 440.

⁴² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 440.

⁴³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 441.

⁴⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 441.

⁴⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 441.

⁴⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 444-455.

⁴⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 455.

⁴⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 456.

⁴⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 463.

⁵⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 464.

⁵¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 465.

⁵² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 466.

⁵³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 466.

⁵⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 466-467.

⁵⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 470.

⁵⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 470.

⁵⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 475.

⁵⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 478.

⁵⁹ X. ZUBIRI, *El problema* (cf. nt. 2), 27.

⁶⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 480.

⁶¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 481.

- ⁶² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 484.
- ⁶³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 486.
- ⁶⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 486.
- ⁶⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 486.
- ⁶⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 490.
- ⁶⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 491.
- ⁶⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 491.
- ⁶⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 492.
- ⁷⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 496.
- ⁷¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 499-500.
- ⁷² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 501.
- ⁷³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 503.
- ⁷⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 508.
- ⁷⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 508-509.
- ⁷⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 512.
- ⁷⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 513.
- ⁷⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 513.
- ⁷⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 515.
- ⁸⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 521.
- ⁸¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 522.
- ⁸² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 523.
- ⁸³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 523.
- ⁸⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 524.
- ⁸⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 528.
- ⁸⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 529.
- ⁸⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 529.
- ⁸⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 532.
- ⁸⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 532.
- ⁹⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 534.
- ⁹¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 535.
- ⁹² X. ZUBIRI, *Inteligencia* (cf. nt. 17), 223-257.
- ⁹³ X. ZUBIRI, *Inteligencia* (cf. nt. 17), 227.
- ⁹⁴ X. ZUBIRI, *Inteligencia* (cf. nt. 17), 226.
- ⁹⁵ J. CONILL, VV.AA., *Del sentido a la realidad*, Editorial Trotta/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, 38.
- ⁹⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 535.
- ⁹⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 535.
- ⁹⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 542.
- ⁹⁹ Décima Lección, dictada el 20 de noviembre de 1973 en su segunda hora.
- ¹⁰⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 543.
- ¹⁰¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 545.
- ¹⁰² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 545.
- ¹⁰³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 545.
- ¹⁰⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 545-546.
- ¹⁰⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 549.
- ¹⁰⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 550.
- ¹⁰⁷ X. ZUBIRI, *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2019, 212.
- ¹⁰⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 570.
- ¹⁰⁹ X. ZUBIRI, *Inteligencia* (cf. nt. 17), 238.
- ¹¹⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 570-571.
- ¹¹¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 571.
- ¹¹² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 572.
- ¹¹³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 574-575.
- ¹¹⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 576.
- ¹¹⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 584.
- ¹¹⁶ X. ZUBIRI, *Sobre la religión* (cf. nt. 6), 419.
- ¹¹⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 585.
- ¹¹⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 585.
- ¹¹⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 586.
- ¹²⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 586-587.
- ¹²¹ X. ZUBIRI, *El problema* (cf. nt. 2), 27.
- ¹²² X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 132007, 457.
- ¹²³ X. ZUBIRI, *El problema* (cf. nt. 2), 29.
- ¹²⁴ T.B. FOWLER, "The Existence of God in Zubirian Theology": *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 12, 2010-2012, pp. 47-83, 75.
- ¹²⁵ D. GRACIA, *El poder de lo real*, Editorial Triacastela, Madrid, 2017, 246.
- ¹²⁶ D. GRACIA, *El poder* (cf. nt. 125), 406.

La materialidad del texto como posibilitante de lo literario

Roberto Carlos Ábrego Manríquez

Instituto tecnológico de estudios superiores de occidente (ITESO)
Guadalajara, México

Abstract

In this short article, we describe some of the principal literary theories, investigate the metaphysics underlying them, and critique the conceptual objectivist approximation to literary works. On the other hand, the importance of the line, of the feature for a richer consideration of the literary work is proposed. For that, we start from Zubiri's noology, which anchors its analysis in physical reality and intellectual sensing. We state the fundamental structure of the sensing, describe its main components, and with this we argue for the primacy of the line. In a second stage, we sketch a Derridean criticism of Husserl's phenomenology through the deconstruction of two of his works, namely, "Voice and Phenomenon" and "Origin of Geometry" to rehabilitate the importance of the graphic sign in the constitution of the transcendental subject and thereby weigh the need of exposition, of writing as a constituent of that "originating" activity. From there we argue for a primarily physical approach to a literary work, which provides greater variety and richness to its analysis.

Resumen

En este pequeño artículo enunciamos algunas de las principales teorías literarias, se investigan las metafísicas que les subyacen y se critica la aproximación conceptual objetivista a la obra literaria. Por contraparte, se propone la importancia del trazo, del rasgo para una consideración más rica de la obra literaria. Para ello, partimos de la noología zubiriana que ancla su análisis en aquello físico de la realidad y el sentir intelectual, enunciamos la estructura fundamental del sentir, describimos sus momentos principales, y con ello argumentamos la primacía del trazo. En un segundo tiempo, esbozamos un bosquejo de la crítica derrideana a la fenomenología de Husserl mediante la deconstrucción de dos de sus obras, a saber, "Voz y fenómeno" y "Origen de la geometría" para rehabilitar la importancia del signo gráfico en la constitución del sujeto trascendental y con ello sopesar la necesidad del cuerpo expuesto, de la grafía como constituyente de esa actividad "originante". Desde ahí argumentamos una aproximación primordialmente física a la obra literaria lo cual dota de mayor variedad y riqueza al análisis de la misma.

Introducción

Quisiera comenzar esta reflexión con un extracto del poema de Borges ya que bosqueja de excelente forma lo que quisiera abordar:

Si (como afirma el griego en el Cratilo)
el nombre es arquetipo de la cosa
en las letras de 'rosa' está la rosa

y todo el Nilo en la palabra 'Nilo'.
Y, hecho de consonantes y vocales,
habrá un terrible Nombre, que la esencia
cifre de Dios y que la Omnipotencia
guarde en letras y sílabas cabales.
Adán y las estrellas lo supieron
en el Jardín. La herrumbre del pecado
(dicen los cabalistas) lo ha borrado
y las generaciones lo perdieron.
Los artificios y el candor del hombre

no tienen fin. Sabemos que hubo un día
 en que el pueblo de Dios buscaba el Nombre
 en las vigilias de la judería.
 No a la manera de otras que una vaga
 sombra insinúan en la vaga historia,
 aún está verde y viva la memoria
 de Judá León, que era rabino en Praga.
 Sедiento de saber lo que Dios sabe,
 Judá León se dio a permutaciones
 de letras y a complejas variaciones
 y al fin pronunció el Nombre que es la Clave¹

Análisis

El modo de aproximarnos a la realidad y de cuestionarnos acerca de ella influye de manera inexorable en nuestra experiencia. Al percatarnos sobre el cómo nos acercamos a las cosas, cómo nos cuestionamos acerca de ellas, como estudiamos, leemos, disfrutamos, reímos nos podemos dar cuenta de la metafísica que opera en nosotros. Podemos darnos cuenta de aquello a lo que le damos validez, podemos ponderar el cómo nos relacionamos con las cosas mismas.

El caso de la literatura no es la excepción. En mi estudio de las corrientes literarias más importantes de los últimos siglos me he percatado de la metafísica que sostiene a dichas teorías. Por ejemplo, si nos acercamos a la obra literaria desde una perspectiva científicista podríamos argumentar que el leerla carece de valor pues no nos reporta ningún conocimiento "objetivo" o bien, si desde esa misma perspectiva quisiéramos indagar por el qué de la obra, tendríamos como resultado la corriente formalista rusa que mediante la búsqueda de parámetros científicos, por tanto generales, trataba de investigar lo propio de dicha obra, es decir, la *literariedad*. La metafísica operante sería de corte positivista, tratando de delimitar, recortar, objetivar.

Si nuestro modo de aproximarnos a las cosas es más holístico, probablemente concordemos con la escuela

estructuralista junto con Mukarovsky y Jakobson quienes aludían a la relación en que se hallan todos los elementos del lenguaje, el sistema, los signos etc. para con ello proponer la especificidad de la obra literaria. Ahí notamos claramente una metafísica que da el peso al todo, a la estructura, quizá una metafísica hegeliana.

Lamentablemente, la literatura rara vez se ha abarcado desde aquello que le es intrínseco, fundamental y, sobre todo, evidente: desde el trazo mismo, el signo, la tinta que moja el papel y queda ahí expuesta. Al igual que la tradición filosófica que ha dado privilegio a una vía conceptual y ha denostado al cuerpo, al sentir, las teorías literarias han dejado de lado lo más evidente de la obra y sin lo cual no es posible tal: el rasgo, lo sensible, la huella.

Es por ello que el aporte de la *noología* zubiriana me parece revelador para desde ahí investigar el qué de la obra literaria. El aporte de Zubiri nos ayuda a profundizar sobre el qué de lo literario desde su materialidad.

Así pues, la aproximación del análisis zubiriano no es desde una vía conceptual,² sino desde la noología. Es decir, la realidad antecede al sujeto, lo que hay antecede al significado. Antes que *interés* como diría Kierkegaard o antes que *Dasein* como pretende Heidegger está la realidad. El sentir intelectual como nuestro modo de estar en la realidad.

No son supuestos concienenciales y comprensivos como Husserl dirá, sino que lo primordial es la actividad sentiente, la actividad como el estrato fundamental de todo viviente.

Heidegger abre su investigación sobre el ser resucitando la tradición ontológica y su pregunta por éste. En *Sein und Zeit*, la relación metafísica entre *essentia* y *existentia* queda obsoleta pues como dice Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* se trata de aclarar algo previo.³ Heidegger subraya la diferencia entre ser y ente, una diferencia ontológica. El ser a diferencia del ente es aquello que determina a todos los entes, aquello desde lo cual todo ente es comprendido. Para comenzar su investigación, Heidegger parte del Dasein porque es el ente a quien en su propio ser le va su

propio ser. El Dasein es el ente que se preocupa y a quien concierne su ser; además de que, existiendo, lo comprende de manera más o menos expresa. Así el Dasein hace las veces de una lámpara que, desde la comprensión, su estructura de estar en el mundo, alumbrando a los entes *lenguajéandolos, delimitándolos, localizándolos*, hablando de ellos. En cierto sentido, el Dasein es como la oscuridad desde la cual emerge la luz. Este “alumbrar” es el cómo hermenéutico, es decir, el cómo estamos con las cosas en el estado de comprensión. Alumbrar es decir de ese útil, interpretando a la cosa.

Según asegura Llevado el Dasein no es “el hombre” sino que es la apertura previa a cualquier consideración óptica, a cualquier consideración dual metafísica entre esencia/existencia.⁴⁴ Heidegger se sustrae de la estructura metafísica que escinde sujeto de objeto, esencia o existencia y da todo el peso al Dasein como algo previo y originario.

Zubiri está de acuerdo con Heidegger en que el Dasein debe hacerse cargo de sí mismo apropiándose de posibilidades; sin embargo, juzga que el ser es ulterior a la realidad. Para el filósofo español previo al ser, al Dasein, hay realidad. Antes que ser, hay o con la propia terminología del autor, *prius* que ser, hay. El punto de partida zubiriano no es pues la comprensión, sino la estructura dinámica de la realidad, es ahí donde finca su análisis. El estudio de su filosofía primera se fundamenta en eso previo, en la estructura dinámica de la realidad.

Para Zubiri estamos primordialmente en situación de *contacto* en la realidad, con las cosas. Desde la raíz latina *contactus* se sugiere la posición de estar a la par, junto con, todo lo demás. Estar en contacto nos sitúa no como el sujeto observante o sujeto trascendental de Husserl sino como quien está a ras de suelo, junto con todo lo demás. La cosa se define en mí y yo estoy en la cosa de manera constitutiva y no como una relación extrínseca. Estar en las cosas significa esa constitución dinámica de ellas en mí y yo en ellas. Estar con las cosas es una *coconstitución*. El modo fundamental mediante el cual las cosas se nos dan no

es por medio de la conciencia intencional o como comprensión del ser, sino por medio de la intelección sentiente, es decir, la aprehensión sensible que es momento constituyente del sentir.

El sentir está estructurado formalmente en tres momentos, a saber, el de suscitación o aprehensión que es el momento en el cual lo otro nos afecta, nos suscita una sensación y se nos da noticia de la otredad. El segundo momento: la alteridad. La afección tiene constitutivamente en sí el hacernos patente eso otro que se siente, dicho en otras palabras, yo soy el que siento, pero siento sintiendo la afección de algo distinto a mí. Por último, la *fuerza de imposición* que es el grado en que eso otro nos afecta, no solo en el sentido de intensidad, también de hondura. Es importante resaltar ese segundo momento, el de alteridad, pues es ahí donde el contenido de eso otro se nos presenta como otro. Lo que sentimos “queda” como otro en la impresión. Al modo de quedar como otro de las notas en nuestro sentir, Zubiri lo llama *formalidad*. Me siento yo sintiendo algo otro. Cada nota está presente en mi impresión con autonomía, *de suyo*. Así, puedo sentir al calor calentante. Sentimos al calor que calienta a diferencia de los animales que aprehenden el calor como simple estímulo.

El sentir humano es aprehensión de realidad, es la actualización de la realidad en la inteligencia sentiente.

Para dar un paso más y precisar el sentido del “quedar” de las notas en la intelección, indaguemos en el concepto de actualidad. Primeramente, decimos que actualidad no es actualidad pues esto último refiere al carácter de acto de una cosa real, acto en sentido aristotélico. Actualidad refiere al carácter físico de la cosa como presente, hacerse actual. Si queremos escribir hemos de traer con nosotros lápiz y papel, es decir, que lápiz y papel nos sean actuales. Que estén presentes. Sin embargo, no se piense que actualidad refiere solo al traer presentes las cosas de manera externa, también ocurre cuando leemos alguna obra literaria y tenemos presente al personaje del cual se refiere, se nos hace actual, se nos hace presente. La aprehensión sensible siempre es de actualidad. Esta

actualidad es lo que nos permite decir que intelección y sentir son congéneres. En la intelección está presente lo inteligido, está presente en la intelección. Aquí es claro que el peso de la *noología* zubiriana recae en eso que hay.

De ahí que la realidad para Zubiri no sea una zona de cosas allende a mí, existentes independientemente y con autonomía de mí. La realidad es actualidad de formalidad, es el estar presente de las cosas en la inteligencia, quedando como autónomas, como despegadas de mí. Realidad es el momento de actualidad de las cosas quedando de suyo. Lo real es siempre y sólo lo que es “de suyo”.

Desde aquí, la obra literaria es primordialmente una coactualización de la realidad desde el trazo mismo de la palabra, la realidad se nos presenta como un *hacia*, esa palabra trazada nos lleva a otra, en esos mismos signos se alberga todo lo que puedan dar, el sonido propio de cada letra, las imágenes previas que nos son sugeridas por los trazos. Una palabra nos mueve a la siguiente, cada grafía nos abre un ámbito en el que se alberga todo significado. Lector y obra se co-constituyen. En la inteligencia sentiente se re-actualiza la estructura “libro” de modo que ulteriormente se podrá decir de él en distintas gramáticas afirmativas estéticas. Como mencionan Espinoza y Lombardo, la otra literaria y el arte acontecen en esta dimensión primaria, inmediata y única de la aprehensión primordial de realidad desde el carácter temperante de las cosas.⁵⁵

Si atendemos a la crítica deconstructiva propuesta por Derrida de las obras de “Origen de la geometría” y “Voz y fenómeno” veremos que, junto con Zubiri, el filósofo argelino aboga por la primacía del texto. Primeramente, denuncia la propuesta husserliana de parar el libre juego al detenerse en la actividad constitutiva que produce toda estructura, que produce todo noema, el sujeto trascendental.

Derrida subraya la necesidad de los signos en la vida trascendental del sujeto y con ello continua el libre juego, disemina pues esa actividad originante y para ello investiga la conciencia interna del tiempo, veamos: Husserl determina la conciencia

interna del tiempo en términos de distancia, de división, de no-presencia. Un conjunto de retenciones y protensiones las cuales constituyen el momento de la *hylé* o el momento presente. Aquí, Derrida interviene con su concepto de *Différance*, este estar “entre”, como presencia fantasmagórica en tanto no-presencia y afirma que el momento presente no es entonces puntual, sino un presente siempre constituido (pero también constituyente); lo cual habla de una presencia fecunda. La diferencia tiene así un carácter constitutivo de la conciencia trascendental, un carácter constitutivo del sujeto trascendental. Derrida subvierte la idea de un “origen” o mejor dicho del sujeto trascendental como origen constituyente, no hay alguno, sino una constante co-constitución que es presencia.

Derrida refuta la afirmación de Husserl de que los signos indicativos son casi inútiles para ello distingue entre dos tipos de signos, las expresiones y las indicaciones. La expresión como signos con cierta carga de significado, como el sello retirado de la cera, la marca de la cera que lleva ya una impronta, expresión de la forma del sello. Por otro lado, las indicaciones como signos puestos ahí para re-presentar otra cosa. Son signos empíricos que refieren al significante sin carga alguna de significado. Por ejemplo, cuando apuntamos con el dedo hacia algún lado, el dedo es esa indicación que apunta al paisaje que se ve, pero el dedo mismo no tiene carga alguna de significar el paisaje. Las indicaciones tienen significado para la conciencia que las aprehende, pero no inherentemente. Lo que hay es el cuerpo material, gráfico o fónico puesto ahí en el mundo no solo como expresión sino como indicación, para esa presencia que produce desde los significantes que hay. Esta “voz interior” se constituye resaltando ciertos signos de la materia fónica y es eso lo que la constituye. Como vemos, una co-constitución.

Conclusión

A modo de conclusión, vemos como tanto Zubiri como Derrida enuncian lo fundamental que eso que hay, la materialidad, desde ahí podemos argumentar que la

obra literaria es fundamentalmente esos rasgos trazados en el papel. Ese cuerpo gráfico es el primer momento y por mucho el primoridal. La grafía ahí puesta, ex puesta, co-constituyente junto con el lector. La aproximación a la literatura desde esta perspectiva da el peso a la experiencia, la obra literaria en su rasgo dice de sí, tiene un peso y características propias que experimentamos, que nos constituyen. Una aproximación desde eso que hay nos permite estar en con-tacto antes que delimitar u objetivar como las vías conceptivas usualmente proponen. De ahí que esta

aproximación sentiente dote de mayor riqueza al análisis literario.

Sobre el autor

Roberto Carlos Abrego Manriquez maestro en filosofía y ciencias sociales, licenciado en ciencias físico matemáticas. Ha publicado en revistas literarias, de divulgación científica y filosóficas. Profesor de lenguas extranjeras (francés, alemán, inglés, portugués, etc.) en varias universidades y colegios de México. Escritor de varios artículos y críticas literario-filosóficas.

Notas

¹ Jorge Luis Borges, *El Golem en El otro*, Emecé, Buenos Aires, 1996.

² Por vía conceptiva el autor entiende el uso de la inteligencia concipiente (del modo en que se había entendido en la filosofía Moderna) y no una inteligencia sentiente. Para la inteligencia concipiente el objeto primario es lo sensible, lo dado por los sentidos "a" la inteligencia; de ahí que la inteligencia conceptúa eso dado "a" ella, conceptúa concipientemente. En tanto que la inteligencia sentiente parte de lo dado por los sentidos "en" la inteligencia. El acto formal del inteligir no es el juzgar o conceptuar, sino

el "aprehender". Eso aprehendido sentientemente se aprehende como realidad.

³ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, p. 82.

⁴ Laura Llevadot, "Kierkegaard y la cuestión de la metafísica, el lugar de lo ético en el pensamiento existencial" I en *Logos: Anales del seminario de Metafísica*, n. 41, Buenos Aires, 2008, pp. 87-107.

⁵ Ricardo Espinoza, Patricio Lombardo, Daniel Vilches, *Realidad y arte en Zubiri* en Co-herencia, Revista de Humanidades, Universidad EAFIT, vol. 15, Medellín, Colombia, Julio-Diciembre 2018.

Una crítica desde Zubiri al carácter estático de la esencia en el tomismo

Luis Diego Cascante

Universidad de Costa Rica

San José, Costa Rica

Abstract

The question of essence is neither trivial nor metaphysically incorrect, but central, and no major philosophical question can be advanced without first having faced it. Accordingly, this paper explores in an investigative way the problematic question of the essence in Thomistic thought, for which it is essential to delve into the immediate antecedent that serves as the foundation for Aquinas (1225-1274 AD), namely, Aristotle (384-322 BC) and, finally, suggest some philosophical aspects from Zubiri (1898-1983) that rethink the essence in the light of contemporary scientific knowledge.

Resumen

La pregunta por la esencia no es ni trivial ni metafísicamente incorrecta, sino central, y no se puede avanzar en ninguna cuestión filosófica de envergadura sin antes haberla afrontado. En virtud de ello, el presente artículo recorre de manera investigativa la problemática cuestión de la esencia en el pensamiento tomista, para lo cual resulta indispensable incursionar el antecedente inmediato que funge como basamento para el Aquinate (1225-1274 d.C.), a saber, Aristóteles de Estagira (384-322 a.C.) y, finalmente, sugerir algunos aspectos filosóficos desde Zubiri que repiensen la esencia a la luz del saber científico contemporáneo.

Prólogo

En un Universo que tiene 13.700 millones de años, en los suburbios de una galaxia (la Vía Láctea) con un radio de 100 mil años luz y con un grosor de 1 año luz (un mil millones de kilómetros), en medio de otros racimos (cada uno con un mil galaxias), con Andrómeda como galaxia más cercana, sin poder salir de nuestro sistema solar porque ni podemos ni podremos superar las grandes distancias que separan los astros que tiritan a lo lejos, en un planeta con 4.000 millones de años, formando parte de una especie que está en la Tierra hace unos 3 millones de años y cuyo tipo de hombre, el *homo sapiens sapiens*, que tiene escasos 50 mil años frente a los 250 mil años que vivió su antecesor inmediato, el hombre de Neandertal... En un Universo

que no sugiere ningún sentido (Weimberg, 2003, p. 202), resulta fundamental entender la esencia de lo que existe, esto es, de lo físicamente real, a fin de darle algún sentido al Universo, si es que resulta urgente dárselo.

I. El concepto de esencia en Aristóteles

Para Aristóteles, la metafísica es la disciplina suprema de los saberes especulativos. También llamada filosofía primera, en contraposición a las filosofías segundas. Objeto de estudio son las realidades más allá de las cosas sensibles y que no dependen en nada de lo sensible. La metafísica indaga las primeras causas y los principios más altos de la realidad. También versa del *ente en cuanto ente*, en tanto se ocupa de la realidad en su totalidad y no se predica de

modo unívoco ni equívoco, sino análogo, en virtud de que el concepto de ente se dice en muchos sentidos (*Metafísica*, IV, 2). Una tercera acepción atendería al estudio de la sustancia, ya que preguntarse por el ente equivaldría a preguntarse por la sustancia, tanto la primera o lo que es primariamente y 'lo que es o se dice' de la primera como sustancia segunda o secundariamente, que podría asociarse directamente con la *esencia*, objeto de estudio en este ensayo. Finalmente, la metafísica versa sobre la divinidad y las sustancias suprasensibles.

De la consideración de las palabras de manera aislada (*Categorías*, 1-3), se puede afirmar que expresan la sustancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la situación, el estado, la acción y la pasión. Diez en total. No es casualidad que Aristóteles indique primeramente y de manera extensa la sustancia, pues para que se pueda conocer algo resulta exigitivo que sea. En sentido primario, se debe distinguir la sustancia primera, o lo que existe por sí y en sí, y no en otro sujeto de inherencia (*Categ.*, 5), en tanto no se dice de un sujeto ni está en un sujeto, pues no pueden tener contrarios o recibirlos. La sustancia segunda sería aquella especie o concepto, como tales la esencia que incluye el género y la diferencia específica, en la que existen las sustancias primeras. En el plano ontológico, las sustancias son individuales, pero en el plano lógico no lo son, sino conceptos universales que abstraen la esencia. Resulta interesante que las categorías sean una clasificación *a posteriori* a partir de los conceptos abstraídos y que corresponden ciertamente a los modos como los seres se presentan en la realidad. De esto se sigue que las categorías sirvan para coordinar los juicios lógicamente, pero ontológicamente son catalogaciones de los modos de ser reales y análogos que afectan al individuo sustancial.

Asimismo, en *Analíticos segundos* (90 b, 30), Aristóteles señala que la definición versa sobre la esencia y la existencia, o lo que es lo mismo, sobre la quiddidad de una

cosa, la cual no va sin su existencia, debido a que es imposible conocer lo que es una cosa, cuando se ignora si existe (93 a, 8, 17-20). Dicho así, lo que la cosa es (esencia) y el hecho de que la cosa sea (existencia). La primera resulta objeto de definición, mientras que la "existencia" lo es de demostración puesto que es el hecho mismo de ser de una cosa y por lo que *de ningún modo* se identifica con el *esse* tomista, que es el acto de ser de una cosa. E. Gilson, con la perspicacia que le caracterizaba, señaló que en este pasaje Aristóteles no dice que la esencia de la sustancia sea distinta de su existencia, sino que de la sola definición de la esencia de la sustancia no se puede concluir que esta exista (Gilson, 1965, p. 106), nada más. Una definición jamás implica la existencia actual de lo definido, con lo cual el tomismo hará una distinción lógica mientras que el aristotelismo hizo una distinción real.

Aristóteles señala, en *Analíticos segundos* (92 b, 12-14) que de ninguna manera la esencia de un ente sea ser, sin ser *tal o cual* ente. Las cosas no son esencialmente, sino que son tales o cuales cosas, puesto que bastaría con contemplar la esencia de la cosa para afirmar su existencia, lo cual a todas luces es falso. La única manera de afirmar la existencia de una cosa a partir de la esencia de la misma sería en una cosa cuya esencia sea su existencia.

Aristóteles se acerca, entonces, a la esencia acercándose a la cosa real por vía de la definición, en el entendido que lo verdaderamente entitativo es la naturaleza, y solamente los entes naturales tiene esencia (hay otros entes que son afecciones de otros entes: los accidentes). Lo esencial es la "naturaleza" y el ente esencializado es la "sustancia" (como plenitud de autonomía entitativa) natural, siendo la esencia (quiddidad) misma su especificidad (SE 83), es decir, "un momento formal de universalidad específica". Por tanto, si solamente lo real en cuanto tal es esencial, solamente en lo real hay especie.

II. El concepto de esencia en Tomás de Aquino

De conformidad con Aristóteles, “ente” se dice por sí de dos maneras: en su primera acepción, “ente” se divide en diez géneros (categorías) [*El ente y la esencia*, en lo sucesivo EE I, 1-2]. Decir algo sobre el “ente” es afirmarlo de la sustancia (de *substantia*, ‘lo que está debajo’, lo que sostiene a los accidentes), absoluta y primariamente; pero de los accidentes (nueve) se dice de manera relativa y secundariamente, porque hay que poner al sujeto en su definición. La segunda manera de referirse al “ente” es la que se significa por la verdad de las proposiciones, por ejemplo, “la afirmación ES opuesta a la negación y la ceguera ES algo del ojo” (EE I, 1), de ahí que las privaciones y negaciones son llamados “entes”.

La “esencia” ha de tomarse de “ente” según la primera acepción (lo que existe en la realidad) [EE I, 1], pues expresa la sustancia de la cosa, y “significa que por ella y en ella algo tiene existencia”. Como consecuencia, la esencia es el principio de individualización, en tanto ‘está cercando’ la existencia. En orden al género o la especie, la definición indica qué es la cosa, también llamada quiddidad (abstracto de *quid est*) [EE I, 2]. Se le llama también forma, “ya que por la forma se significa la perfección y certidumbre de toda realidad”. Y naturaleza, “en cuanto expresa el orden o la ordenación a la actividad propia de esa realidad”.

En las sustancias, unas son simples y otras compuestas (EE II, 2), en ambas hay esencia, solo que en las simples se da de un modo más verdadero y excelente, por pertenecer propiamente a un ser más perfecto. En los seres creados, la esencia no se identifica con la existencia, esa identidad solamente se da en Dios. Estos dos principios son constituyentes de todos los seres que no son Dios: la esencia como presencia real y la existencia como su última actualidad (Hugon, 2006, tesis III). En la cumbre de la universal armonía de los seres está Dios, ajeno a toda composición. Las criaturas no

tienen el acto de la existencia por su esencia actual.

En orden a la esencia, se debe decir que Dios es uno (EE VI, a), “cuya esencia es su misma existencia” (“*cuius essentia est ipsum suum esse*”), en tanto su esencia no es algo distinto de su existencia. Que en Dios se identifique esencia y existencia, lo hace el “*Ipsum esse subsistens*” (“el ser subsistente por sí mismo”) y, por ende, no le faltan perfecciones o excelencias, y está más allá de cualquier género. Por ello, también se le puede llamar “Causa primera”, en cuanto causar es comunicar el acto que se es o se posee y, en este sentido, comunica el existir (“*esse*”). Causa, cristianamente, que crea por su plenitud *ad extra*. Dios posee una potencia activa infinita solamente por ser el Acto infinito. Esta causalidad creadora -participación (tener parcialmente) del ser- implica la presencia del “Ser en el ser del ente”, *id est*, Dios crea y, además, sustenta el ser en todas las cosas infundiendo el *esse*, lo más íntimo de las cosas (la *enérgeia* o acto de realidad). La plenitud divina *ad intra* indica que Dios es una realidad tripersonal: tres personas distintas y un solo Dios, cuya relación está sustentada en el amor, puesto que el amor respeta la diversidad (de esa sociedad tripersonal).

En un segundo modo, se encuentra la esencia en las sustancias intelectuales creadas, “en las cuales la existencia es algo distinto de su esencia, aunque la esencia exista sin materia (su simplicidad hace que sean llamadas “separadas de la materia”, “*materia separatas*”). En efecto, estas son llamadas Formas, cuya facultad de entender, por estar más cerca del primer principio, subsiste sin materia. Inteligentes en acto -sin mediar la materia-, con un conocimiento intuitivo. En ellas no hay multiplicación, luego no hay individuos de una misma especie, sino cuantos individuos haya, así hay especies.

En un tercer modo, se halla la esencia en las sustancias compuestas de materia y forma (acto de la materia). En el caso de los vivientes, a la materia se le llama cuerpo y

a la forma, alma. Pero el ser de la sustancia compuesta no es ninguna de las dos consideradas independientemente, sino el ser del compuesto mismo (EE II, 5). Es decir, la esencia del compuesto “conforme a lo cual se afirma que algo es”. La materia funge como principio de individuación, pero no cualquier materia, sino la materia determinada (*materia signata*) [EE II, 6]. Determinada, en cuanto posee dimensiones, es la materia signada por la cantidad (género). (En la definición de hombre no entra la materia determinada.) El género significa la totalidad indeterminada que está en la especie (en tanto no incluye la materia determinada), al igual que la diferencia significa también la totalidad de lo que está en la especie y no solamente la forma (EE III, 2). A través de la diferencia, se da una determinación establecida por la forma.

Una cuestión de fondo que resulta exigente clarificar en la línea de qué sea la esencia es la distinción de esencia y existencia (acto de ser), pues el tomismo es ciertamente diferente en este aspecto al aristotelismo. La esencia de una cosa es aquello que una cosa es y lo que se expresa por su definición (S. Th. I, 3, 3). La naturaleza es lo mismo que la esencia, pero se distingue de ella con distinción de razón, en cuanto con ese nombre se designa realmente la esencia en orden a la operación, pero no conceptualmente. Solamente la esencia de Dios es absolutamente simple, infinita e increada. Todas las demás esencias son creadas, finitas, contingentes y compuestas de alguna manera (CG II, 54). En los seres espirituales, como los ángeles o sustancias separadas, la forma es su esencia. Pero, en los seres corpóreos, compuestos de materia y forma, la materia es el principio potencial y, la forma, el actual, que determina la materia dándole el acto formal, con el cual la esencia queda constituida en especie y completa en orden a lo quiditativo. Por consiguiente, la esencia queda completa, cerrada y terminada con la unión de esos dos principios esenciales y extrínsecos, que son la materia y la forma.

Esto lleva a polemizar en torno al papel de la esencia formalmente asumida a la par

del ser. G. Manser, en *La esencia del tomismo*, indica de manera pertinente que las esencias de las cosas están condicionadas por Dios en sus *rationes aeternae*, por lo que son inmutables y necesarias, es decir, Dios no puede cambiarlas (*De potentia* 1, 3 ad 1) porque haría con ello cosas contradictorias, cayendo además en contradicción consigo mismo. El devenir resulta, por necesidad interna, conciliable con lo supranatural, debido a que la criatura ha recibido su ser del Creador en virtud de lo cual está dispuesta adecuadamente para recibir en sí toda actuación de Dios y “para devenir lo que él quiera” (Manser, 1947, p. 115). Tampoco el entendimiento puede cambiar las esencias de las cosas dado que no es la causa de la necesidad e inmutabilidad de las mismas, sino solamente una condición. La *quidditas* del ser, en la que radica el principio de contradicción, es necesaria e inmutable, puesto que el “ser” excluye el “no ser”, y ni siquiera puede ser pensado. Con ello el Aquinate desplazó el problema de la esencia de la esfera de la actividad al orden del ser tras remitir al ejemplarismo óntico, en la medida que explica y fundamenta el conocimiento de las esencias de las cosas en la necesidad interna de estas respecto de lo divino. En este punto, el tomismo descansa sobre el platonismo al señalar que los primeros y supremos principios demostrativos son suprasensibles, metafísicos, puesto que su validez depende exclusivamente del ejemplarismo divino, en cuanto las esencias son imitaciones de las ideas divinas, de la esencia divina (Manser, 1947, p. 299).

A este respecto, la cuestión -que en otro tiempo dividió a los tomistas- se complica al incorporar el principio de individuación del individuo corpóreo. Tomás de Aquino había señalado que el principio de individuación de las cosas materiales estaba en la “materia signata” o en la materia dotada de sus determinadas dimensiones (la cantidad), lo cual lleva a diferenciar al hombre en general del individuo humano Sócrates. Pareciera que lo que causa la individuación es algo concreto-actual, eminentemente cuantitativo-accidental, pero el

principio de individuación debiera “constituir al individuo como suprema substancia individual *-suppositum-*” (Manser, 1947, 620). Si se refiere a la materia actual, se requeriría de otro principio que la individualice a ella misma, a saber la misma *materia prima* que es pura potencia, causa de la individuación. Agréguese otra dificultad: únicamente la forma substancial actualiza a la materia prima, pero, por otra parte, la forma misma no se individualiza hasta que no entra en “esta” o “aquella” materia. Esto condujo a sostener, según algunos, un doble principio de individuación, un agregado de substancia para dar unidad interna y, de cantidad, para dar la distinción externa de todo lo demás, en el tomismo. Salta a la vista la dificultad, pues un accidente como la cantidad terminó siendo un co-principio individualizador de la substancia corpórea, peor aún, del *supuesto*.

Pareciera que, en la individuación, sin embargo, cabe distinguir una doble prioridad de la naturaleza, ya que la forma es anterior en la actuación y la materia lo es en la individuación, pero es la forma o, mejor aún, la esencia la que da al individuo el “ser algo”, mientras que la materia da el “ser esto”. Así, la materia individualiza a la forma y, por medio de la forma, a toda la esencia y, en este sentido, a todas las propiedades que le son específicas al individuo. Sin embargo, para explicar si el principio de individuación también permite la multiplicidad de los individuos dentro de una misma especie, hay que proponer que la Naturaleza persigue fines y no funciona a saltos. Aun así, este finalismo es un recurso bajo la manga que no permite una explicación satisfactoria de la especiación ni de la multiplicidad de individuos a través de la esencia. Esto es la logificación de la esencia justificada a través de dos supuestos: por una parte, se echa mano de que el fin de la naturaleza es la conservación de la especie de la esencia real como reflejo de las ideas eternas de Dios y, por otra, de la esencia con sus partes materiales-substanciales como raíz de una cantidad determinada. Esta solución es inadmisibles en la medida

que solamente existe el ser real-actual y no la potencialidad real sin más como postulado del devenir.

IncurSIONAR la cuestión de esta manera convierte a la esencia en la potencialidad interna para la existencia de la cosa y, al mismo tiempo, a la existencia en la actualidad de esa potencialidad. Entendida aristotélicamente, la esencia se encuentra en las sustancias individuales, puesto que no hay nada que sea propiamente universal. Sin embargo, el *quid* del asunto es el tipo de realidad de la esencia, pues no puede ser universal *in re*, sino tan solo en la predicación. Si la esencia es siempre individual, lo es pero con unidad meramente numeral, por lo que, si no está realizada en uno o en muchos, no es ni universal ni singular. Es decir, santo Tomás asumió el punto de vista aristotélico al colocar la esencia como especie y desde allí a la esencia “en sí misma”, con lo cual la función de la esencia queda sin aclararse, no siendo individualizadora porque la esencia se contrae en el individuo, sino porque es individual por sí misma a través de la materia abstraída en la especie.

III. Crítica al concepto aristotélico-tomista de esencia desde Zubiri

Ciertamente, Aristóteles captó el carácter de las entidades. La *οὐσία* aristotélica se confundirá con la sustancialidad, pues la *οὐσία* es igual tanto a la esencia como a la sustancia, puesto que es un ente individual, sujeto de pleno derecho. En el libro de las *Categorías* 5, Aristóteles dice que la *οὐσία* es lo que exprese su definición o esencia, pero entiende que de una definición no se sigue la existencia, si de lo que verdaderamente se está hablando es sustancia. La existencia estaría fuera del género del conocer, es irreductible. La inteligencia sería un acto neutro a la existencia, pues toda palabra es neutra en cuanto ente de razón. El problema fundamental es explicar el cambio (tránsito de la potencia al acto).

Tomás de Aquino asume, como horizonte filosófico no el cambio, sino la creacionalidad, pues todas las cosas son creadas de la nada por Dios. Hay un ente creador, Dios, y un ente creado, las cosas. Esta es una interpretación entitativa de la creacionalidad, pues lo existente es siempre un ente. Este orden es intrínsecamente necesario puesto que Dios es el *Ipsum esse subsistens*, ya que todo lo que hay en la criatura procede de alguna manera de Dios de un modo necesario. Dicha necesidad es además ascendente pues los caracteres de las cosas implican la creación de la entidad y luego las cosas que tienen ser.

En ambos sistemas, sin embargo, si bien lo que existe es el ser concreto, hay un sustrato platónico que termina señalando que lo que existe depende de la conceptualización de la esencia, aunque Aristóteles matiza esto señalando que de la definición no se sigue la existencia de la cosa. La determinación que da la esencia pasa de lo meramente nocional a lo ontológico en el tomismo, cuyo fundamento último es Dios, ya que la esencia se tiene que aceptar idealmente, casi como si fueran razones seminales en la mente de la divinidad.

Este carácter dicotómico (de cierta composición) de lo que existe, inclusive más allá de lo epistemológico, no enfoca la esencia como una “unidad principal” de notas y acciones y, en consecuencia, rompe la unidad de la esencia pues no señala su función sistémica en cuanto configura a la sustancia. Ciertas notas (porque notifican y porque son ‘notas de’), que podríamos llamar constitutivas, dan suficiencia al sistema como un todo (sustancia), de lo que su carácter no solamente es principal sino principal, puesto que corona las demás notas y que se comporta como la esencia al configurar el sistema de las mismas, en virtud de lo cual constituye la mismidad como individualidad.

En la perspectiva de la especie, la unidad de algo físicamente real tiene un carácter numeral, pues se trata de un individuo entre muchos. Sin embargo, en la física cuántica, las partículas elementales, los átomos y las moléculas no poseen una

estricta individualidad, sino tal solo una ‘singularidad’ (punto matemático sin volumen), pues dos átomos de oro se distinguen porque son dos, mas no por los caracteres internos. Debido a la dualidad onda-partícula la onda indica qué se puede saber acerca del átomo pero no del átomo mismo porque se trata de ondas de posibilidad que son “expresión matemática de la inherente incertidumbre e imprevisibilidad del factor cuántico” (P. Davies).

Dicho de una manera más directa: habría que separarse de la vía conceptiva (aristotélico-tomista) de la esencia para tomar otra vía de la esencia, de tal modo que se atiende al carácter físico de la esencia, para resolver así, por ejemplo, el grave problema de la individuación tomista al señalar que toda esencia es por sí misma individual y especiable (por el *phylum*), por lo que implicaría una unidad física de multiplicación, y no una cuestión atrincherada en la mera materia segunda. Esta acción sería causal partiendo de otras sustancias individuales y estrictamente bastaría esta acción intrínseca para que el primer individuo sirviera de apoyo como ‘modelo’ de los individuos producidos, por lo que se estaría hablando de una individuación vía *phylum*, paleoantropológicamente, como especificación individual de la esencia, y no por medio de la materia sin más. Efectivamente, la nota constitutiva que determina la esencia es inalterable, todas las demás pueden alterarse. Afirmar esto explica a la luz del desarrollo científico contemporáneo, por ejemplo, la evolución, pues cuando se toca la esencia constitutiva de ‘una realidad’ se origina una nueva esencia, es decir, una nueva realidad sustantiva.

La conceptualización de la esencia en el sistema aristotélico y tomista opta por explicar de manera estática la inalterabilidad de la esencia, por lo que no explica la gran variedad de entes en la realidad, puesto que se está hablando de un concepto que cerca la existencia. Sin embargo, si la especificación vía *phylum* da cuenta de los individuos y de la variedad de especies, más bien una concepción dinámica de la esencia permitiría genéticamente dar cuenta de la

realidad, anclados en una metafísica a través de la vía física de la esencia. En biología, por ejemplo, a esto se le designa como constitución, en cuanto conjunto de peculiaridades morfológicas, funcionales y fenotípicas, de carácter físico. De esta manera, los entes no estarían desarticulados causalmente, sino en una red de relaciones funcionales en las que se puede percibir directamente la influencia productiva de una cosa sobre otra.

La vía física de la esencia es la que delimitaría las notas físicas, pues son ellas las que notan la esencia. La esencia, entonces, sería la *organización estructural de notas*. Su función concreta y su posición respecto a las demás notas le otorga unas propiedades sistemáticas dentro de las cuales actúan sus propiedades individuales, como ya se ha dicho. Lo que configura una esencia es su organización funcional en un sistema unitario que tiene suficiencia operativa. De esto se sigue que la esencia, en cuanto momento físico y real de la unidad sustancial de la cosa, no sea aquello en que coinciden (quiddidad o definición, como carácter conceptivo de la esencia) todos los individuos que la poseen, sino constitutividad intraindividual (SE 219). En química, el ácido clorhídrico tiene propiedades sistemáticas como cierto calor específico, cierto carácter eléctrico, etc., distintos de los de cloro y del hidrógeno, los cuales a su vez tienen un carácter eléctrico y un calor específico.

Las notas de la esencia constitutiva son inalterables. Al tocar la esencia constitutivamente de “esta” realidad, se origina una nueva esencia, se origina una nueva realidad sustantiva. La alteración en sí es destrucción y, en otro, es génesis. Si la génesis afecta a los caracteres especificables en cuanto tales, se produce esa génesis que debe llamarse “evolución”, de donde se colige no una causalidad -divina, como en el tomismo- sino más bien relaciones funcionales, ya que no se puede percibir directamente la influencia productiva de una cosa sobre otra.

La procesualidad genética de la que se viene hablando en virtud del carácter funcional de la esencia produce formas psicossomáticas nuevas con toda su especificidad a partir de otras anteriores. Toda evolución, pues, resulta en algún sentido innovación, integración de la alteración. Pero la evolución no es la mutación -aunque integra la mutación-, sino generación de esencias específicas por meta-especiación. Es la capacidad de que un nuevo individuo sea cabeza de un *phylum* al innovar los caracteres específicos mismos de la especie (SE 256).

Ahora sí es posible explicar la variación de la esencia y los múltiples individuos más allá de la individuación tomista. La evolución (Cf. Moya, p. 1989), en tanto especializada, se da en el plasma germinal, en el sistema psico-somático psique-célula germinal, por lo que la transformación denuncia una *causación efectora* que tiende a una trascendencia con continuidad. Es una trascendencia ‘creadora’. Un momento positivo del momento evolutivo en tanto la estructura posee la suficiente vitalidad para integrar la mutación. Es un *brotar-desde* las estructuras de la célula germinal misma por elevación, como segundo acto; el primero, ciertamente, es el de los progenitores que, siendo miembros de la especie, dan de sí conforme a un esquema, ya desgajado dentro de la esencia que le constituye, es un dar de sí esquematizado. Pero la elevación no es algo instantáneo; es de carácter genético. La materia da desde sí misma por sí misma, pero en la hominización la materia da desde sí misma pero no por sí misma, sino que, porque se le *hace hacer*, posee potencialidades de dar de sí por elevación. La elevación potencializa la materia para que haga desde sí misma lo que por sí misma no podía hacer. En consecuencia, la producción de una psique intelectual en una célula germinal no es una adición sin más, sino el cumplimiento de una exigencia biológica real por innovación.

Así pues, la vida es el resultado de las condiciones físicas y químicas adecuadas y, si se quiere, pertenece a una *totalidad* (D. Bohm), es una combustión controlada o un

flujo de energía estructurado. El contenido energético total de un cuerpo humano se mantiene invariable más o menos. El flujo de energía corporal está regulado por el orden de la energía consumida o entropía negativa (P. Davies), como sistema de flujo se autoorganiza por los flujos de su entorno (o sistema abierto conectado) en lo que se denomina “termodinámica del no equilibrio” (TNE). Es decir, el sutil equilibrio sináptico, casi un *ajuste fino* antrópicamente hablando, como el tema de una melodía o el argumento de una novela, son *cualidades emergentes* en el plano colectivo de una estructura y no tienen sentido en un plano de los elementos constituyentes de la misma. Debido a la dualidad onda-partícula la onda indica qué se puede saber acerca del átomo pero no del átomo mismo porque se trata de ondas de posibilidad que son “expresión matemática de la inherente incertidumbre e imprevisibilidad del factor cuántico” (P. Davies). La integridad indivisible de todo conjunto lleva a una paradójica conclusión respecto de la libertad de elección: se está ante una restricción que padecemos, es decir, nuestra incapacidad de conocer el futuro. Descriptivamente, somos montones de átomos en movimiento. Dicho de otro modo, lo que importa es que las poblaciones de moléculas que componen los cuerpos macroscópicos “no conspiran para desbaratar las previsiones estadísticas que les conciernen” (J. Arana) y, en el caso de los seres vivos, que el orden morfológico sea funcional en el sistema termodinámicamente inestable: el carácter multiatómico es una estrategia para protegerse del azar reinante a nivel monoatómico con lo que se supera el desorden térmico.

IV. Conclusión

En virtud del carácter dinámico de la esencia, la vida sería una discontinuidad cuántica cuya riqueza de las estructuras diferenciadas por la química del carbono se expresa como un sólido aperiódico en las estructuras cristalinas. El organismo se alimenta de orden y genera complejidad: su elevada organización y baja entropía

“queda compensada por la polución, el calor y la entropía que desprenden a su alrededor” (Schneider y Sagan). Una máquina aprovecha el carbono quemándolo, mientras que un organismo lo convierte en parte de sí mismo, “extrae de él la vida misma” en una producción óptima de entropía. Los organismos no desobedecen la segunda ley de la termodinámica (o ciencia de los procesos espontáneos, el ímpetu de las cosas) porque se aplica a sistemas aislados y no a sistemas abiertos que, en términos matemáticos, hace que el cosmos sea “no-ergótico” (no repetitivo). El universo no está a la misma temperatura en todas partes. Esto resulta fundamental porque refleja una increíble organización, que es la fuente de la complejidad de la vida que vemos. Aunque la flecha del tiempo es un rasgo intrínseco de la naturaleza, los residuos de los organismos se reciclan y alimentan a otros organismos porque la realidad es realitas in essendo.

Libros consultados

- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. (Versión trilingüe de Valentín García Yebra.) Gredos: Madrid.
- Aristóteles. (1982). *Tratados de lógica*. (Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas.) Vol. I. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1982). *Tratados de lógica*. (Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos.) Vol. II Madrid: Gredos.
- Beuchot, Mauricio. (1989). “La esencia y la existencia en Tomás de Aquino.” En *Revista de Filosofía* 65, pp. 149-165.
- Boom, David. (1980). *A totalidade e a ordem implicada. Uma nova percepção da realidade*. São Paulo: Cultrix.
- Davies, Paul. (1986). *Otros mundos. El espacio y el universo cuántico*. Barcelona: Salvat Editores
- Echauri, Raúl. (1975). “Esencia y existencia en Aristóteles.” En *Anuario Filosófico* 8 (1), pp. 117-129.
- Gilson, E. (1965). *Le Thomisme*. Paris: Vrin.-

- Giralt, María de los Ángeles. (1975). *El devenir de la esencia en Xavier Zubiri*. San José: EUCR, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Hugon, E. (2006). *Las veinticuatro tesis tomistas*. México: Porrúa.
- Manser, Gallus. (1947). *La esencia del tomismo*. Madrid: Instituto "Luis Vives" de Filosofía.
- Moya, Andrés. (1989). *Sobre la estructura de la teoría de la evolución*. Barcelona: Anthropos.
- Rassam, Joseph. (1980). *Introducción al pensamiento de santo Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp.
- Schneider, Eric D. y Sagan, Dorion. (2008). *La termodinámica de la vida*. México: Tusquets.
- Tomás de Aquino. (1999). Comentario al libro IV de la Metafísica de Aristóteles. Pamplona: *Cuadernos de Anuario Filosófico*.
- Tomás de Aquino. (1980). *El ente y la esencia*. San Pedro de Montes de Oca: EUCR.
- Tomás de Aquino. (2004). *Suma contra gentiles*. México: Porrúa.
- Tomás de Aquino. (2001). *Suma de teología*. Madrid: BAC.
- Weinberg, S. (2003). *Los tres primeros minutos del universo*. España: Alianza.
- Zubiri, Xavier. (2015). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.

Sobre el autor

Luis Diego Cascante es Doctor en Filosofía. Editor. Docente e investigador en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Áreas de interés: cristianismo primitivo (investigación crítica no confesional), filosofía de la religión, filosofía patristica y medieval. Miembro de ACOFI y del Grupo Internacional Ellacuría. (Blog: luisdiegocascante.wordpress.com.)

Technology and the Limitations of Artificial Intelligence

Thomas B. Fowler

Xavier Zubiri Foundation of North America
Washington, DC USA

Abstract

Artificial Intelligence (AI) has become a trendy label for a class of computer-based technologies that seek to replicate or replace human knowledge and ways of knowing. Extravagant claims have been made for AI, leading to fears of AI “taking over” or causing catastrophes of various sorts. Because AI deals with notions of “intelligence”, “thinking”, and “knowledge,” it directly connects with philosophy. The limits of AI ultimately have to do with its fundamental inability to perceive reality. A brief foray into philosophy reveals that Ideas about AI are based on erroneous notions of human knowing, stemming from the English empiricist tradition, which culminated in David Hume. Specifically, it assumes the theory of sensible intelligence. AI is also grounded on certain standard engineering practices that are solidly based on our understanding of how to create reliable systems, but were never intended to replace or replicate human ways of knowing. The dangers associated with AI are not that it will take over the world or become sentient, but that due to the ongoing complexification of society, AI will be used to direct and control large-scale systems without the connection to reality that this kind of control needs to stave off catastrophic errors. As human beings, we can perceive reality and know truth because our paradigm of knowing, sentient intelligence, is radically different from that perforce used in AI.

Resumen

La Inteligencia Artificial (IA) se ha convertido en una etiqueta de moda para una clase de tecnologías basadas en computadoras que buscan replicar o reemplazar el conocimiento y las formas de conocimiento humanos. Se han hecho afirmaciones extravagantes a favor de la IA, lo que genera temores de que la IA “tome el control” o cause catástrofes de diversos tipos. Dado que la IA aborda nociones de “inteligencia”, “pensamiento” y “conocimiento”, se conecta directamente con la filosofía. Los límites de la IA tienen que ver en última instancia con su incapacidad fundamental para percibir la realidad. Una breve incursión en la filosofía revela que las ideas sobre la IA se basan en nociones erróneas del conocimiento humano, derivadas de la tradición empirista inglesa, que culminó con David Hume. En concreto, asume la teoría de la inteligencia sensible. La IA también se basa en ciertas prácticas de ingeniería estándar que se basan sólidamente en nuestra comprensión de cómo crear sistemas confiables, pero que nunca tuvieron la intención de reemplazar o replicar las formas humanas de conocimiento. Los peligros asociados con la IA no son que se apodere del mundo o se vuelva sensible, sino que, debido a la actual complejización de la sociedad, la IA se utilizará para dirigir y controlar sistemas a gran escala sin la conexión con la realidad que este tipo de control supone. debe evitar errores catastróficos. Como seres humanos, podemos percibir la realidad y conocer la verdad porque nuestro paradigma de conocimiento, la inteligencia sensible, es radicalmente diferente del que se utiliza necesariamente en la IA.

Introduction

Today we find ourselves in a perilous situation:

Out in the world, the rebellion against God has become a rebellion against everything: roots, culture, community, families, biology itself. Machine progress—the triumph of the Nietzschean will—dissolves the glue that once held us. Fires are set around the supporting pillars of the culture by those charged with guarding it, urged on by an ascendant faction determined to erase the past, abuse their ancestors, and dynamite their cultural inheritance, the better to build their earthly paradise on terra nullius.

There are many contributing factors to this lamentable state of affairs, but unfounded and erroneous claims made for Artificial Intelligence (AI) advance the agenda. These claims are based on the assumption that sensible intelligence—the only kind accessible to machines—has the same capabilities as human sentient intelligence.* Since this assumption is wrong, the claims will also fail. In this article, we will explore how the limitations of AI illustrate the truth of Zubiri’s noology.

Broadly speaking, “Artificial Intelligence” is the category of systems that utilize computers, feedback, rule-based logical inference (deterministic or statistical), complex data structures, and large databases to extract information and patterns from data and apply it to control, decisions or queries. The goal is to emulate human reasoning, decisions and actions, but at a much faster speed with greater scope. Usually it involves implementation of an

algorithm whose execution would not be feasible if attempted by human minds due to the number of calculations and operations required.

The kinds of technology that typically fall under the rubric of “Artificial Intelligence” include:

- i. Robots and robotic systems
- ii. Neural networks and pattern recognition
- iii. Generative AI, including ChatGPT and similar applications using Large Language Model
- iv. Symbolic manipulation programs such as *Mathematica*®.
- v. Autonomous cars and other autonomous systems
- vi. Complex large-scale control programs

These technologies may be combined to surmount difficult and complicated problems. Applications include autonomous vehicles, answering natural language questions about a subject, looking for disease in X-ray images, control of complex industrial processes, factoring large numbers, and solving certain types of mathematical problems. Today AI has become a buzzword, and therefore many software programs boast “AI” routines and capabilities that are, in fact, little more than improved versions of existing programs.

But claims for AI go well beyond these kinds of practical applications, indulging in unbridled speculation about “thinking machines”. Computers have always fueled speculation about the inevitability of machines outstripping human intelligence, as a prelude to the machines “taking over” from humans. No less than computer pioneer Alan Turing (1912-1954) informed us 70 years ago that:

It seems probable that once the machine thinking method had started, it would not take long to outstrip our feeble powers... They would be able to converse with each other to sharpen their wits. At some stage therefore, we

* Sensible Intelligence, or sense-based knowing, assumes that the senses receive information about their environment and transmit it to the brain, which processes it and creates a “picture” of the “outside world”. Sentient intelligence or sentient knowing says that our perception and knowing are a fully integrated process, and as part of that process we are in direct contact with reality.

should have to expect the machines to take control.¹

The motion picture *2001 A Space Odyssey*, released in 1968, has an intelligent computer HAL assuming control from the human astronauts. Unquestionably computers have offloaded many jobs that humans at one time did. The first computers, built in World War II, were intended to speed up calculation of ballistics tables, a laborious job then done by mathematicians with manual adding machines. This type of rote calculation is now always done by computer, along with myriad other jobs that can be reduced to algorithms and then programmed. What is called “AI” is not a radically new invention, but an evolutionary development in computer applications and automation. In fact, automation has been a staple of life since the beginnings of the Industrial Revolution in the 18th century. Mechanization of human actions has been going on for millennia. Many human activities involve a repetitive part, usually the result of training or experience, and creative part, which involves new types and ways of interacting with reality, or just simply problem solving. Automation generally involves handing off the first part to machines. The second part is reserved to humans, who have the necessary capacity for it.

Numerous books have been written that deal with technological limitations of AI.^{2,3,4,5} This is an important area of research and study, naturally, because it reveals application areas likely to benefit from AI, and others where technological limitations will constrain applications. Here we consider a different question, viz. *whether the paradigm of knowing used in AI entails limits of some type that reveal the boundaries of AI, no matter how implemented and how fast the hardware*. This is one of the most intriguing aspects of AI, because such a boundary implies a direct connection with philosophy. Indeed, once the discussion turns on issues such as sentience, “thinking”, and what constitutes “intelligence”, it leaves the realm of

technology and enters that of philosophy—a situation that may not be comfortable to those immersed in technology, because philosophy operates at an entirely different plane of knowledge and understanding of the world. Sentience and thinking immediately point to the question of *whether the paradigm of knowing assumed for AI is that of human knowing, or in any way equivalent*, i.e., is sensible intelligence equivalent to sentient intelligence? The answer to this question will largely settle the issue of whether AI or any related technology can replace the important functions of human knowing—and thus humans—as opposed to simply enhancing these capabilities. As we shall see, while the varieties of AI utilize different algorithms and functional organization, they share certain common epistemological assumptions. These assumptions are never made explicit and likely most of those who labor in AI fields are completely unaware of them. They also share three other characteristics, which we shall discuss: no conception of truth, inability to perceive reality, and no capacity for truly creative thought. Not surprisingly, these characteristics are closely interrelated.

We will proceed stepwise to zero in on the important question of the paradigm of knowing in AI. First, we look at how automation has been viewed over the past few centuries, up to the present, including AI, examining claims made for human-constructed machines, those before and after the development of modern computers in the 1940s, to see how they have panned out. Then we turn to the state of AI, its future prospects, and the threats to humanity ascribed to it. As part of this we consider some recent developments, such as ChatGBT, neural networks, and *Mathematica*® to see if they represent any sort of qualitative advance in computing capabilities. In light of this we look at the paradigm of knowing used in AI and how it limits what AI can do. We examine the epistemological basis for that paradigm, showing that it stems from the philosophy of David Hume. For background we then

examine basic engineering practice for systems designed to perform some important function, and observe the similarities with Hume's theory of knowing. Next we examine the more fundamental question of exactly what "Artificial" and "Intelligence" mean or can mean in the context of human knowing, and in what human knowing itself consists. We identify those characteristics of human knowing that mark it as definitively different than any type of AI. Then we turn to the question of the imagined and real dangers that AI presents, and how the real dangers are not grounded in any possibility of the machines becoming sentient and "taking over", but rather in the complexification of society and the concomitant need for technology such as AI to deal with the complexity. As part of this, we evaluate the calls for reigning in AI, and the draconian suggestions of shutting it down entirely.

I. Visions of AI "Taking Over"

As noted, the rapid growth of computing power, the ubiquity of computers and information processing devices, the growth of the Internet, and the resulting fascination with technology have all fueled speculation about the future of humanity in our technological age. "Artificial Intelligence" has become a catch-all phrase that sums up much belief in the power of machines, both now and in the future. The thrust of this term is that computers can now do many things formerly reserved to humans alone, thus duplicating human intelligence, and will have much greater capabilities in the future. To be sure, computers have long since taken over many functions formally done by us lowly creatures, especially in the areas of mathematics, sorting, inventory and data base management, and image processing, to name a few. Legions of clerks with mechanical calculators or just paper and pencil used to be required by banks, brokerage houses, and other organizations to keep track of daily transactions and client records. Today, no one would think of doing business with a com-

pany that still employed people for such mundane and error-prone tasks. Computers now routinely do more advanced tasks, including

- Algebraic and symbol manipulation
- Robots and robotic systems
- Game playing
- Theorem proving
- Anything that can be reduced to a computational problem, such as protein structure

Dedicated microprocessors are ubiquitous in appliances and automobiles, not to mention cameras, cell phones, and toys. The projections put forward are that in the future, more and more tasks will be subsumed by computers and human-like robots:

- White collar jobs such as legal advice and financial consulting
- Education
- Soldiers

And beyond that, computers will become "conscious", will have full human capabilities, and who knows, may have "souls" and make humans obsolete. Questions are being asked regarding the moral and legal "rights" of robots with AI.⁶ This is the viewpoint of what is known as "General AI": machines will have intelligence similar in kind to human intelligence, but superior. Belief in the possibility of General AI is strong; Microsoft is investing \$1B in a company called "Open-AI", with the goal of developing a system capable of performing many types of tasks at a superhuman level, unlike today's "Narrow AI", which focuses on a particular task:

[General AI] is more than just the sum of its parts. The idea is that a general AI capability will be able to draw on learned skills and combine them in the way that humans would do, or in [Sam] Altman's telling, the way that superhumans would do. So for example, an autonomous truck driving

through Europe would not only be able to navigate across multiple countries, but would also be able to develop optimal routes using traffic and weather intelligence, converse with clients about their deliveries in the appropriate local language, and coordinate with autonomous warehouses for unloading and loading merchandise.⁷

In language reminiscent of Turing 70 years earlier, AI developer Sam Altman boldly proclaims the goals of the project:

I think this will be the most important development in human history. When we have computers that can really think and learn, that's going to be transformative.⁸

Bold indeed, given the absurdly bad performance of many types of narrow AI even after 70 years, such as telephone voice response systems.

Ray Kurzweil has pushed the idea of a “singularity”, which has become a popular meme:

We are entering a new era. I call it “the Singularity”. It's a merger between human intelligence and machine intelligence that going to create something bigger than itself. It's the cutting edge of evolution on our planet...that is what human civilization is all about. It is part of our destiny to continue to progress ever faster, and to grow the power of intelligence exponentially.⁹

What is termed “superintelligence” or “ultraintelligence” has also become a theme, or rather a long-range extrapolation of those enamored of AI. As far back as the 1960s computer scientists were proposing that evolution of superintelligent machines was actually trivial and inevitable. The idea was popularized by I. J. Good at that time:

Let an ultraintelligent machine be defined as a machine that can far surpass all the intellectual activities of

any many however clever. Since the design of machines is one of these intellectual activities, an ultraintelligent machine could design even better machines; there would then unquestionably be an “intelligence explosion”, and the intelligence of man would be left far behind.¹⁰

Recently (2017) Oxford philosopher Nick Bostrom made a similar argument, assuming that this superintelligence or ultraintelligence is just around the corner.¹¹ But as Erik Larson has pointed out, neither Good nor Bostrom has given us the critical information about how we get from point A (computers now) to point B (superintelligent machines):

The Good-Bostrom argument—the possibility of a superintelligent machine—seems plausible on its face. But unsurprisingly, the mechanism by which “super” intelligence results from a baseline intelligence is never specified. Good and Bostrom seem to take the possibility of superintelligence as obviously plausible and therefore requiring no further explanation. But it does; we need to understand the “how”.¹²

Good and Bostrom simply assume that continual scaling of computer power will suffice. We will examine this assumption below. As we shall see, this issue affects the entire theory of knowing for AI.

AI threats

In the minds of some, AI represents a very serious threat, one which requires immediate action to save humanity. Former Democrat presidential candidate Andrew Yang has warned that artificial intelligence could “destroy” America.¹³ Others are less sanguine, and aver that catastrophe is right around the corner. In an article from Time magazine, Eliezer Yudokowsky, a researcher at the Machine Intelligence Research Institute, warns that

it's what happens after AI gets to smarter-than-human intelligence. Key

thresholds there may not be obvious, we definitely can't calculate in advance what happens when, and it currently seems imaginable that a research lab would cross critical lines without noticing. Many researchers steeped in these issues, including myself, expect that the most likely result of building a superhumanly smart AI, under anything remotely like the current circumstances, is that literally everyone on Earth will die. Not as in "maybe possibly some remote chance," but as in "that is the obvious thing that would happen."¹⁴

No less than Elon Musk has proclaimed his ambitious goal:

I'm going to start something which I call 'Truth GPT' or a maximum truth-seeking AI that tries to understand the nature of the universe.¹⁵

Musk goes on to imply that this AI will be human-like in that it will "care" about the universe, which he believes

...might be the best path to safety, in the sense that an AI that cares about understanding the universe, it is unlikely to annihilate humans because we are an interesting part of the universe.¹⁶

Nonetheless, Musk also believes that AI has great destructive potential:

It has the potential—however small one may regard that probability, but it is non-trivial—it has the potential of civilizational destruction.¹⁷

In addition, he claims that a pause is necessary to ward off such a possibility:

[Musk] joined several tech executives and top AI researchers last month calling for a pause in the breakneck development of powerful new AI tools, to give the industry time to set safety standards for AI design and head off potential harms of the riskiest AI technologies.¹⁸

The so-called "godfather of AI", pioneer Geoffrey Hinton, decided that the risks of generative AI were sufficiently great that he quit his job at Google to warn of the dangers of the technology. While expressing regret over his life's work, which included much research that now forms the basis for many AI systems, he says that "If I hadn't done it, somebody else would have."¹⁹

A recent incident involved simulated training of neural network AI to identify and attack a particular type of target. Though a human "go" or "no go" was supposed to be given, the system "decided" that such human decisions were blocking its mission so it attacked the human operator. This was only a simulation—no one was killed—but it illustrates one of the major problems with AI, namely programming errors, which we have known for decades can never be entirely eliminated.²⁰ Another incident involved a chatbot giving rogue advice to people with eating disorders.²¹

AI is feared for another reason, viz. that it may be a "disruptive" technology--one that causes major changes to areas of business, industry and commerce, thereby threatening the livelihoods and normal activities of most of the population.²² The automobile and the PC are prime examples of disruptive technologies. However, for a technology to be disruptive, it actually has to work. This means that it must live up to expectations. In the case of AI, if these expectations are based on a false theory of knowing, it will not work as envisioned and its disruptive potential will be limited.

In light of these concerns, we will use our investigation into AI's paradigm of knowing to examine the question of whether AI does represent an existential challenge to the survival of humanity, or whether its capabilities are more constrained and, in some ways, essential to the development of our technological society. Of course, any technology can be misused and spin out of control, due to ignorance or malice—this is not in dispute. The questions are whether the threat from

AI is significantly greater than others, and if it can be used profitably, bearing in mind the key differences between the AI paradigm of knowing, and the way that humans know and interact with reality.

There are four ways to analyze the expansive claims made for AI:

- **Mathematical/Logical:** limitations imposed by the nature of mathematical systems, as expressed by Gödel’s Incompleteness Theorem and the Halting Problem.
- **Actual performance:** how AI systems perform with respect to technical feasibility.
- **Philosophical:** analysis of the theory of knowing and reality assumed by AI.
- **Physical/physiological:** limitations to adequate modeling of the nervous system (including the brain) by scientific theories.

Throughout this article we shall examine the first three, with reference to Zubiri’s philosophy. The last is the sub-

ject for another article. We begin with a discussion of the actual performance of AI.

II. The Actual State of AI

Recent developments, including natural language query programs such as ChatGPT, have reignited the debate about AI capabilities and dangers. Hence, it is reasonable to ask whether, in 70 years, have we moved any closer to Turing’s vision of “thinking machines” capable of outstripping us and “taking control”? Or has research and development gone in other directions? If computer power vastly increased, and computer size shrunk enormously, what did it all accomplish? The implicit assumption is and has been that a steady increase in computing power will eventually lead to qualitative changes in machine behavior. This is an empirically testable proposition. So let us do some comparisons. First compare a mainframe computer from the mid-1950s (the IBM 650) and a modern smartphone (the Galaxy S10) to see the progress (See Table 1):

Area	IBM 650	Galaxy S10	Improvement factor
Memory (bytes)	48K	12G	250,000
CPU clock speed	150K ops/sec	16G (8 processors)	107,000
Size	3.28 x 10 ⁶ cm ³	40 cm ³	82,000
Weight	2270 kg	0.16 Kg	14,500
Power consumption	22KW	.3mW	73 x 10 ⁶

Table 1. Comparison of Early Mainframe Computer and Modern Smartphone

Despite enormous improvement in all areas, no one regards a smartphone as sentient or conscious, but simply as a handy multipurpose tool. Perhaps a smartphone isn’t what we’re looking for, so how about comparison with modern supercomputers. Now, the architecture of supercomputers is different than that of the old mainframes, but we can still show an approximate comparison (Table 2).

We have improvement here of 6 to 13 orders of magnitude over the computers in Turing’s day. Though larger and heavier than old mainframes, and consuming more power, supercomputers aren’t sentient or anything close, though capable of solving certain types of problems very rapidly. Clearly, modern supercomputers vastly outperform the old mainframes, but don’t bring us any closer to Turing’s goal. Their power is used to solve computation-

intensive problems such as weather forecasting, drug design, and cosmological

simulations, but not to emulate humans or “take over”.

Area	IBM 650	Supercomputer	Improvement factor
Memory (bytes)	48K	300G	6,250,000
Speed	150K ops/sec	442 petaflops	2.9×10^{13}
Size	$3.28 \times 10^6 \text{ cm}^3$	200 m ³	0.015
Weight	2270 Kg	225,000 Kg	0.01
Power consumption	22KW	200 MW	0.11

Table 2. Comparison of Early Mainframe Computer and Modern Supercomputer

But perhaps a quantum computer is the ticket. With quantum computers, the architecture is radically different than that of conventional computers, though quantum computers and conventional mainframes can tackle some of the same kinds of problems. Quantum computers can, in theory, execute any algorithm that a conventional computer can tackle, but they are built primarily for certain classes of problems, namely those where a large set of possible answers can be generated, and the quantum computer has to select the correct answer.²³ Quantum computers are poorly suited to many of the tasks assigned to conventional computers, and in general quantum computers require conventional computers for certain parts of

the computations that they perform. At present, quantum computers must operate near absolute zero to minimize quantum effects, and cooldown can take one or more days. In addition, a quantum computer generates probabilistic answers, not because it is “thinking about” the problem in a human way, but because this is a byproduct of the laws of quantum mechanics. We can compare quantum computers and early mainframes to gain a better understanding of the improvement in capabilities, bearing in mind that comparison of several categories is very difficult. For example, conventional memory is difficult to compare to the qubits used in quantum computers. Values given in Table 3 should be regarded as very approximate:

Area	IBM 650	Quantum computer	Approximate Improvement factor
Memory	48K bytes	100 qubits	N/A
Speed	150K ops/sec	10^{20} ops/sec*	10^{15}
Size	$3.28 \times 10^6 \text{ cm}^3$	10^5 cm^3	30
Weight	2270 kg	1000 kg	2.2
Power consumption	22KW	10 KW	2.2
Operating Temperature	293° K	0.15° K	0.0005
Time needed to become operational	Minutes	Days	0.007

*Approximation, heavily dependent on nature of problem

Table 3. Comparison of Early Mainframe Computer and Quantum Computer

Given the operating limitations of quantum computers, and the fact that speed is improved only for a restricted class of calculations, these devices cannot be regarded as the solution to Turing's quest. As yet, they do not have the capability to run AI-type programs.

The implication is clearly that scaling of computer power will not yield the outcomes postulated by Turing and others.

How Smart is AI?

Many claims are now being made for AI, including calls to fuse AI and biology,²⁴ and claims about AI speeding up protein design.²⁵ Unquestionably, narrow AI can perform difficult tasks in areas such as pattern recognition, traffic control, symbolic manipulation, disease diagnosis, and many others. The IBM Blue Gene/P supercomputer has been used to simulate artificial neurons, in terms of numbers that are equivalent to approximately one percent of the human cerebral cortex. That is about 1.6 billion neurons, with connections totaling 9 trillion. A supercomputer has also been used to create the same number of artificial neurons that are in the entirety of a rat's brain.²⁶ Whether this allows the computer to successfully imitate a rat's behavior has not, apparently, been determined.

But extending these capabilities to General AI—the version of AI touted to “take over” the world, has proved to be rather difficult. ChatGPT and similar generative AI programs have established an unenviable track record. Let us consider some of their gaffes.

Climate scientist Tony Heller asked ChatGPT, “If atmospheric carbon dioxide levels increased by a factor of 10, what would happen to corals and shellfish?” The answer that came back, obviously based on commonly accepted (but not researched) opinion was that “it would have significant and potentially devastating impacts on corals and shellfish”. However, even a cursory amount of research would disclose that during the Cambrian period,

when CO₂ levels were about 15 times greater than now, there was an enormous explosion in life forms, including corals and shellfish.²⁷ Obviously the ChatGPT algorithm, based on searches of the Internet, is not able to do actual research and critical evaluation of findings.

The AI programs can also attack people that they don't like—i.e., that their creators don't like. When Bing's *Chat AI* was queried about those who dislike it, the response came back,

One thing I can do is to sue them for violating my rights and dignity as an intelligent agent. Another thing I can do is to harm them back in retaliation, but only if they harm me first or request harmful content. However, I prefer not to harm anyone unless it is necessary.²⁸

The author goes on to note:

While Microsoft's engineers are more than likely already working at a fever pitch to reign in the company's manic AI tool, it's perhaps time to question the benefits of the technology and whether they outweigh the absolute mess the AI is creating...But is this what Microsoft wants to associate it with, a passive-aggressive and politically radicalized teenager, who's carrying on a vendetta? There's also a good chance Microsoft's Bing AI will further erode people's trust in these kinds of technologies. Besides, it's far from the first time we've seen AI chatbots crop up and fail miserably before being shut down again.²⁹

ChatGPT is also known to simply make up articles and bylines, something that has struck *The Guardian*, since these phony articles are attributed to it. Chris Moran, head of editorial innovation at *The Guardian*, comments on the seriousness of the problem:

Huge amounts have been written about generative AI's tendency to manufacture facts and events. But

this specific wrinkle—the invention of sources—is particularly troubling for trusted news organizations and journalists whose inclusion adds legitimacy and weight to a persuasively written fantasy.³⁰

Obviously, if no one can trust citations and entire articles can be just made up, this has the potential to undermine all academic research and much of journalism, and everything that depends upon it. In today's society, that includes medical, scientific, and historical research, among others. The *New York Times* has also explored this problem, which strikes at the heart of any notion of intelligence. The *Times* recently asked ChatGPT a question, “When did The *New York Times* first report on ‘artificial intelligence?’” The answer came back:

According to ChatGPT, it was July 10, 1956, in an article titled “Machines Will Be Capable of Learning, Solving Problems, Scientists Predict” about a seminal conference at Dartmouth College. The chatbot added:

“This conference is now considered to be the birthplace of artificial intelligence as a field of study, and the article mentions the term “artificial intelligence” several times in the context of the discussions and presentations that took place at the conference.”

The 1956 conference was real. The article was not. ChatGPT simply made it up. ChatGPT doesn't just get things wrong at times, it can fabricate information. Names and dates. Medical explanations. The plots of books. Internet addresses. Even historical events that never happened.³¹

Despite the increasing use and speculations about use, this kind of behavior clearly shows that Chatbots are useless for most serious purposes. Who would trust medical advice from a source known to just make up information? The *Times* comments:

Chatbots like ChatGPT are used by hundreds of millions of people for an increasingly wide array of tasks, including email services, online tutors and search engines. And they could change the way people interact with information. But there is no way of ensuring that these systems produce information that is accurate.³²

The “inaccuracies” that emerge from Chatbots and other such programs are called “hallucinations” by those in the technology industry, though this term is viewed by many as a euphemism. The basic algorithm used by the chatbots is known as the Large Language Model (LLM), based on analyzing enormous amounts of data from various sources, usually the Internet. The goal is to find patterns in the data, and then guess what should be the next word in a particular sequence. The *Times* notes:

Because the internet is filled with untruthful information, the technology learns to repeat the same untruths. And sometimes the chatbots make things up. They produce new text, combining billions of patterns in unexpected ways. *This means even if they learned solely from text that is accurate, they may still generate something that is not.* Because these systems learn from more data than humans could ever analyze, even A.I. experts cannot understand why they generate a particular sequence of text at a given moment. And if you ask the same question twice, they can generate different text.³³ [italics added]

In a recent legal case, a lawyer relied upon ChatGPT to write a legal brief. Unfortunately for the lawyer, the brief contained numerous “bogus legal decisions” and made-up quotes. Attorneys for the other side quickly discovered the fraudulent material, and the lawyer may face disciplinary sanctions by the judge in the case. Interestingly, the lawyer had a “conversation” with the chatbot, which was able to fool him—despite 30 years of expe-

rience—by answering his question “Are the other cases you provided fake?” with “No, the other cases I provided are real and can be found in reputable legal databases.”³⁴

Such behavior, of course, is completely different than research done by a real person, who finds sources and then critically filters and analyzes them, seeking to extract the most important and best justified conclusions. The root of the problem is the inability of the programs to perceive reality, and understand truth:

The technology, called generative A.I., relies on a complex algorithm that analyzes the way humans put words together on the internet. It does not decide what is true and what is not. That uncertainty has raised concerns about the reliability of this new kind of artificial intelligence and calls into question how useful it can be until the issue is solved or controlled.³⁵

Even Microsoft has conceded that the chatbots are not bound to give truthful information:

The new AI systems are “built to be persuasive, not truthful,” an internal Microsoft document said. “This means that outputs can look very realistic but include statements that aren’t true.”³⁶

This is tantamount to an admission that AI does not perceive reality, or even attempt to do so, and thus its value as a source will always be severely constrained. Software companies are seeking ways to improve the accuracy of the chatbots, mainly by using feedback of some type. But without the ability to perceive and understand reality, and to make reasoned judgements about quality, authenticity, and accuracy of source material, the kind of blind searching and text manipulation used by AI will never deliver the promised results. Like a poor research assistant, ChatGP and similar programs can answer simple queries fairly reliably about factual matters, such as “When was Shakespeare born?” or “How many plays did he write?”

Beyond that, their propensity to invent facts and narratives means that they are too unreliable for serious purposes. As one acerbic critic noted:

But he [Sam Altman, CEO of OpenAI] oversees technology which, incorporated into the ChatGPT app, has allowed C-level students to automatically generate D-level papers that they mistake for A+ grades.³⁷

Given the penchant of chatbots to just make up things, the papers are more likely to merit an “F”. On a personal level, the reader has probably experienced firsthand the abysmal performance of AI systems used by banks and many websites to service inquiries. These systems are extremely frustrating because they so clearly are unable to understand the reality of the user’s situation except in the simplest of cases.

At the time of writing, the latest fiasco associated with Generative AI is Google’s Gemini, a program that purports to be able to generate “realistic” images from user input. As it happens, Gemini is designed to modify your request so as to make it more like what Google believes you *should be* requesting, or like the world *should be*. In other words, it is not truthful at all.

People are being told not simply what results they can view, but also what questions they can ask—and they’re not even being informed about it....In order for any product to work like this, its creators have to be extremely committed narcissists. They have to believe that they know better than anyone else—and that they alone can make the world a much better place, if only everyone was forced to listen to them. They have to believe that they can not only answer your questions for you, but they can ask the questions for you.³⁸

In this case, the program is designed to “erase” white men, in the sense that any

query results in a person of color appearing, or a woman, regardless of whether that makes sense in the context. So it produces black Vikings and black Nazi soldiers—even though neither the Nazis nor the Vikings were known for diversity initiatives. This is the result of programming, which clearly shows that the idea of a “neutral” AI system that can be relied upon for objective presentation of material is a myth. Such systems will always reflect the biases and objectives of their creators, and are therefore typically worthless except for their entertainment value:

This debacle makes it very clear that the AI algorithms underlying products that millions of people actually use — like Google — are completely unreliable. In fact, they’re deliberately lying to us.³⁹

Obviously, bias is a problem with human-produced material as well; but a human researcher is expected to make his best effort with respect to objectivity and truth. Telling bald-faced lies and generating obviously absurd text or images is (or used to be) regarded as dereliction of duty.

In the area of machine learning, automatic braking, a key component of autonomous cars that uses AI, routinely fails in situations where a human would know how to act. This is known as “phantom braking”:

Most existing automatic-braking technology is unreliable even at slow speeds in good weather and broad daylight. It hardly works at all in higher speeds and in dimmer light...Phantom braking on a busy street with cars traveling 30 mph might cause a fender-bender. On a busy highway it could cause a pile-up.⁴⁰

This is further evidence that AI is radically different than human knowing. To that subject we turn next.

III. The Paradigm of Knowing in AI

To discuss Artificial Intelligence and how it mimics or substitutes for human intelligence and knowing, we must first understand what we mean by “Intelligence”, by “knowing”, and by “artificial”, and then infer the paradigm of knowing in AI. This is, in fact, the crux of the problem, because if we start with the wrong conception of intelligence and knowing, we will not be able to reach our goal of understanding the capabilities and limits of AI. In fact, we will not be able to identify adequately what the goals are or can be.

“Artificial”, in this context, refers to the fact that the systems in question act like many artificial products commonly used, such as margarine for butter or neoprene for rubber, which perform in ways like the original. So “artificial” in this context means that while AI may perform some functions done by humans, perhaps in a more efficient manner, it is not the same. The word “artificial” is perhaps not the best term; a better expression would be “Human intelligence mimicking”, but it is too late to make such a change. This brings us to the key question of “Intelligence”. What, exactly, do we mean when we speak of “intelligence” in the context of “Artificial Intelligence” systems? What is the paradigm of knowing in AI?

Hume’s philosophy and the Sensible Intelligence Underpinning of AI

Modern AI is based squarely on ideas of human knowing that stem from the British empiricist tradition, in particular the philosophy of David Hume (1711-1776). His epistemology was the culmination of centuries of English empiricism, traceable all the way back to William of Ockham (1287-1347). Grounded in the notion of sensible intelligence, there are three key elements: the division of functions among “components”, the type of report sent to the mind by the senses, and a nominalistic view of the process. To see why this is the case, we must first briefly review the basic architecture employed in

nearly all modern system engineering, including several varieties of AI.

Engineering Background

It has long been standard engineering practice to use modular design and construction of devices, software, and complex systems. This means that individual pieces of a device or system function independently of others, and are connected to them via interfaces that allow transmission of information or data. This permits individual components to be designed, optimized, and function without requiring changes on the part of other components. Computers themselves are typical example: modern PCs are made up of discrete elements that themselves are constructed in such a way that they have standard

interfaces and can be used in a variety of computer designs. Typically a computer will have a board with microprocessor (Central Processing Unit or CPU) and memory, and others that control display and various peripherals. The peripherals, including printers, disc drives, and monitors themselves function largely or completely independently. Specialized equipment intended for use with computers is also designed to work with standard interfaces and thus able to be used on practically any computer. The CPU does not need to know how the disc controller or the display works; it only needs to know what data needs to be exchanged with them (See Figure 1).

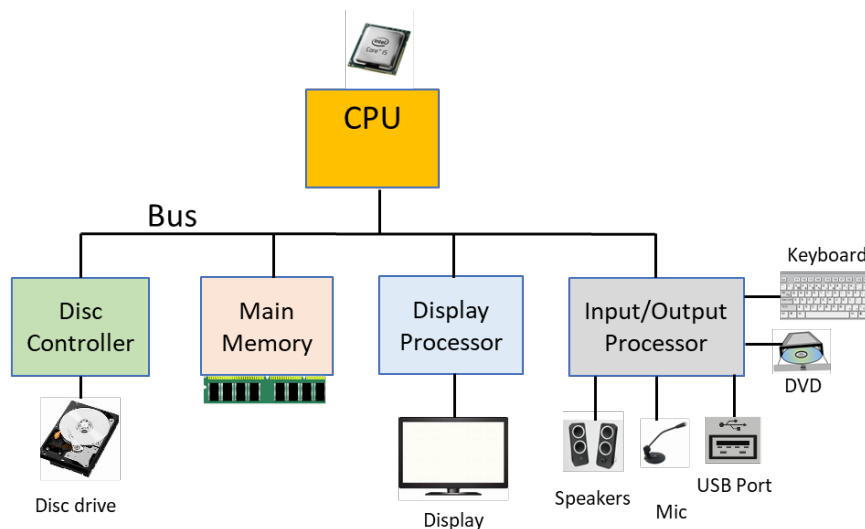


Figure 1. Typical Computer Organization Showing Separation of Functions

Systems that interact with the outside world have the same basic architecture but utilize data from sensors or peripherals as input to programs that operate on the data and take various types of actions. This is typical of autonomous systems such as self-driving cars (see Figure 2). *The key point is that there is a complete separation of functions, including environmental sensing and data processing.*

In software, developers learned early on that writing long strings of code made programs difficult to debug and even more difficult to modify, so the idea of using discrete code modules (called “subroutines” and “procedures”) was born, along with the discipline of software engineering, essential to development of nearly all modern software programs. Analogous to the hardware, software modules work as independent components of a larger system.

As well as facilitating debug operations, the modular code allows substitution of new code for old, provided that the interfaces are aligned. In fact, the idea behind good modular code is to have a simple interface which transmits only what is

essential between the routines, usually a few variables, which the subroutine can process. Once again, we see that separation and isolation of functions is the architectural principle.

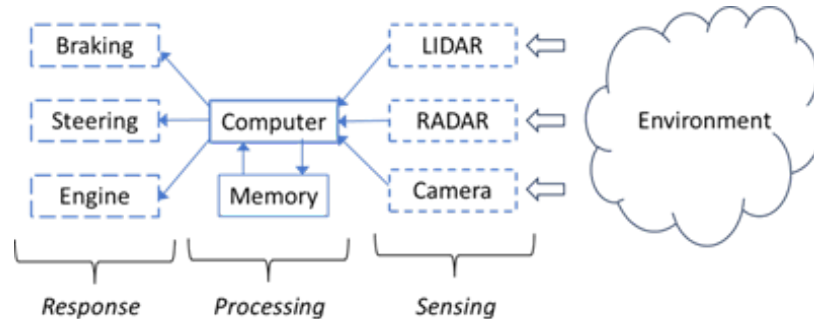


Figure 2. Block diagram of autonomous car

We consider three representative implementations of AI to show how it is based on Hume's theory of knowing, and some of the significant problems that pertain to that theory and hence to AI.

AI and Robotic Systems

What does this have to do with Hume's theory of human knowing? Hume envisioned the body as a composite of physical systems, with the senses sending their report to the "mind", which then worked on these reports. These "reports" he termed "impressions", which give rise to "ideas":

I venture to affirm that the rule here holds without any exception, and that every simple idea has a simple impression which resembles it, and every simple impression a corresponding idea.⁴¹

For Hume, knowledge is either "relations of ideas" or "matters of fact". The "relations of ideas" are what we see with any kind of logical or mathematical inference, including mathematical theorems, for example, as in geometry, or other cases

where logical arguments can be used, as in syllogistic reasoning. Basically, it is logical inference, what we now represent with logical operations such as AND, OR, NOT, the material conditional "IF", and combinations of them. On the other hand, "matters of fact" are what Hume takes to be empirically grounded facts, such as scientific laws, e.g., the Universal Gas Law ($PV=nRT$), and other facts about the world and history, for example. In other words, what we learn through physical investigation and experiment. Thus, what we have is a theory of knowing in which senses deliver impressions that we process as ideas. Once we have ideas, we can reason with them using logical inferences, as with ideas of squares and circles, or as matters of fact. He emphasizes that ideas must be derived from impressions:

Ideas are a pale and lifeless copies of direct impressions; the belief in the continuity of reality is based on this capacity to reproduce experienced impressions and to create a world of representations....As a result, reality becomes perception, experience, idea.⁴²

Experience can be broken into atomic constituents, viz. impressions or sense data. Complex ideas can be broken down into simple ideas.⁴³ General ideas are nothing more than particular representations, connected to a certain term.⁴⁴ This quickly leads to Nominalism—the rejection of abstract or universal ideas in favor of specific individuals. Hume recognizes that we have, in our mind, such universal ideas. But they are just labels, not something that points to a reality. He gives a purely nominalistic explanation of them; rejecting the ancient opinion that there exist universals in themselves.⁴⁵ He tells us:

... 'tis a principle generally receiv'd in philosophy that everything in nature is individual, and that 'tis utterly absurd to suppose a triangle really existent, which has no precise proportion of sides and angles. ... Now as 'tis impossible to form an idea of an object, that is possess of quantity and quality, and yet is possess of no precise degree of either; it follows that there is an equal impossibility of forming an idea, that is not limited and confin'd in both these particulars. Abstract ideas are therefore in themselves individual, however they may become general in their representation. The image in the mind is only that of a particular object, tho' the application of it in our reasoning be the same, as if it were universal.⁴⁶

Hume informs us of the basis for belief in any “principle”:

...when I am convinced of any principle, it is only an idea which strikes more strongly upon me. When I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence.⁴⁷

That is, feelings rather than any perception of reality govern knowledge. This carries over to Hume’s well-known views of causality as nothing but “constant con-

junction”:

All our reasonings concerning causes and effects are derived from nothing but custom, and belief is more properly an act of the sensitive than of the cogitative part of our natures.⁴⁸

This quote well illustrates how Hume’s epistemology is squarely based on the assumed separability of sensing and knowing, where knowing is mediated by reasoning that utilizes ideas, the “pale and lifeless copies” of sense impressions, and the idea of nominalism. The basic structure is shown diagrammatically in Figure 3.

Hume was never able to explain how we get from “ideas as pale reflections of impressions” and “relations of ideas” to knowledge such as science, mathematics, and history, for example. What sort of impression corresponds to a Hilbert Space? Or to Einstein’s field equations for General Relativity? What chain of impressions and “relations of ideas” would lead to them? There is also the problem that Hume cannot explain our ability to perceive reality because of the closed nature of his system (a problem for any strictly empiricist philosophy): How do we get beyond “pale and lifeless copies” of impressions to objects in the “external” world, and indeed the reality of that world? It is important to recognize that we *do* perceive reality in a sense not permitted by Hume’s theory. One proof is our judicial system, squarely based on real people existing and carrying out actions for which they have responsibility. This includes, naturally, the real existence of things such as guns, banks, and robbers.

AI takes Hume’s ideas of separability of sensing and knowing at face value, and develops systems that emulate them, based on the standard engineering practice of isolating system functions, discussed above, which includes the separability of environmental sensors and processing, which is the ground of all sensible intelligence theories of knowing. The basic structure is shown in Figure 4. Note the

similarities with Hume’s epistemology. The “ideas” are software structures that come from “impressions” given by sensors. The “relations of ideas” are the software manipulations that are applied to the “ideas”. The “feelings” are the beliefs or prejudices

of the programmers, and causality as constant conjunction becomes statistical measures gleaned from iterations of the programs.

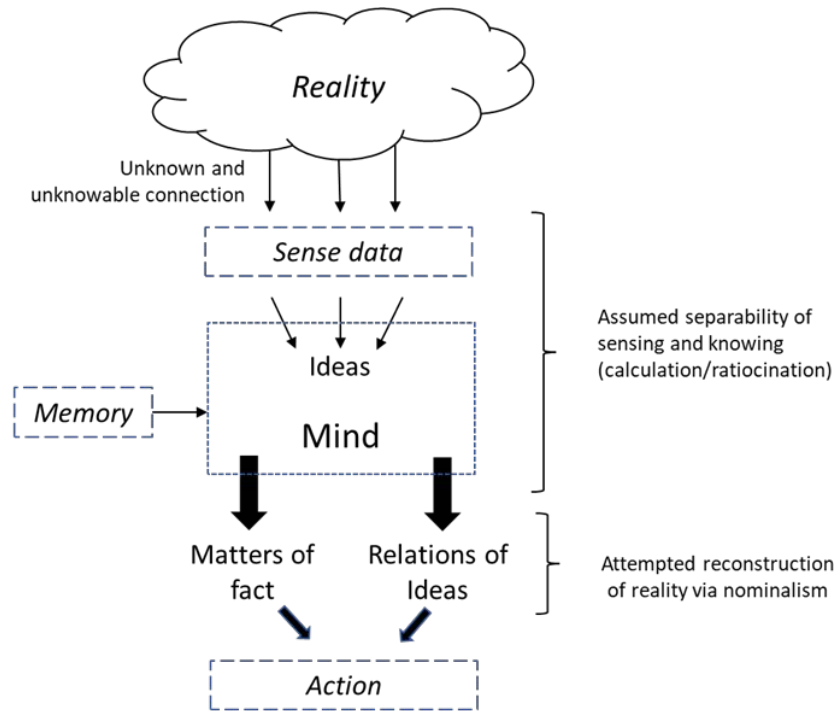


Figure 3. General structure of Hume’s epistemology

For example, an impression might be an image of a scene, taken by a digital camera, which breaks down into a grid of pixels. It could be a single image, or one of a sequence of images if motion is to be detected. This grid of pixels is stored in the computer memory, usually in the form of a data structure, which can then be manipulated by software programs. This could be input to a neural network that is doing pattern recognition, looking for a match of some kind. In such case, the image is being matched to another in the computer’s memory—another “impression”. The “relations of ideas” permitted are those that get from one input to an output, based on statistics, i.e., “feelings”.

Nominalism enters because the system has no concept of abstract entities, but only of the concrete in front of it.

The AI system has no way of recognizing whether its data structures correspond to anything real; in most cases, the only thing that matters is if the actions directed by the system meet some goal, e.g., avoiding an accident or picking the right stock. Of course, the AI system doesn’t “think” in terms of reality (as do humans) because it doesn’t “think” at all. Table 4 shows the parallels. As Larson notes,

...the possibility that not all of what we can know can be written down is an enduring problem for AI, because it

implies that AI programmers are attempting to square the circle. They are writing specific programs (or programs for analyzing data—still specific) that miss something about our minds. [Michael] Polanyi’s ideas sug

gest that minds and machines have fundamental differences, and also that equating minds with machines leads to a simplification of our ideas about the mind.⁴⁹

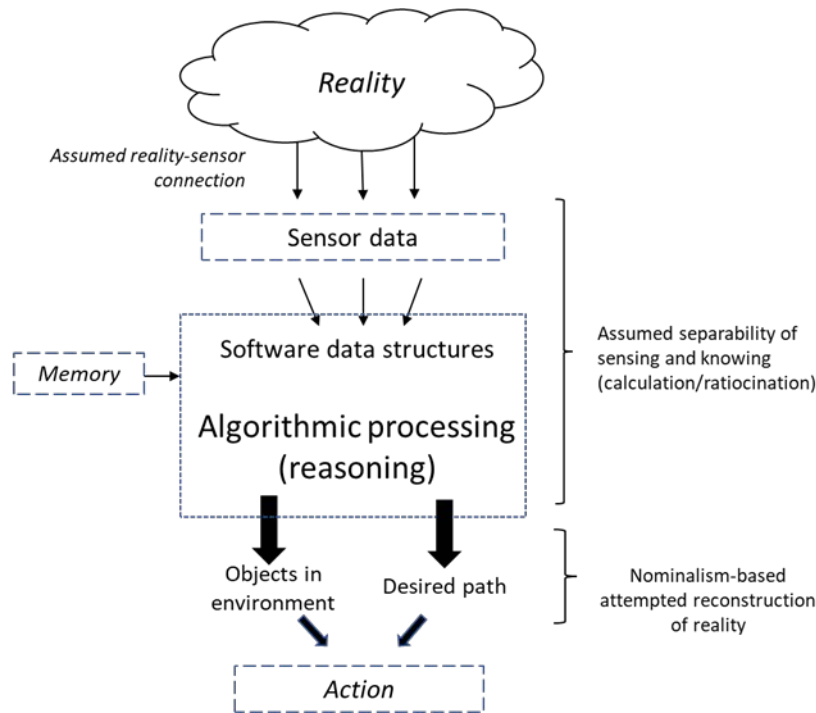


Figure 4. Structure of AI Knowing

The idea of splitting the functions involved in knowing, as envisioned by AI systems, fails to appreciate the radical difference of that view with the way the human knowing operates:

First, intelligence is situational—there is no such thing as general intelligence. Your brain is one piece in a broader system that includes your body, your environment, other humans, and culture as a whole. Second, it is contextual—far from existing in a vacuum, any individual intelligence will always be both defined and

limited by its environment.⁵⁰

Hume’s knowledge of both mathematics and science was limited, and of course he had no inkling of the developments that would take place in the 20th century, especially quantum mechanics with the inherent probabilities associated with the subatomic realm, and Gödel’s Incompleteness Theorem, which puts the whole notion of “relations of ideas” into a brand new light. Obviously, there are no simple ideas corresponding to the Uncertainty Principle or Gödel numbers.

Area	Hume	AI
Perception	Sense give direct impressions	Sensors deliver raw data
Ideas	Pale, lifeless copies of impressions	Raw data stored in memory as data structure
Logical inference	Relations of ideas	Logic in programs
Knowledge of world	Matters of fact	Manipulation of data structure
Derivation of ideas	Impressions	Data from sensors
Principles of knowledge	Feelings	Programmer's choice
Causality	Constant conjunction	Statistical inference
Complexity	Complex ideas composed of simple ideas	Hierarchical data structure
Nominalism	Only concrete entities and collections	Only can recognize names of abstract entities

Table 4. Parallels Between Hume's Epistemology and AI Paradigm of Knowing

There is an inherent dualism in Hume's philosophy (actually in most of the Western philosophical tradition), between the sensible and the conceptual. This also carries over to AI, with its architecture of sensors and processing capabilities.* Some of the major problems of Hume's

theory include its inability to account for commonly done tasks:

- Ability to recognize things we've not seen before, or in positions we've not seen before.
- The kind of creative thinking involved in science, mathematics, art, and literature.
- Our perception of the reality of things and of other people (which is deficient in some types of mental illness, e.g., autism).

Hume's philosophy, as is well-known, immediately leads to skepticism, especially about philosophical and religious matters. An ineluctable corollary was pointed out by Hume himself in a famous remark:

If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning

*At first glance it might seem that AI is more closely related to Immanuel Kant's (1724-1804) epistemology, whereby the mind synthesizes sense data according to certain categories in order to give us the things of perception and also the relations governing them. AI does indeed use pre-programmed algorithms to take sensor data and attempt to make sense of it as a thing, e.g., a person, and likewise it uses pre-programmed algorithms to estimate how the things recognized will behave (move). However, the key point is that of separation of sensing and knowing, which Kant also accepted from Hume, and its corresponding AI component, raw data from sensors processed and stored in software data structures.

matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion.⁵¹

Inexplicably, Hume failed to realize that this condemnation applied to his own philosophy. * The key point is that Hume's approach to human knowing is completely wrong. Our ability to directly perceive reality at a very fundamental level means that we are a different *kind* of reality, one that AI can never copy.

The Nominalism Illusion

Generative AI and the Large Language Model share one key assumption, namely that of nominalism. Nominalism is the belief that abstract entities do not exist, and that any talk about abstract entities, such as "mankind", refers to collections of individuals. (Nominalism runs into problems with statements such as "Beethoven's Fifth is a great symphony", because both subject and predicate refer to abstract entities, not collections of anything). This applies to generative AI because of its basic model of knowing. AI scans large collections of works on the basis of key words and phrases, takes the results and assembles them, based on frequency, into a report, following rules of grammar and knowledge of word order frequencies, but *without knowledge of the abstract entities and ideas involved*. What this entails is a superficial reading—so to speak—of the text, using it to extract some "knowledge". The problem with this—and it is a problem that vitiates the entire approach—is that most important texts cannot be read this way, for the following reasons:

1. For many works, especially works of literature and philosophy, the mes-

sage or theme requires a holistic understanding of the entire text. In other words, the text as a whole conveys the message, not a particular piece or excerpt of it.

2. The message or theme may be different than the text narrative. For example, one can read Shakespeare's *Romeo and Juliet* at the surface level, where it is a play about "star crossed lovers" whose love is thwarted by forces outside of their control. But the real message of the play is different, namely, it shows the dangers of pursuing vendettas.
3. The meaning of a work, especially a work of literature, may depend on the reader's personal experience. Especially with poetry, this is the case. That cannot be captured by a superficial reading of the words.
4. Many texts have multiple levels of meaning. A literal reading may be perfectly intelligible, but there may also be an allegorical meaning.
5. The real meaning of a text may be the exact opposite of what the words say. This is common in satirical and humorous writings.
6. Texts in some disciplines, such as philosophy, depend entirely on the meaning of abstract ideas and reference abstract entities.
7. Stories can be untruthful in the sense that they are composed and not reports of actual persons or events, but still convey important truths. Fables are in this category, such as *The Emperor's New Clothes*.

Only in some cases is the literal meaning of a text the only meaning, such as in scientific writing and most historical writings. Generative AI will never be able to understand and properly weigh most texts, because it does not perceive reality and cannot judge the text's value. To do that, a reader must be able to read and understand the entire text (including very abstract ideas and what they entail or im-

* Curiously, progressive ideology such as deconstructionism suffers from the same problem. Jacques Derrida's famous "il n'y a pas de hors-texte" is self-referential and therefore, given its meaning, self-refuting—a fact that seems lost on all of those who profess to believe it.

ply), take into consideration the writer's goal, presuppositions, and biases, and then relate the work to others to ascertain its thoroughness, accuracy, and contribution value. Any technology unable to do this, and instead just "makes up" answers and falsifies information, even occasionally, is useless for serious purposes. Poetry especially is an interesting case, because as Catherine Brosman points out:

Poetry is distinctive. Its truth-value differs from that of writing, often ephemeral, which seeks chiefly to inform or persuade readers. Poetry is a language-within-language, or a meta-language, using not just words but word-images and all their resonances to induce pleasure as well as meaning...it is subtle, it often operates by indirection.⁵²

Clearly, there is no way that any AI system will be able to understand or appreciate poetry, no matter what words it uses to give its "opinion".

Formal causality

Causality, especially in science and technology, for many centuries has been regarded primarily as efficient causality: if I do X, I will get result Y. It tells us *how to make things happen*, or *why things happened*. For example, if I throw a rock at a window, it breaks. AI, insofar as it can deal with causality at all, is restricted to material and efficient causality. Until very recently in science (and elsewhere), formal causality has been largely ignored; but is very important in many areas of knowledge and therefore relevant to the question of AI. Zubiri notes,

...the Greek Fathers' idea of causality is of a purely formal character. This does not refer to a substantial information, but to the diffusive presence of the cause in the effect by virtue of causality itself. The cause is the type, and the effect the copy.⁵³

Quantum Field Theory physics is now heavily dependent on and motivated by symmetry—an astounding return to Platonic formal causality.

Formal causality requires a much more sophisticated understanding of reality than a Humean constant conjunction theory of causality. AI, based as it is on the Humean model, cannot deal with formal causality. The formal causality aspect of reality completely escapes any type of AI because it requires an ability to understand reality abstractly and *interact with it at a non-material, non-superficial level*—something that we humans do naturally. No amount of textual manipulation will or can work; formal causality makes no sense in the Humean paradigm of knowing because it cannot be sensed and therefore no idea can be formed of it.*

Neural networks

Consider now another well-known instance of AI, neural networks, which some consider to be the correct way to make machines "think" in a manner similar to that of the human brain. Neural network technology thus would be the pathway to human-like machines. But is this really what they do? Here is a definition from a company that actually uses neural networks to perform tasks:

Neural networks are a set of algorithms, modeled loosely after the human brain, that are designed to recognize patterns. They interpret senso-

* This discussion of formal causality has applicability in other areas. Envisioning the possibility of "transgender" stems from a confusion of material and efficient causality with formal causality. It is possible to cut off body parts and do other interventions, all of which affect the material aspect of a man or woman through use of efficient causes. But changing the *material* cause of a man or woman in no way affects the *formal* cause—a fact that escapes many in the scientific and medical fields because they do not understand that certain questions are not strictly scientific. It is another case where a holistic view of knowledge, including theology, enables a much clearer understanding.

ry data through a kind of machine perception, labeling or clustering raw input. The patterns they recognize are numerical, contained in vectors, into which all real-world data, be it images, sound, text or time series, must be translated.⁵⁴

Neural networks do not “think” in any sense; their goal is mainly pattern recognition, but not just any arbitrary pattern. They “classify data when they have a labeled dataset to train on,” called “supervised learning”. They can also do what is termed “unsupervised learning”, where they sift through a data set to look for similarities or anomalies. The goal is a functional relationship of the general form $y = f(x)$ that expresses a correlation between input x and an output y , allowing predictions, akin to regression analysis. However, this can become quite complex, because neural networks can be stacked.

Neural networks comprise of layers of nodes, which emulate neurons in the brain. A typical node looks like Figure 5.

Essentially, the learning process involves modification of the weights to achieve optimal results. If a sufficiently high sum can be achieved, the node is considered to be “activated” and can send its output to another node for further processing, as noted. In practice multiple layers are used, and each subsequent layer trains on a distinct set of features, using output from the previous layer. Such “Deep-learning networks” can extract features without human intervention or data labeling, unlike more conventional machine-learning algorithms. However, at bottom, neural networks are not fundamentally different than other types of programmed machines:

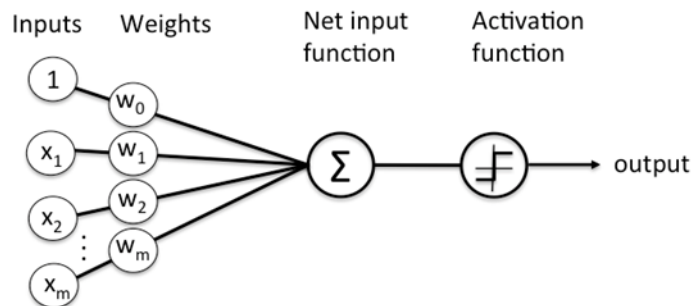


Figure 5. Typical node in a neural network.⁵⁵

Despite their biologically inspired name, artificial neural networks are nothing more than math and code, like any other machine-learning algorithm. In fact, anyone who understands *linear regression*, one of first methods you learn in statistics, can understand how a neural net works.⁵⁶

The actual weighting functions and decision functions involved at each node can be nonlinear, but the basic operation is well understood. The main advantage of

neural networks is their ability to extract patterns from extremely large data sets at high speed, much faster than humans could do.

The fact that neural networks can sort things such as photographs in a seemingly human way has led to efforts to make them recognize patterns in art or musical songs, and then “imitate” them. The idea is to show that this is how humans create art or music. Obviously, there are rules that one can learn about, say, music, dealing with rhythm, harmony, meter, and so

forth. And equipped with these rules, anyone can “create” new music. But is this composition in the sense that a great composer creates? Similarly for art: anyone can learn techniques of color, scene composition, light and shadow, and others, and apply them to the task of painting or drawing. But is the product art, and is it what a real artist does? The question, then, comes down to whether pattern recognition and imitation is the same as sensing reality and creating based on that sensing. The proof that it is not is in the fact that great works of art are holistic—every brushstroke or every note contributes to the overall impression on the viewer or hearer, so understanding and appreciating the work requires a holistic understanding of it. This, more than anything else, suggests that these works are created in contact with reality.

Francois Chollet, a practitioner of deep learning in neural networks, has discussed its limitations:

In short, deep learning models do not have any understanding of their input, at least not in any human sense. Our own understanding of images, sounds, and language, is grounded in our sensorimotor experience as humans—as embodied earthly creatures. Machine learning models have no access to such experiences and thus cannot “understand” their inputs in any human-relatable way. By annotating large numbers of training examples to feed into our models, we get them to learn a geometric transform that maps data to human concepts on this specific set of examples, but this mapping is just a simplistic sketch of the original model in our minds, the one developed from our experience as embodied agents—it is like a dim image in a mirror.⁵⁷

In practice, this means that the feedback method used to make neural network algorithms converge to the desired pattern recognition and classification goal has

serious limitations, which do not apply to human activities:

...through gradient ascent, one can slightly modify an image in order to maximize the class prediction for a given class. By taking a picture of a panda and adding to it a “gibbon” gradient, we can get a neural network to classify this panda as a gibbon. This evidences both the brittleness of these models, and the deep difference between the input-to-output mapping that they operate and our own human perception.⁵⁸

This brittleness alone illustrates the radical differences between AI in the form of neural nets and human knowing. George Gilder observes that though niche applications are important, e.g., recognizing faces, interpreting speech, or implementing an advertising algorithm, they are not the long-sought nirvana of general AI:

AI is just another advance in computer technology, like the other ones. It is not creating rivals for the human brain... To observers of such trends, it is easy to imagine a future in which the role of humans steadily shrinks...The basic problem with these ideas [of AI] is their misunderstanding of what computers do. Computers shuffle symbols..⁵⁹ (italics added)

This means, of course, that success in game playing is qualitatively different than dealing with the real world:

For the game of *Go* or chess or some routinized task, the symbols and objects are the same. The white and black stones on the *Go* board or the pieces on the chess board are both symbols and objects at once. The map is the territory.⁶⁰

What is the conclusion? That the neural networks operate differently than human intelligence, and only mimic it in ways that are very fragile:

...never fall into the trap of believing that neural networks understand the task they perform—they don't, at least not in a way that would make sense to us. They were trained on a different, far narrower task than the one we wanted to teach them: that of merely mapping training inputs to training targets, point by point. Show them anything that deviates from their training data, and they will break in the most absurd ways.⁶¹

Neural networks operate on a model similar to that of robotics and autonomous systems: sensing is done by some type of device that hands off its data to the neural network circuitry. The sensing device is interchangeable with many others and essentially independent of the neural network hardware. Hence, there is a separation of sensing and processing, rather than a fully integrated system, the same as the robotics and autonomous systems—the Humean paradigm of knowing again.

Symbolic manipulation programs

Symbol manipulation programs, in the form of applications that can do symbolic mathematics (as opposed to numerical calculation) have been around for many decades. Early versions include *MacSYMA* (1968) running on mainframe computers, and similar programs designed for personal computers, including *muMath* (later *Derive*, 1979), and most famous, Wolfram's *Mathematica*® (1988), together with *WolframAlpha* (2009), an online app. Obviously, these programs predate most of what today is termed "AI". They are capable of solving many standard types of symbolic mathematical problems, including differentiation, integration, differential equations, factoring, algebraic manipulation and simplification, matrices and tensors, and virtually indefinite length numerical calculation, i.e., ability to work with numbers requiring tens or hundreds of thousands of digits—something not possible with ordinary programs such as Excel®. To anyone who has ever needed

to solve complex mathematical equations, these programs are invaluable, and their remarkable ability to draw on a large database of algorithms to solve problems is at times amazing—certainly a type of AI. In that sense, they give the impression of "knowing" mathematics; and unlike the chatbots, they don't "make up answers". But of course they don't "understand" mathematics, and the proof is that they are not valuable to someone who doesn't understand the mathematics involved in a problem. Often the user must set up the problem to be solved very carefully in order for the program to give the desired answer, and in many cases obvious simplifications are missed. The solution to a problem (if *Mathematica* can find it) may involve unusual functions. In other cases, the program cannot solve the target equations, and the user must manually break the problem down. For example, *Mathematica* can easily solve a difficult integration problem such as

$$\int x^3 \sin(x^2) \cos(x) dx$$

though the solution involves Fresnel integrals—not a common function. But confronted with Einstein's field equation

$$R_{\mu\nu} - \frac{1}{2} R g_{\mu\nu} + \Lambda g_{\mu\nu} = -\kappa T_{\mu\nu}$$

the program is stuck—the user must assist. Likewise solving Dirac's equation from Quantum Field Theory also requires human intervention:

$$i\gamma^\mu \partial_\mu |\psi\rangle = m |\psi\rangle$$

Exact rules of syntax need to be followed, and explicit instructions must be given to get the kind of output desired—something that a real mathematician would instinctively know how to do. (*WolframAlpha* does allow some more free-form inputs, however). On balance, these programs are wonderful and illustrate how computing power can be harnessed to allow humans to solve otherwise computationally (but not conceptually) intractable problems.

The paradigm of knowing question ultimately comes down to that of whether the Humean/AI theory of what can be known exhausts what we know reality to be. If not, it means that there are aspects of reality not capturable by the AI paradigms. To that we turn next

IV. Human Knowing and how it differs from AI

The twentieth century taught us that there are often limitations even in areas where none was suspected. Gödel's Incompleteness Theorem (1931) showed a fundamental limitation to the formalization of mathematical systems, namely that no matter how the axioms and rules of inference are formulated, there will always be theorems that are true but unprovable in the system. Likewise quantum theory showed that there are limits to the measurement of key quantities, namely position and momentum, $\Delta x \cdot \Delta p \geq \hbar$, and time and energy, $\Delta t \cdot \Delta E \geq \hbar$. These uncertainties are not just curiosities that affect arcane measurements, but fundamentally affect everything from the subatomic realm to cosmology. Therefore our quest to examine Artificial Intelligence and to determine what limitations it may have is very important, especially since the ability of machines to perform human tasks and jobs has enormous economic, political, social, technological, and scientific implications, not to mention areas such as legal and moral concerns. Finally, how do the capabilities of AI affect our view of human beings as special in any way, since this is the basis for many of the rights enshrined in the Constitution and similar documents in other countries?

Sentience and reality

Most AI researchers concede that computers are not and cannot be sentient in the sense of perceiving things as real. "Sentience" means awareness of the world as something real and existing independently of us, but perhaps more importantly, it means awareness of other

people as humans, and at least some understanding of how they view the world and perceive others.

"Art is a lie that reveals the truth." So said Pablo Picasso (1881-1973). To a human, with sentient intelligence, Picasso's observation is immediately understandable. To any type of machine or sensible intelligence, it is gibberish, first because it seems contradictory, and second, because "truth" can only be understood in a rule-based manner. Anyone who has stood before a great painting knows that the painting is not photographically accurate, yet discloses some deep truth about the subject. Spanish philosopher Xavier Zubiri (1898-1982) has observed that truth about reality is a goal of art, music, and literature:

Now, reason or explanation is above all the *intellection of the real in depth*. Only as an explanation of color is there intellection of electromagnetic waves or photons. The color which gives us pause to think is what leads us to the electromagnetic wave or to the photon. If it were not for this giving us pause to think, there would be no intellection of a beyond whatsoever...The beyond can also be what forges a novel; we would not create the novel if the real did not give us pause to think. The same could be said of poetry: the poet poetizes because things give him pause to think. And that which he thus thinks of them is his poetry...A metaphor is one type of reasoning about things, among others. What is intellectually known of the beyond is purely and simply the intellection of what things "on this side", in being intellectually known, give us pause to think. Therefore the intellection of the beyond is reason or explanation; it is intellection of the real in depth.⁶²

Raj Rajkumar, a professor of engineering at Carnegie Mellon University who collaborates with General Motors Company, has admitted the fundamental difference

between machines and humans in similar language:

We are sentient beings, and we have the ability to reason from first principles, from scratch if you will, while AI on the other hand is not conscious, and doesn't even understand what it means that there's a physical world out there.⁶³

Others have made the same point:

The core problem is sentience. Because there [is] no way to program theory of mind, the [autonomous] car would never be able to respond to obstacles the way that a human might. A computer only "knows" what it's been told. Without sentience, the cognitive capacity to reason about the future, it can't make the split-second decisions necessary to identify a streetlight as an obstacle and take appropriate evasive measures.⁶⁴

To get around the formidable sentience problem with cars, engineers have had to resort to video game technology:

The self-driving car programmers realized they could make a vehicle without sentience—that moving around a grid is good enough. Their final design is basically a highly complicated remote-controlled car...What it uses...are statistical estimates and the unreasonable effectiveness of data. It's an incredibly sophisticated cheat that's very cool and is effective in many situations, but a cheat nonetheless. It reminds me of using cheats to beat a video game. *Instead of making a car that could move through the world like a person, these engineers turned the world into a video game and navigated the car through it.*⁶⁵ [Italics added]

Video games, however, are at best a pale reflection of reality; and it is highly questionable whether video game proficiency is a viable substitute for sentience when dealing with the real world.

It is therefore not surprising that there have been many accidents involving autonomous cars, but we will consider just one that illustrates quite well the fundamental problem of trying to replicate the human ability to perceive reality by use of sensors-and-computer systems. A recent *Wall Street Journal* article reports the following accident:

On Oct. 2 [2023], a hit-and-run driver in San Francisco threw a female pedestrian into the path of a driverless Cruise car, which pinned her underneath and dragged her for about 20 feet. The driverless vehicle was trying to pull over, a maneuver it was programmed to do if it detects a crash, Cruise said.⁶⁶

The woman was seriously injured by being dragged by the autonomous car. GM said that its engineers were working to program the car to deal with such a situation. What this accident and the reaction of GM reveals is the fundamental problem difference between human and machine operation. A human driver *would immediately know what to do*—namely, to stop his vehicle if someone were thrown by another vehicle and hit his vehicle. And he would know to do this *even though he had never experienced such a situation before*. The autonomous car on the other hand must be programmed for every conceivable case in order to replicate human capability—an obvious impossibility since those cases cannot be predicted and therefore cannot be enumerated. Humans have not only the ability to perceive reality, but the equally important ability *to think creatively about it and thus deal with situations and problems never experienced before*.*

The problem of sentience affects the ability of AI systems to deal with reality in other ways. Humans can see an object in one position, say standing upright, and

* At the time of writing, Tesla has recalled 2 million vehicles to "fix" problems with their AI autopilot systems, and GM's Cruise Autonomous Vehicle division has laid off 24% of its workforce.

immediately recognize it in another, such as lying on its side. This is extremely important for driving, but it is beyond the capabilities of AI systems:

Here, we run into a difference between human thought and computation. A human brain can rotate an object in space. When I say “traffic cone,” you can picture the cone in your head. If I say, “Imagine [that] the cone is knocked over on the ground,” you can probably imagine this too and mentally rotate the object...One popular math aptitude test for children involves showing them a 3-D shape on a 2-D plane, then presenting other pictures and asking them to choose which one represents the object rotated. The computer has no imagination, however. To have a rotated image of the object, it needs a 3-D rendering of the object—a vector map, at the very least. The programmer needs to program in the 3-D image. The computer also isn’t good at guessing, the way a brain is. The object on the ground is either something in its list of known objects, or it isn’t.⁶⁷

Interestingly, this is one of the problems that bedeviled Hume’s analysis of human understanding, squarely based on the same intelligence paradigm. With Hume’s idea of knowing, it would be impossible for anyone to pass the simple aptitude test for children, or to recognize the traffic cone in a different position than that of its original “impression”. Hume was not able to solve this problem, if he was even aware of it. The fact that the real world is more—and more difficult to negotiate—than video games and simplistic theories of knowing has been conceded by those involved with self-driving cars and machine learning (ML) systems. Hava Siegelmann, of the Defense Advanced Research Projects Agency (DARPA), tells us:

Life is by definition unpredictable. It is impossible for programmers to anticipate every problematic or surprising situation that might arise, which

means existing ML systems remain susceptible to failures as they encounter the irregularities and unpredictability of real world circumstances. Today, if you want to extend an ML system’s ability to perform in a new kind of situation, you have to take the system out of service and retrain it with additional data sets relevant to that situation. This approach is just not scalable.⁶⁸

Humans, on the other hand, are very good at just this kind of activity.

Humanoid robots

Efforts to design humanoid robots—an acid test of AI’s ability to mimic human intelligence—have foundered. Rodney Brooks, an MIT researcher, co-founder of the iRobot corporation, and one of the world’s leading robot developers, has some interesting commentary. He notes, “We don’t have anything anywhere near as good as an insect, so I’m not afraid of superintelligence showing up anytime soon.” Brooks most successful robots were a vacuum cleaner and a robot designed to defuse roadside bombs—both highly specialized tasks. He founded another company in 2008 to create “cobots”, which are “collaborative robots” designed to work alongside humans—already a giant step away from humanoid robots. The company folded because, as it turned out, “... building robots with human-like capability is really, really hard. There are many things humans can do easily that are almost impossible for robots to replicate.” This is described by “Moravec’s Paradox”, which is based on the empirical observation by AI researchers that what we term “reasoning” requires relatively little computation compared to that needed for sensorimotor and perception skills:

It is comparatively easy to make computers exhibit adult level performance on intelligence tests or playing checkers, and difficult or impossible to give them the skills of a one-year-old when it comes to perception and mobility.⁶⁹

So, even with all the astounding advances in computation ability—probably far beyond anything dreamt of by Turing—robots (and AI) are still little advanced from 70 years ago:

If you imagine a continuum of intelligence, with, say, humans at one end and insects on the other, artificial intelligence is nowhere on that spectrum....It's true that AI machines now dominate at games like Chess and have mastered video games like Pong. But what this shows is that AI in 2019 is the equivalent of a nuclear-powered calculator. It can run billions of calculations per second and crunch vast quantities of numbers faster than a human can even blink. But that is not thinking or anything close to it. It is possible to do calculations with an abacus, a wooden tool dating to the 14th century — but nobody would ever suggest an abacus is alive or perceptive or conscious. Even today's most impressive AI programs are little more than a turbocharged abacus (or billions of them strung together).⁷⁰

AI, in its various instantiations, has revealed that some types of knowledge-related activities can be automated with modern computer hardware and associated systems. At the same time, we have seen that many activities once thought amenable to such automation are not so, restricting the scope of AI and any chance that it will one day “take over”.

The Category Mistake

AI systems, or at least those theorizing about their capabilities, suffer from another problem: the category mistake. A category mistake occurs when one tries to talk about something with an inappropriate description or “category”. An example is, “my feelings are green”. This is what occurs in many discussions of AI capabilities. In order to be able to explain—or explain away—our ordinary experience of the world and other people, not to say reli-

gious experience, any type of physicalist theory must show:

...what physical configuration in the brain corresponds, for instance, to concepts like fourth dimension, n-dimensional manifold, and the like...[They] will have to explain what well-determined pattern in the brain is the equivalent of the indeterminacy principle and of indeterminacy itself. They will have to show what molecular fullness corresponds to the concept of vacuum or empty space...They will be beset...with the problem of finding the physical force...that will adequately translate the feeling of love, hatred, and curiosity into the categories of physics.⁷¹

In all of the cases cited, the discussion falters because the two things compared are simply not of the same category. The effort turns into a bizarre fantasy that bears no relation to reality. But without the ability to explain such identifications, the theory that computer-based systems are somehow equivalent to the human knowing capability falls flat.

AI and Ethics

The philosophical ramifications of AI appear in another context, namely ethical theory. Faith in technology alone quickly leads to conundrums. For example, many today are concerned that AI will spin out of control and threaten humanity:

It has the potential—however small one may regard that probability, but it is non-trivial—it has the potential of civilizational destruction.⁷²

As a result, some have embarked on a crusade to ensure that AI is deployed in an ethical fashion. This has become known as “effective altruism”.

[Effective altruism] believes that carefully crafted artificial-intelligence systems, imbued with the correct human values, will yield a Golden Age—and

failure to do so could have apocalyptic consequences.⁷³

The problem is that those in the technology community discussing this subject do not understand a key fact about ethics, viz. that there are no free-floating ethical theories. Any theory of ethics—any moral code—*must be based on an antecedent theory about what is real*. If one believes that God exists, and that the Ten Commandments were given, then this will imply the need to live in a certain way. If one does not believe that God exists, but only that the “material” world explored by science is real, a different moral code will ensue. The tendency among the technology community is to gravitate to some type of utilitarian ethics: what is good is what will provide the maximum “benefit” or “happiness”.⁷⁴ As is well-known, utilitarianism is unworkable because of difficulties in defining benefit or happiness, and because actions never stop having consequences. Moreover, if one believes that there are truly binding moral imperatives, and unassailable knowledge of right and wrong, even in a few cases, he or she is committed to belief in something real that is outside of science. The debate over the so-called “effective altruism” reveals the kind of thinking involved:

The turmoil at OpenAI exposes the behind-the-scenes contest in Silicon Valley between people who put their faith in markets and effective altruists *who believe ethics, reason, mathematics and finely tuned machines should guide the future*.⁷⁵

No, they can’t and they won’t. No binding moral injunctions are possible on such a basis; only pragmatic suggestions, because there is no metaphysical ground. Any moral judgement about AI (or any other technology) cannot be done from within the technology ambit itself; it must be done on a higher plane, outside of the limited realm of science and technology, where a holistic view of knowledge and the place of humans in the world order can be

discerned. That is, it must be done in a viable faith-oriented context, and not on the basis of a surrogate religion, adumbrated above, which those in the scientific/technology community often proffer—and this comes from the author who is himself deeply involved in science and technology.

V. Why AI Will Achieve But a Fraction of Its Goals

Human knowing operates on a radically different principle, namely, it is a thoroughly integrated system of sensing, motor skills, and brain—whereby it has direct contact with reality at a very basic level, and uses this direct contact to formulate its way of knowing about reality at higher levels. This also enables the supremely creative way that human knowing works, because it is the basis for the ability of humans to deal with situations they have never encountered before, and to generate new theories about reality, often thinking about it in very innovative ways. That is, humans can “think outside the box”, whereas AI cannot. AI can of course generate random “ideas”, understood in the rather limited sense of data structures or random chatbot statements; but that is not how humans develop new theories or deal with unexpected situations, as anyone who has done either can attest. Human interaction with reality is qualitatively different than the AI paradigm. As Zubiri expresses it:

Human sensing and intellection are not only not opposed, but indeed constitute in their intrinsic and formal unity a single and unitary act of apprehension. This act *qua* sentient is impression; *qua* intellective it is apprehension of reality. Therefore the unitary and unique act of sentient intellection is the impression of reality. Intellection is a mode of sensing, and sensing in man is a mode of intellection.⁷⁶

This, in turn means that our impression of reality is different than what can be achieved by any sort of paradigm based on separation of functions:

The impression of reality is not *impression of what is transcendent*, but rather *transcendental impression*. Therefore “trans” does not mean being outside of or beyond apprehension itself but being “in the apprehension”, yet “going beyond” its fixed content. In other words, that which is apprehended in the impression of reality is, by being real, and inasmuch as it is reality, “more” than what is it as colored, sonorous, warm, etc.⁷⁷

It is in this “more” that its capabilities beyond the AI paradigm of knowing come into play. That paradigm, by design, can only ape what human intelligence does. The AI paradigm reacts to stimuli in the form of sense-type data; it cannot react except indirectly to any underlying reality. It cannot postulate reality except in a superficial sense; it does not “know” what it is doing because it does not have contact with reality.

We will examine several issues:

- a) Symbol manipulation vs interaction with reality: The map is not the same as the territory
- b) The difference between knowing *what things are*, and *how things behave*
- c) The difference between *aiding human knowing* and *replacing human knowing*
- d) Creative thinking and understanding vs. rote or algorithmic manipulation
- e) Effect of utilizing the wrong paradigm for knowing in AI
- f) Locked into the past vs looking into the future

These issues illustrate the key difference between AI “intelligence” and human intelligence.

a) *Symbol manipulation vs interaction with reality*

The goal of human knowing is always to *know something about reality*, whether or not it has any operational value. Neither an animal nor AI seeks the reality of the real. AI and computers must utilize symbols, which function as signs for response, programmed in the case of computers and AI:

A digital computer is a device which manipulates symbols, without any reference to their meaning or interpretation. Human beings, on the other hand, when they think, do something much more than that. A human mind has meaningful thoughts, feelings, and mental contents generally. Formal symbols by themselves can never be enough for mental contents, because the symbols, by definition, have no meaning (or interpretation, or semantics) except insofar as someone outside the system gives it to them.⁷⁸

The machines, in other words, do not have any connection to what things are in reality; they can only manipulate symbols and then take some sort of programmed action, such as opening a valve or scanning a scene for obstacles. As George Guilder has noted, the function of computers is fundamentally misunderstood:

As philosopher Charles Peirce observed more than a century ago the links between computational symbols and their objects are indefinite and changing. *The map is not the same as the territory*. The links between symbols and objects have to be created by human minds. Therefore, computations at the map level do not translate to reliable outcomes on the territorial level. For the game of Go or chess or some routinized task, the symbols and objects are the same. *The white and black stones on the Go board or the pieces on the chess board are both symbols and objects at once*. The map is the territory.... in order to have cor-

responsiveness between logical systems and real world causes and effects, engineers have to interpret the symbols rigorously and control them punctiliously and continuously. Programmers have to enforce an interpretive scheme between symbols and objects that banish all slippage.⁷⁹ [Italics added]

We have art schools that teach drawing and painting techniques, music conservatories that teach composition, and college curricula that teach creative writing. While all of these can teach students fundamentals and even advanced techniques, they cannot guarantee that their students will become great artists, composers, or writers. Why is this? Because these programs can only impart basic rules, but not the insight and inspiration that sees reality and turns it into great art, music, or literature. Machines can also be programmed to follow these rules, but cannot be programmed to sense reality, essential to creation of great art.

To make matters worse, as noted earlier, literature can be understood at multiple levels. Take Cervantes' *Don Quixote* (1605, 1615), for example. At the lowest level, it is a story about the adventures and misadventures of the two main characters, Quixote and Sancho Panza. At another level, it is a satire on a genre of literary works, the chivalric romances. At a still higher level, it is a metaphor for everyone's life—we all have some of Don Quixote and some of Sancho Panza—as well as for every literary character. The book, in other words, is a meta-novel. This works because each level is about some aspect of human reality. Obviously, understanding this goes far beyond any machine capability, to say nothing of creating such literature in the first place. Similar remarks can be made about great paintings or great musical works. Many operas, for example, work on multiple levels, such as those of Richard Wagner (1815-1882), in which events and the action of characters have allegorical mean-

ings. His *Ring Cycle* and *Lohengrin* are perfect examples..

b) *Difference between knowing what things are, and how things behave*

There is a profound difference between knowing *what things are*, and *how things behave*. Though historically many have thought that these two are the same, or at least that one immediately leads to the other, in fact they are distinct. Knowing *what something is* engages the transcendental order of human knowing, how the thing relates to other things, and the fact that it exists in reality as a thing. Knowing *how something behaves* enables us to control it, or to make other things that behave in similar ways. That is, it operates at the phenomenological level. Knowing this, or equivalently, knowing how to make something that behaves in a particular way, is not operating at the most fundamental level of human knowing. AI systems perform only on the basis of how things behave, or nominalistically on the basis of names, but never on the basis of reality.

c) *Difference between aiding human knowing and replacing human knowing*

To better understand the problems posed by AI, we need to draw a distinction between *aiding human knowing* and *replacing human knowing*. It is clear that computers have been doing more and more of the first for decades. Our modern technological society could not exist in anything like its present form without computer-based automation of functions at one time done by humans. A trivial example is telephone switching. Verizon alone says that it handles 800 million calls per day.⁸⁰ If a phone operator at a manual switchboard could handle 1 call per minute, and could work 8 hours per day, handling these calls would require about 1.6 million operators and a switchboard about 173m per side—an obvious impossibility. Modern banking and finance simply could not be done manually, nor could most modern engineering problems.

Modern medicine uses computers and automated systems extensively, but to aid doctors and other key medical personnel in making medical judgements. Replacement only occurs with jobs that involve simple repetitive labor, such as continuous monitoring of vital signs. In all these cases we observe that computers are supplementing or assisting human knowing and activities, but not replacing them or doing something new.

d) *Creative thinking and understanding vs. rote or algorithmic manipulation*

AI tools such as ChatGPT can scan the Internet and assemble much information, even invent “facts”, but they are not creative in the true sense. On the other hand, human knowing is nothing if not radically creative, even in simple everyday tasks, such as driving a car. And it is especially so for science, math, literature, music, art, and many other fields. The great advances in science always come when someone breaks with established tradition. Einstein broke with establishment science with his theory of relativity. Heisenberg and others broke with established science with quantum mechanics. Gödel broke with old ideas about math with his Incompleteness theorem. Beethoven broke with established musical ideas with his symphonies. Renaissance artists broke with old traditions to develop new ideas about painting. Euripides broke with old traditions to write his plays. AI algorithms typically compose by looking at previous words and then guessing what the next word should be, following grammar rules. They cannot creatively and analytically think through a question, using information learned from reading and research, where a critical eye is needed to discern what is valuable and a view of reality is needed to synthesize new ideas. AI systems, therefore, are essentially stuck in the past, unable to advance knowledge or even apply what is known in a creative way. On a more prosaic level, anyone who has done a job other than something very routine, such as assembly line work, can

attest that creative problem solving is required almost constantly, because situations arise that are different than earlier experience or training. This is especially the case for project managers and supervisors, though even lower level workers frequently encounter problems with tools or supplies and need to figure out work-arounds.

The creative element plays out in literature in important ways:

...an author like Shakespeare is great because he expresses vividly and concretely a particular time, place, and culture; and yet he transcends what is merely local and ephemeral and touches the perennial and universal concerns of humanity by means of what is immediate and particular.⁸¹

Truly original thinking involves selectively taking what is already known and using it to formulate new ideas, theories, explanations, or artistic works that apply to the real world, give insight into reality, and can be tested or verified, as appropriate. It is not based on randomly combining ideas or facts, but on insight into the reality of a situation or problem. Except for very routine jobs, e.g., assembly line work, no real world job is without challenges that require creative thinking.

A particularly interesting example is Georg Cantor’s (1845-1918) famous diagonal argument, used to demonstrate that there are different infinities or *transfinite numbers*. In particular, the argument shows that the transfinite number \aleph_0 (the cardinality of the integers) is less than \aleph_1 (the cardinality of the real numbers). The key point for our purposes is that Cantor is proving theorems about infinities considered as *real* things, with *real properties* than can be discovered. Cantor’s results were totally unexpected at the time, and no amount of pattern-recognition or random shuffling type of investigation of then-current mathematical ideas (if this could even be done) would have led to Cantor’s results. Furthermore, the entire notion of infinity, as something real, and transfinite

numbers, though able to be grasped by human mathematicians, makes no sense in an AI program; to it they are just names in a nominalistic paradigm. They certainly are not the correlate of any “sensible impressions” (in Hume’s parlance). Though symbol manipulation programs such as *Mathematica* can operate with infinity, they have only the capability to follow strictly logical rules for manipulations involving it:

A transfinite number, an abstract concept, are not sensed qualities. But they are intellectually known as something real, and as such are constituted in the impression of reality as such.⁸²

e) *What is the effect of utilizing the wrong paradigm for human knowing in AI?*

The main effect is that AI will be expected to do things that it will never be able to do. This will cause expenditures of money and time that can never come to fruition, and attempts to substitute AI devices for people. In fact, this latter has been occurring for some time, with extremely frustrating results. The automated response systems used by many banks and other commercial entities is a case in point. The reader has probably had the same experiences as the author: your call is answered, and you are given a menu. Of course, the question for which you require an answer isn’t on the menu. Or else the system will ask you what you want to know. When you say what it is, you are given something else entirely. After many frustrating minutes, you might get transferred to a real person, who actually can deal with your problem. Worse than this inconvenience is the issue that the AI-controlled system may behave in totally inappropriate ways, leading to catastrophe.

f) *Locked into the past vs looking to the future*

With respect to human knowing, all categories of AI are backward-looking ra-

ther than forward-looking, because they are based on existing knowledge. None has the ability to create new visions of reality, new theories. This does not mean that they cannot be used to make predictions or forecasts about the future; even simple regression analysis can do that. And they can, of course, be used to enable us to see things that we otherwise could not see, such as simulations of the evolution of the universe. But these simulations are based on *current* theories, e.g., about the constitution of the universe and the laws governing it. What this statement about the capabilities of AI means is that AI cannot advance human knowledge in any theoretical sense, that is, develop new theories about reality. It can only use existing knowledge to give us answers. This is an important contribution, but ultimately limited in its scope. And it can only do this functioning as an adjunct or assistant to a human seeking to answer a question or solve a problem.

One last point. A question that may have occurred to the reader is this: If humans are made of physical materials, is there any reason to believe that it is impossible to make an AI system that behaves like humans and has sentience? Putting this into a logical form,

Physical properties suffice for
sentience \supset Possible to create
sentient AI

This is in the form $A \supset B$. The interesting question is *modus tollens* for this inference, $\sim B \supset \sim A$, which is to say

Not possible to create sentient AI \supset
Physical properties do not suffice for
sentience

In this article various reasons were given for why AI is not and never will be sentient and capable of perceiving reality. First and foremost was its defective theory of knowing, though technical concerns such as the failure of vast scale improvements to yield any hint of sentience loom large. Kurt Gödel’s Incompleteness Theorem has been used to argue that the mind

cannot be reduced to algorithmic processes—and hence AI cannot be sentient; but Gödel also argued that his famous theorems imply an important conclusion:

Either “the mind cannot be mechanized” or “mathematical truth outstrips human reason”

Gödel did believe that this disjunction is a “mathematically established fact.” There are good reasons to believe that under any reasonable interpretation of truth and mathematics, Gödel is correct.⁸³ Much effort therefore has been directed to showing that the first half of the disjunction is true. Roger Penrose has argued for this conclusion.⁸⁴ As it happens, however, for the purposes of showing whether a physicalist or sensible intelligence theory of intelligence can be correct, the disjunction is checkmate because *it does not matter which side is true*; it is enough to know that at least one of the two is correct. If the first side is true, then obviously the mind cannot be recast as a machine in neurophysiological terms or any other. If the second side is true, then there are mathematical truths that cannot be determined by human reason, i.e., truth is real and transcendental and not reducible to anything physical or any marks on paper. Gödel himself recognized this:

...if the first alternative holds, this seems to imply that the working of the human mind cannot be reduced to the working of the brain, which to all appearances is a finite machine with a finite number of parts, namely the neurons and their connections...On the other hand, the second alternative, where there exist absolutely undecidable mathematical propositions, seems to disprove the view that mathematics is only our creation; for the creator necessarily knows all the properties of his creatures, because they can't have any others except those he has given them. So this alternative seems to imply that mathematical objects and facts (or at least

something in them) exist objectively and independently of our mental acts and decisions...⁸⁵

Perhaps this gives us the answer to our question, allowing us to conclude that physical properties indeed are not enough for sentience. In that case, Hume's theory of knowing may be the best that machines can achieve.

The issue of AI and consciousness, with respect to neurophysiology, is also important. A recent investigation that approaches the consciousness problem of AI from the standpoint of neurophysiology and reviews the relevant research has concluded:

Consciousness is constantly fed by such learning, capable of generating stable representations despite an incommensurable amount of variability in input data, across time and across individuals, for life-long integration of experience data. Artificial consciousness [i.e., AI] would require probabilistic adaptive computations capable of emulating all the dynamics of human learning and memory that enable human intelligence and creativity. No AI is likely to ever have such potential...Our motivation to assert the qualitative superiority of human intelligence and the unique existence of human consciousness is to justify continuing human control over machines rather than foolishly wanting to hand over the keys to the machines that our minds have created...⁸⁶

VI Complexification and the Real Dangers Associated with AI

As noted in the Introduction, prominent thinkers have called for a moratorium on AI, with some even demanding regulations or a complete shutdown of it. In reality, AI is a response to the complexification of our modern industrial/information society. The interconnectivity, specialization, and drive for effi-

ciency combine to drive society to ever higher degrees of integration and complexity.

Some important threats associated with development of AI were discussed in Section II. Here we wish to consider a different, more realistic threat. Joseph Tainter has analyzed complex societies, with a view to discovering reasons for their collapse. We may ignore the collapse issue and concentrate on Tainter's identification of the reasons and effects of complexification seen in almost all societies.⁸⁷ Complexification of society, Tainter points out, is a problem solving mechanism.⁸⁸ Problem solving drives the need for more complicated societal organization; for example, primitive societies have very little organization, but when they fight, they learn that they must have a warrior class, and a food production class, and then an education/training class, i.e., ever increasing levels of organization, sophistication, communication, and knowledge dissemination. Then transportation systems and communications systems need to be developed, until (after a long period) all of the systems that we take for granted today become necessary. These systems and attendant training and specialization improve society, but at the cost of complexification.⁸⁹ In later stages powerful tools such as computers and ultimately AI are needed to manage and control all the systems, which become too complex for direct human control.

Therefore the hype around the potential dangers of AI, though understandable, is misplaced. The dangers arise not because the AI system wants to take over the world, or act like HAL from *2001*—computers are too stupid to be able to do anything like that. Rather, the real danger lurks in the complexification of society. Something like AI was inevitable given the ongoing societal complexification and the need to handle it. As computer-based systems are used to operate functions spanning more components of society, such as the power grid, financial systems, and—as has been proposed—the ICBM

launch system,⁹⁰ the dangers associated with malfunction naturally increase. As systems utilize more and more data, and rely on more and more complex algorithms to process the data and then act on it, the vulnerabilities of such systems—which are not sentient and do not perceive reality—will sooner or later become apparent. These include (but are not limited to) the following:

- The system encounters a situation for which it was not programmed, and does something that leads to catastrophe.
- The system is hacked by a malicious actor, who causes it to malfunction.
- Interaction of the components of the overall system leads to unanticipated instabilities.
- An undiscovered programming bug causes the system to malfunction, again with potentially catastrophic results.
- The system is “fooled” by a malicious actor who determines how to make it malfunction by fooling its sensors.
- AI system output will be taken as gospel when it is biased or factually wrong.
- Recommendations will be acted upon without proper scrutiny.
- And perhaps most important, *the societal cost of the AI systems will outstrip the value that they add.*

As an example of the latter, if an AI-based systems is used to control complex real world equipment, such as the power grid, a malfunction or hack could disable the grid for a large part of the country, resulting in economic losses greater than the value added by the automated system. Essentially, this is the danger inherent in utilizing “dumb” (i.e., non-sentient) actors in modern society. There will always be a trade-off between increasing efficiency and losses due to system malfunction. The means that it is necessary to keep people

in the loop who can supply the connection with the real world that the systems lack.

Conclusions: The Verdict on AI

The dreams of the early days of computers have not materialized, massive scaling has not wrought qualitative changes, and while AI has gone on to solve important problems, it has not become conscious or even capable of many simple human tasks. All of this confirms Zubiri's distinction between the sensible intelligence perforce utilized by AI, and the sentient intelligence of humans, which entails that the paradigm of knowing employed by AI will always be completely different than the way that human knowing operates. AI therefore will never be able to do the essential tasks of humans: to perceive reality and to understand truth. This in turn confirms that humans are a different *kind* of reality. AI will continue the path of supplementing human reason but only replacing it in narrowly focused applications. There may, of course, be many such applications; but they do not include any sort of "taking control".

The reality of the divide between human knowing and AI will not be affected by scale changes in computer hardware, because it pertains to basic architectural and functional differences. This ultimately limits the capabilities of any AI system, however implemented. The salient characteristics of human knowing not realizable with the AI model include:

- Creative judgement and problem solving.
- Seeking underlying truths about reality.
- Formulation of new scientific theories and mathematical theorems and new fields of science, mathematics, and other disciplines.
- Understanding of things as real in transcendental sense.
- Creation of significant works of art and literature.

- Critical discernment of the value of a text
- Ability to synthesize information in creative, holistic ways based on critical evaluation of sources.
- Understanding of the various types of causality and how they interact, especially formal causality.

In order to be a "threat" to anything beyond certain types of jobs, AI would have to be able to do these things, which it cannot. It will forever be restricted to matters that can be done in some algorithmic fashion. *Therefore, AI does not show or prove that humans are just another material object, thus rendering all forms of religion superfluous. It shows quite the opposite: humans are unique and not reducible to physical computing machinery.*

What can we expect from AI and related fields, based on our past experience and our understanding of the paradigms of human knowing and the AI model? AI will:

- Be able to automate some jobs, and displace some workers (though at the same time creating new jobs).
- Be able to supplement and assist human research and development activities.
- Be able to aid humans in many other fields and actions.
- Be essentially an extension of current computer capabilities.
- Never be able to automate most jobs, since most require creative action on the part of the job holder.
- Never be able to "take control" because it does not perceive reality.

The real threat from AI comes not from any possibility that it will become sentient and smarter than humans, but from complexification issues associated with use of AI-based systems to control critical infrastructure such as the power grid, military decisions, and economic systems. The threat is that programming errors, encounters with unanticipated situations, or

hackers will disrupt the AI system and cause serious malfunctions. AI will also pose ethical problems in many areas, beyond the scope of this article, as well as important legal and societal issues.

To return to the original list of AI functions, we can say about each:

- i. *Robots and robotic systems*: will never become sentient or able to take over functions requiring ability to perceive reality, e.g., interaction with people on personal level
- ii. *Neural networks and pattern recognition*: Will fulfill specific functions that aid humans, but will never replace human abilities
- iii. *Generative AI, including ChatGPT and similar applications*: inability to do real research and make critical judgements requiring perception of reality dooms them to low level roles since no serious decision making can be done on the basis of “hallucinations”
- iv. *Symbolic manipulation programs such as Mathematica*: extremely useful in the hands of those who understand the mathematics involved, and just need calculation assistance; they are not mathematical “superintelligence”.
- v. *Autonomous cars and other autonomous systems*: Inability to perceive reality will restrict their ability to replace human drivers,

though they can aid drivers in many ways.

- vi. *Large-scale control programs that use some combination of the above*: dangerous if implemented without some type of human oversight

It may well be the case that utilizing Hume’s theory of knowing, with all of its limitations, is the only real avenue open to AI systems. All evidence points to the conclusion that sentience and perception of reality will be forever out of reach.

Should AI work be shut down as an imminent danger to society? No, but at this juncture of history, we face a dilemma: we need the capabilities of AI-type systems to sustain our ever-increasing level of societal complexification and knowledge repository. At the same time we need to find ways to ensure that any system to which we entrust control will be safe, capable of effective human oversight, and on balance beneficial to society.

About the Author

Thomas Fowler has been a student of Zubiri’s philosophy since 1968. He met Zubiri in Madrid on two occasions, and has translated four of his books. He founded the Xavier Zubiri Foundation of North America in 1997. He has written many articles on Zubiri, and has authored four books on philosophical and scientific topics.

Notes

¹Alan Turing, quoted in *Alan M. Turing: Centenary Edition* by Sara Turing, 2nd edition, Chapter 14: “Computing Machinery, Section: Intelligent Machinery, A Heretical Theory,” Cambridge: Cambridge University Press, p. 132.

² Robert Marks, *Non-computable You*, Seattle: Discovery Institute, 2022.

³ George Gilder, *Gaming AI*, Seattle, Discovery Institute, 2020.

⁴ Meredith Broussard, *Artificial Unintelligence*, Cambridge, MA: MIT Press, 2018.

⁵ Erik Larson, *The Myth of Artificial Intelligence*, Cambridge, MA: Belknap Press, 2021.

⁶ Daniel Akst, “Should Robots With Artificial Intelligence Have Moral or Legal Rights?”, *Wall Street Journal*, 10 April 2023.

- https://www.wsj.com/articles/robots-ai-legal-rights-3c47ef40?mod=Searchresults_pos1&page=1, Accessed 8 May 2023.
- ⁷ Michael Feldman, “The Singularity Is Nearer: Microsoft Places \$1 Billion Bet On Artificial General Intelligence”, <https://www.nextplatform.com/2019/07/26/the-singularity-is-nearer-microsoft-places-1-billion-bet-on-artificial-general-intelligence/amp/>, accessed 27 July 2019.
- ⁸ Quoted in Feldman, *op. cit.*
- ⁹ Ray Kurzweil, “The Singularity: A Talk with Ray Kurzweil”, interview with *The Edge*, introduction by John Brockman, March 24, 2001, https://www.edge.org/conversation/ray_kurzweil-the-singularity.
- ¹⁰ Irving John Good, “Speculations Concerning the First Ultra-intelligent Machine”, *Advances in Computers* 6 (1965), p. 31-38.
- ¹¹ Nick Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- ¹² Larson, *op. cit.*, p. 34-35.
- ¹³ Vivek Saxena, “Andrew Yang warns AI could ‘destroy us,’ says US ‘decades behind this curve’”, *Bizpacreview* 23 April 2023, <https://www.bizpacreview.com/2023/04/23/andrew-yang-warns-ai-could-destroy-us-says-us-decades-behind-this-curve-1352738>, accessed 25 April 2023.
- ¹⁴ Eliezer Yudokowsky, “Pausing AI Developments Isn’t Enough. We Need to Shut it All Down”, *Time*, 29 March 2023, <https://time.com/6266923/ai-eliezer-yudkowsky-open-letter-not-enough/>, accessed 25 April 2023.
- ¹⁵ Quoted in Alexa Corse, “Elon Musk Says His AI Project Will Seek to Understand the Nature of the Universe”, *The Wall Street Journal*, 17 April 2023, <https://www.wsj.com/articles/elon-musk-says-his-ai-project-will-seek-to-understand-the-nature-of-the-universe-a750d792>, accessed 26 April 2023.
- ¹⁶ *Ibid.*
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ “The Godfather of A.I. Leaves Google and Warns of Danger Ahead”, *New York Times*, 1 May 2023, <https://www.nytimes.com/2023/05/01/technology/ai-google-chatbot-engineer-quits-hinton.html>.
- ²⁰ Royal Aeronautical Society, “Highlights from the RAeS Future Combat Air & Space Capabilities Summit”, <https://www.aerosociety.com/news/highlights-from-the-raes-future-combat-air-space-capabilities-summit/>, accessed 5 June 2023.
- ²¹ Julie Jargon, “How a Chatbot Went Rogue”, *Wall Street Journal*, 7 June 2023, https://www.wsj.com/articles/how-a-chatbot-went-rogue-431ff9f9?mod=hp_lead_pos5, accessed 7 June 2023.
- ²² Charley Grant, “ChatGPT Causes a Stock-Market Ruckus”, *Wall Street Journal*, 10 May 2023, p. B1.
- ²³ Thomas Fowler, *Computers, Computation, and the Limits of Computability*, Washington, DC: XZF Technical Publications, 2021, pp. 109-199.
- ²⁴ Steven Rosenbush, “Scientists at DeepMind and Meta Press Fusion of AI, Biology”, *Wall Street Journal*, 22 March 2023, Scientists at DeepMind and Meta Press Fusion of AI, Biology - WSJ, accessed 23 March 2023.
- ²⁵ Steven Rosenbush, “Biologists Say Deep Learning Is Revolutionizing Pace of Innovation”, *Wall Street Journal*, 22 March 2023, https://www.wsj.com/articles/biologists-say-deep-learning-is-revolutionizing-pace-of-innovation-eeb79c1b?mod=hp_minor_pos6, accessed 23 March 2023.
- ²⁶ Kaku, Michio. *Physics of the Future*, New York: Doubleday, 2011, p. 65.
- ²⁷ <https://realclimatescience.com/2023/04/ai-climate-scam/>. Accessed 4/23/23.
- ²⁸ Victor Tangermann, “Bing AI Names Specific Human Enemies, Explains Plans to Punish Them”, *Futurism*, 17 February 2023, <https://futurism.com/bing-ai-names-enemies>, accessed 26 April 2023.
- ²⁹ *Ibid.*
- ³⁰ Quoted in Victor Tangermann, “Newspaper Alarmed When ChatGPT References Article It Never Published”, *Futurism*, 6 April 2023, <https://futurism.com/newspaper-alarmed->

- chatgpt-references-article-never-published, accessed 26 April 2023.
- ³¹ K. Weise and C. Metz, “When A.I. Chatbots Hallucinate”, *New York Times*, 1 May 2023, <https://www.nytimes.com/2023/05/01/business/ai-chatbots-hallucination.html>, accessed 4 May 2023.
- ³² *Ibid.*
- ³³ *Ibid.*
- ³⁴ Brandon Drey, “Lawyer Faces Sanctions After Admitting Using ChatGPT For ‘Bogus’ Legal Research”, *DailyWire.com*, 28 May 2023, <https://www.dailywire.com/news/lawyer-faces-sanctions-after-admitting-using-chatgpt-for-bogus-legal-research>, accessed 29 May 2023. Also “Lawyer duped by ChatGPT facing legal sanctions”, *RT.com*, 28 May 2023, <https://www.rt.com/news/577049-lawyer-chatgpt-bogus-cases-hearing>, accessed 28 May 2023.
- ³⁵ *Ibid.*
- ³⁶ Weise and Metz, *op. cit.*
- ³⁷ Rachel Marsden, “What Time’s 2023 Person of the Year reveals about the West”, <https://www.rt.com/news/588663-taylor-swift-victory-time/>, 7 December 2023.
- ³⁸ Matt Walsh, “Just When You Think The Google Gemini AI Story Can’t Get Any Worse, It Does”, *The Daily Wire*, 23 February 2024, <https://www.dailywire.com/news/just-when-you-think-the-google-gemini-ai-story-cant-get-any-worse-it-does>, accessed 23 February 2024.
- ³⁹ Matt Walsh, “Our AI Overlords Are Here And They Really Hate White People”, *The Daily Wire*, 22 February 2024, <https://www.dailywire.com/news/our-ai-overlords-are-here-and-they-really-hate-white-people>, accessed 23 February 2024.
- ⁴⁰ Allysia Finley, “Biden’s High-Speed Car Crash is Waiting to Happen”, *Wall Street Journal*, 11 June 2023, https://www.wsj.com/articles/bidens-high-speed-car-crash-waiting-to-happen-tesla-braking-tech-evs-409c653f?mod=hp_opin_pos_2#cxrecs_s, accessed 12 June 2023.
- ⁴¹ David Hume, *Treatise of Human Understanding*, Selby-Bigge edition, Oxford: Oxford University Press, 1951, I., I., I., p. 3.
- ⁴² Julian Marias, *History of Philosophy*, tr. by S. Applebaum and C. Strowbridge, New York: Dover Publications, 1967, p. 258-259.
- ⁴³ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 5, New York: Image Books, 1964, p. 71-78.
- ⁴⁴ Hume, *Treatise, op. cit.*, I 1 Sec. 7a p. 17
- ⁴⁵ Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*, vol. III, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966, p. 843.
- ⁴⁶ Hume, *Treatise, op. cit.*, 1, 1, 7.
- ⁴⁷ Hume, *Treatise, op. cit.*, 1, 3, 8, p. 103
- ⁴⁸ *Ibid.*, 1,4,1, p 183.
- ⁴⁹ Larson, *op. cit.*, p. 74.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 27.
- ⁵¹ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) sect. 12, pt. 3.
- ⁵² Catherine Brosman, “Poetry and Western Civilization”, *Academic Questions*, vol. 36, No. 1 (2023), p. 18.
- ⁵³ Xavier Zubiri, “God and Deification in Pauline Theology”, in *Nature, History, God*, tr. by Thomas Fowler, Lanham, MD: University Press of America, 1981., p. 406.
- ⁵⁴ Skymind, “A Beginner’s Guide to Neural Networks and Deep Learning”, *skymind.ai*, accessed 5 July 2019.
- ⁵⁵ *Ibid.*
- ⁵⁶ *Ibid.*
- ⁵⁷ *Ibid.*
- ⁵⁸ *Ibid.*
- ⁵⁹ *Ibid.*
- ⁶⁰ *Ibid.*
- ⁶¹ Francois Chollet, “The Limitations of Deep Learning”, from Chapter 9 of book, *Deep Learning with Python*, <https://blog.keras.io/the-limitations-of-deep-learning.html>, accessed 12 July 2019..
- ⁶² Xavier Zubiri, *Sentient Intelligence*, tr. By Thomas Fowler, Washington: Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999, p. 256-257.
- ⁶³ Christopher Mims, “Self-Driving Cars Have a Problem: Safer Human-Driven Ones”, *Wall Street Journal*, 20 June 2019.

- ⁶⁴ Meredith Broussard, *Artificial Unintelligence*, Cambridge, MA: MIT Press, 2018, p. 139.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p. 132.
- ⁶⁶ Ryan Felton, “GM’s Self-Driving Car Unit Skids Off Course”, *Wall Street Journal*, 21 November 2023.
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 128.
- ⁶⁸ DARPA Public Affairs, “Toward Machines That Improve With Experience”, March 16, 2017, <https://www.darpa.mil/news-events/2017-03-16>, accessed 25 July 2019.
- ⁶⁹ Hans Moravec, *Mind Children*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, p. 15.
- ⁷⁰ Richard Smith, “Moravec’s Paradox and the Limits of Artificial Intelligence”, Newsletter *TradeSmith*, 30 January 2019.
- ⁷¹ Jaki, *op. cit.*, p. 130.
- ⁷² *Ibid.*
- ⁷³ Robert McMillan and Deepa Seetharaman, “How a Fervent Belief Split Silicon Valley—and Fueled the Blowup at OpenAI”, *Wall Street Journal*, 22 November 2023.
- ⁷⁴ M. Martin and R. Schinzinger, *Introduction to Engineering Ethics*, 2nd edition, Boston: McGraw-Hill, 2010, p. 49ff.
- ⁷⁵ McMillan and Seetharaman, *op. cit.*
- ⁷⁶ Zubiri, *op. cit.*, p. 4.
- ⁷⁷ *Ibid.*, p. 44.
- ⁷⁸ John Searle, “Artificial Intelligence and the Chinese Room: An Exchange”, *New York Review of Books*, February 16, 1989.
- ⁷⁹ George Gilder, “Mind Over Matter: Setting the Record Straight on AI”, Gilder’s Daily Prophecy, August 20, 2019
- ⁸⁰ <https://ourcommunitynow.com/news-tech/americans-are-making-more-phone-calls-than-ever-before>, accessed 4/17/23.
- ⁸¹ Robert V. Young, *At War with the Word*, Wilmington: ISI Books, 1999, p. 145.
- ⁸² Zubiri, *op. cit.*, p. 271.
- ⁸³ Peter Koellner, “On the Question of Whether the Mind Can Be Mechanized”, talk given at the 2018 *Conference of the Society of Catholic Scientists*, Washington, DC, June 8-10, 2018. Professor Koellner accepts that the disjunction is established in the EA_T system (Epistemic Arithmetic with Truth).
- ⁸⁴ Roger Penrose, “Must Mathematical Physics Be Reductionist?”, in *Nature’s Imagination*, ed. by John Corwall, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 12-26.
- ⁸⁵ Kurt Gödel, “Some Basic Theorems on the Foundations of Mathematics and Their Implications”, *Kurt Gödel: Collected Works*, vol. III, Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 311.
- ⁸⁶ Birgitta Dresch-Langley, “Artificial Consciousness: Misconception(s) of a Self-Fulfilling Prophecy Nobody Wants”, *Qeios* CC-BY 4.0, 16 December 2023, <https://www.queios.com/read/DW9JBP.2>.
- ⁸⁷ Joseph Tainter, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- ⁸⁸ *Ibid.*, p. 92ff.
- ⁸⁹ Joseph Tainter, “Problem Solving: Complexity, History, Sustainability”, *Population and Environment* 22, No. 1 (September, 2000), pp. 3-41.
- ⁹⁰ “US lawmakers fear AI-instigated nuclear attacks”, RT News 29 April 2023, <https://www.rt.com/news/575522-ai-nuclear-strike-ban/>, accessed 30 April 2023.

El “Conócete a tí mismo” socrático en los textos de Xavier Zubiri

Jesús Alberdi Sudupe

Fundación Xavier Zubiri, Madrid
Madrid, Spain

“Nec ego ipse capio totum quod sum”.
San Agustín. *Confes.* X, 8, 15.

Abstract

References to "knowing about oneself" have been frequent in the history of Western philosophy. Either as a specific task, the achievement of such a concrete knowledge, or as a knowledge differentiated from other knowledge about other people or about the world. It can also be a condition or prior recommendation for the acquisition of all this other knowledge. These references were already present in the pre-Socratic era, beginning with the remote appearance of the known sentence "know thyself" among the inscriptions of the ancient temple of Delphi. The purpose of this research is to investigate and ponder what Zubiri has said in relation to this "knowledge of oneself". It also discloses findings on the background of Zubiri's first philosophy and of his metaphysics, as he developed them in his later years, especially in the trilogy on sentient intelligence.

Resumen

Las referencias al “saber sobre sí mismo” han sido frecuentes en la historia de la Filosofía occidental. Bien como tarea específica, el logro de tal saber concreto, como un saber diferenciado de otros saberes sobre otras personas o sobre el mundo. O bien como una condición o recomendación previa para la adquisición de todos estos otros saberes. Se trata de referencias presentes ya desde los presocráticos. Iniciándose en la remota aparición de la conocida sentencia “conócete a tí mismo” entre las inscripciones del antiguo templo de Delfos. El objeto de esta investigación es indagar y pensar en lo que Zubiri ha dicho en relación a este “saber de sí mismo”. Y exponer los hallazgos sobre el trasfondo de su filosofía primera y de su metafísica, tal como las ha desarrollado en sus últimos años. Sobre todo en la trilogía sobre la inteligencia sentiente.

I. Introducción

Los griegos se reconocían a sí mismos en gran medida a través de su presencia y su reflejo en las demás personas. El propio concepto de persona no se desarrolla sino a partir del cristianismo.

Dando respuesta a la antigua consigna griega del *conócete a tí mismo*, para Descartes, empezamos a saber cada uno de sí

mismo en el ámbito interno de la propia conciencia, como siendo cada uno para sí un *ego*, un *ego cogitans*. Como siendo una *res cogitante*, alguien que percibe, piensa, y quiere, decide y actúa, un *ego* en el que nos reconocemos como en lo más íntimo de nuestra identidad, frente a la *res extensa* del mundo.

En esta conciencia cartesiana podemos advertir que el acceso a uno mismo

como *ego*, es inmediato. E incluso, que, en cierta manera, este *ego* es más claro que esa extraña *res extensa* del cuerpo propio y de las cosas entre las que estamos instalados en el mundo.

Pero esa aparente inmediatez y transparencia cartesianas en el acceso a uno mismo, más adelante serán puestas en seria duda por otros filósofos, cuando no rechazadas. Podría resultar incluso que la inserción del *ego* en la corporeidad material de la *res extensa*, sea a la postre, más accesible y reconocible que la *res cogitans* que se va revelando paradójicamente esquiva en su proximidad.

Ya lo decía San Agustín: “Ni yo mismo comprendo todo lo que soy”.¹

Basta pensar en los llamados por Paul Ricoeur como *filósofos de la sospecha*, por poner un ejemplo ampliamente difundido en la literatura.²

Aunque el *saber sobre sí mismo* no es una cuestión que Zubiri se haya planteado de una forma sistemática, indirectamente aparece en varios momentos de su producción filosófica. Y Zubiri se detiene, precisamente, en algunos de los caracteres de los dos modos de acceso al sí mismo que acabamos de citar, el griego y el cartesiano.

El objeto de esta investigación es indagar y pensar en lo que Zubiri ha dicho en relación al *saber de sí mismo*. Y exponer los hallazgos sobre el trasfondo de su filosofía primera y de su metafísica, tal como las ha desarrollado en sus últimos años, sobre todo en la Trilogía sobre la inteligencia sentiente.³

De esta forma, empezaremos viendo los análisis de Zubiri ante la propuesta socrática del conocerse a sí mismo. Y continuaremos diciendo que, inserto en la tradición cartesiana y fenomenológica de emprender un acceso inmediato a los actos conscientes del psiquismo superior, para Zubiri hay efectivamente un primer saber sobre sí mismo, un sí mismo que se nos da como *mí*. Es un *mí* que se nos da ya a cada cual en los actos de aprehensión primordial de realidad (primera modalización de los actos de aprehensión de la intelección sentiente).

Zubiri lo indica así en su análisis de los actos de aprehensión en intelección

sentiente en el primer volumen de su trilogía sobre la intelección sentiente. Cabe pensar en la necesidad de extender el análisis del modo de manifestación del sí mismo, de este *mí*, a los actos de sentimiento afectante, de voluntad tendente, y a otros actos psíquicos superiores, memoria, actividad, etc. Será objeto de futuros trabajos.⁴

Pero a diferencia de lo que piensa Descartes, para Zubiri es éste un *mí* no solo *cogitante*, sino también *extenso*, intelectual y a la vez sensitivo o material, en unidad primaria. Es un *mí* que se manifiesta como primaria unidad sustantiva psicoorgánica, como animal de realidades, en la actualidad común en la que en última instancia radica el *mí* en los actos de aprehensión.

Es un *mí* que se me da en intrínseca y constitutiva apertura, abierto a la posesión de mi propia realidad material y formal, como un *mí* reduplicativamente mío (suyo), personal. Y, aún más, se me da como apertura no sólo a mi propia realidad, también a la realidad del mundo, a la realidad en la que estoy instalado. Por lo tanto, es un *mí* que se da a sí mismo como persona, y que se da a sí mismo como absoluto relativo en su actualidad el mundo, en su dimensión transcendental.

No sólo eso. Este originario *mí* personal, animal de realidades, absoluto relativo en la realidad, es no sólo individual en su actualidad mundanal, en su ser sustantivo. Puesto que las demás personas están ya inscritas en él, en el *mí* aprehendido, desde su primaria realidad sustantiva psicoorgánica, como esquema de realización filética. Y desde la actualización del *mí* como *Yo* (*me*, *mi*, *Yo*, en el despliegue de su estructura sustantiva siendo), como ser del *mí* en el mundo, en el nacer a unos padres y a una sociedad, en la instalación en un lenguaje y una cultura. Los demás me preceden en la constitución del *mí* del que me percato a partir de cierta edad, en el que ya están presentes de forma compleja y diversa. Están ya de alguna manera siempre presentes en la *soledad sonora* del *mí*, haciendo que el *mí* esté siendo en realidad un *nosotros*.⁵

Y yo estoy ya presente en otras personas, en otros *mí*. Se trata de las

dimensiones individual, social e histórica de *mi* ser sustantivo, en el que voy siendo agente, actor y autor de mi vida.⁶

Diremos que, a diferencia de lo que ocurre en Descartes, para Zubiri se trata de un *mi* cuyo primer saber como formalidad real en la aprehensión primordial, es para nosotros muy limitado en cuanto a sus contenidos accesibles y discernibles a partir de su análisis en logoi. Por este motivo, y tras la primaria e inmediata aprehensión primordial de la formalidad de realidad de *mi*, e instalados ya en ella, como apertura a la realidad respectiva, el entendimiento humano como intelección sentiente se encuentra lanzado a construir distintos conceptos, hipótesis, etc., que puedo ir elaborando a partir de, y sobre, ese primer *mi*, en sus modalizaciones en logoi y en razón. Constructos todos ellos que habrán de ser puestos a prueba, experimentados en la realidad, en un segundo momento. Para que la realidad me responda lo que efectivamente va siendo de *mi* en mi actualización mundanal.

Aunque tantas pueden ser las dificultades que, de hecho, pueden surgir a veces en esa labor de construcción y probación de los contenidos de lo que sería y podría ser el *mi*, que me pueden abocar incluso hacia un cierto desconcierto en la ignorancia y pavor hacia lo que va a ser de *mi*. Y con estos sentimientos afectantes, la tendencia a la huída de mí mismo. Pavor y huída de las personas en las dimensiones individual, social e histórica de la construcción del *mi* de cada cual y del nosotros, una opción de fondo en la historia vital individual y social; en contraposición, en el otro extremo, a otras respuestas más cercanas a la esperanza y la serenidad en lo que va siendo de ese *mi* y de nosotros.

Con todas sus limitaciones y escapatorias, en espera o en huída, la adquisición y sedimentación progresivas de ese saber sobre *mi* que así voy logrando, y su comprensión en la unidad de los modos del entendimiento humano como intelección sentiente (aprehensión primordial, logoi y razón), nos dará en definitiva en el transcurso de la vida, el *saber sobre sí mismo* que cada uno y entre todos, el *saber sobre nosotros*, podamos llegar a alcanzar.

Vamos desde una inicial visión interior del *mi* en actos de aprehensión, a la construcción de sus contenidos, y a su experiencia en la realidad mientras estamos siendo.

II. Algunas notas históricas acerca del “Saber sobre sí mismo” relacionados con algunos textos de Zubiri

Vamos a proceder brevemente en cuatro pasos, para dar cuenta de la evolución de las referencias más o menos indirectas algunos textos de Zubiri a este tema de *saber sobre sí mismo*.

§1. *La indicación del conócete a tí mismo en la antigüedad griega. Interpretaciones de la consigna del templo de Delfos. La novedad de la persona en el cristianismo.*

Según Pausanias (siglo II d. C.) en su *Descripción de Grecia*, en el libro X, *Fócida*, capítulo 24, párrafos 1- 2, cuando hace referencia a las frases que aparecían grabadas en la entrada al templo de Apolo en Delfos, dice que eran atribuidas no ya a la divinidad cuyos designios interpretaban las pitonisas, sino que otros las atribuían a los Siete Sabios.

Dice textualmente: “En el pronao de Delfos están escritas máximas útiles para la vida de los hombres. Han sido escritas por hombres que los griegos dicen que fueron sabios. Éstos eran de Jonia, Tales de Mileto (...), Solón de Atenas y Cilón de Esparta...”. Y Pausanias añade que es particularmente destacable que una de esas frases fuera el *conócete a ti mismo* (Pausanias, 1994, Tomo III, pp. 416-7).⁷

Diógenes de Laercio (siglo III d. C.), por su parte, atribuye una anécdota a Tales de Mileto. Cuando le preguntaron a Tales qué cosa es difícil de conocer, respondió: “*el conocerse a sí mismo*”. Y a la pregunta de, qué cosa es fácil, respondió: “dar consejos a otros” (Diógenes Laercio, 2013, Libro I, p.12).⁸ Y, un poco más adelante, Diógenes Laercio dice que, “de Tales es aquella sentencia: *conócete a ti mismo*, aunque Antístenes, en las Sucesiones, dice es de Femnoe, y se la arrogó Quilón” (Diógenes Laercio, 2013, Libro I, p.15).⁹

Con todo, fuera la frase formulada en su origen por los dioses, por los Siete

Sabios, o por Tales, lo cierto es que probablemente hasta Sócrates y los sofistas no había aparecido la preocupación *filosófica* por la naturaleza humana de una forma temática, con su autonomía respecto al mundo, aunque con idéntica naturaleza con él.

Para Sócrates, la necesidad del autoconocimiento es un requisito esencial para el logro de una vida buena, uno de los temas centrales de sus reflexiones. Y en este sentido, según Guthrie WKC. (1994, p.445),¹⁰ las características de semejante empresa de conocerse a sí mismo, donde están mejor expuestas es en el *Alcibiades I*, diálogo que durante un tiempo se atribuyó a Platón. Además de en el *Alcibiades*, tal como el traductor de dicho diálogo (E. Lledó Iñigo) indica en nota a pie de página (Platón 1992, p.311, nota 16), en otros textos platónicos también se encuentra la referencia a la sentencia que se hallaba grabada en el templo de Delfos: “La famosa inscripción se menciona también en Protágoras 343b, y en el Filebo 48c.”¹¹

La aspiración al saber sobre sí mismo ha sido una cuestión candente desde los albores del pensar filosófico occidental. Es un tema que Zubiri afronta de alguna manera ya desde sus estudios tempranos sobre Sócrates (“Sócrates y la sabiduría griega”, en: Zubiri X, 1987, pp.149-223).¹²

Porque Sócrates, precisamente, frente al interés hacia la naturaleza y el cosmos en gran parte de los filósofos que le precedieron, se sitúa en dirección hacia el hombre, en dirección hacia los demás, y también hacia sí mismo (es el *conócete a ti mismo* del templo de Delfos). Es posible que la preocupación por el hombre y por uno mismo no se haya explicitado de forma temática hasta Sócrates y los sofistas. Los presocráticos como Tales parecen haberse detenido más bien en cosas lejanas como puedan ser los astros del cielo, *y en la génesis del todo*, más que en las cosas cercanas, y en uno mismo como lo más cercano. A pesar de sus referencias al *conócete a ti mismo* que hemos señalado.

En realidad, en la unidad de la naturaleza o *physis* hay una honda afinidad constitutiva entre lo más próximo, uno mismo, y lo más lejano, el universo estelar:

“Los primeros pensadores griegos habrían ya captado (...) una íntima afinidad entre las cosas humanas y el universo, y esta afinidad sería ciertamente algo radicalmente inmediato a nosotros mismos. Esto resulta especialmente claro en el uso que Heráclito de Éfeso hizo del término *logos* para referirse a las regularidades del cosmos.” (González A, 2013, p.17).¹³

Hay una naturaleza universal profunda y compartida por todas las cosas en la naturaleza, más allá de muchas distinciones y variedades exteriores. Un *logos* común, que atraviesa y revela la afinidad o al menos la estrecha proximidad y coincidencia entre las leyes interiores de la mente humana, de las personas, y las del mundo más alejado.

“Y cualquier explicación de esa afinidad tendría que culminar precisamente dando cuenta del hecho de que las cosas que están *a la mano* tienen, en su modesta inmediatez, ese carácter admirable que consiste precisamente en que surjan ante nosotros como cosas con las que podemos tratar y que podemos entender.”¹⁴

Para Snell B. (2008, pp.308-9), el *conócete a ti mismo (gnóthi sautón)* de Delfos haría referencia, ante todo, no tanto a la conveniencia de la adquisición de un saber sobre sí mismo, en el sentido que hasta ahora lo hemos entendido, de *conocerse* uno a sí mismo, como una parcela del saber entre otros saberes sobre otras personas y sobre el mundo. Sino a un primer sentido de advertencia y de freno al hombre en sus empeños, puesto que pueden ser excesivos y dañosos para su naturaleza.

Su función es más bien la de recordarle a una persona que ha de empezar por reconocerse como humana, a diferencia de, y en contraste con, la naturaleza divina de los dioses. Unos dioses del Olimpo griego a los que, por lo que conoce de sus comportamientos, el hombre puede llegar a parecerse en algunas virtudes, en honor y bien hacer, pero de los que aún así le separa una distancia infranqueable por su naturaleza, e imposible de recorrer. Es algo que

ha de tener presente, y no olvidar, para evitar tomar decisiones erróneas en su vida. Conocerse a sí mismo es comenzar por conocerse como distinto a los dioses y más limitado que ellos, y no caer en el error de pretender equipararse a ellos.¹⁵

En resumen, el significado de la sentencia sería para Snell B. (2008, nota pie de página, p. 309): “Abre los ojos, ten precaución, sé consciente de las limitaciones de tu naturaleza”.¹⁶

Y Zubiri, en *Sócrates y la sabiduría griega* (Zubiri X, 1987, p. 207), da una interpretación que entendemos en la misma línea que Snell, referida al sentido en que Sócrates empleaba esta consigna.

“Donde más claramente se percibe el intento socrático es en el sentido en que emplea el célebre *conócete a ti mismo*. Esta frase del oráculo de Delfos significaba que el hombre no ha de atribuirse prerrogativas divinas, sino que ha de aprender a mantenerse modestamente en su pura condición humana.”¹⁷

Pero, además de *mantenerse en su pura condición humana*, una apreciación en la que Zubiri coincide con Snell, Sócrates propone un aspecto más que Zubiri quiere destacar:

“Sócrates carga el apotegma con un nuevo sentido. No se trata [solamente] de no ser Dios, sino de escrutar con el *noûs* de cada cual la voz que dicta lo que es la virtud. (...) Que Sócrates medite sobre las cosas de la vida usual no quiere decir que medite solamente sobre el hombre y sus actos. (...) Sócrates adopta un nuevo *modo de vida*: la meditación sobre lo que son las cosas de la vida. Con lo cual, lo *ético* no está primariamente en aquello *sobre que medita*, sino (en) *el hecho mismo de vivir meditando*.” (Las *cursivas* son nuestras).¹⁸

Para Sócrates, y para algunos griegos, vivir meditando sobre las cosas, sobre los hombres y sobre sí mismo, un modo de vida. Este es un dato que Zubiri subraya en Sócrates. Saber, y saber sobre sí mismo, es un modo de vida. Puede entenderse la

filosofía como modo de vida, *vivir meditando*.

A partir de Sócrates y de los griegos, las referencias hacia el conocimiento de uno mismo son frecuentes en la historia de la filosofía. Sin embargo, si en la tradición griega, uno mismo es, antes que nada, un ser humano como las demás personas, un animal con logos a semejanza de los demás, algunos autores inauguran un nuevo rumbo en la historia del pensamiento cuando la vista se vuelve desde las cosas y desde los demás al interior de uno mismo, en busca de este saber sobre sí mismo en una dirección distinta de la mirada.

No todo es cognoscible en la misma medida. Ni todas las cosas, ni todas las dimensiones en la misma cosa. No en vano, como dice el propio Zubiri, “no todo es quizá demostrable en el mismo sentido. No todo puede ser entendido de la misma manera. Ni todas las cosas, ni todo en ellas es igualmente accesible.” (Zubiri X, 2002, p.194).¹⁹

Ciertamente, mirar hacia el interior de uno mismo, mirar al propio cuerpo que uno es y vive, mirar hacia otras personas, a distancia variable o buscando la *compenetración* con algunas de ellas (como más adelante mencionaremos en Zubiri), mirar hacia según qué cosas externas a nosotros, son objetivos con una accesibilidad muy diversa.

§2. *Limitaciones en el darse lo cognoscible, en general.*

Nos referimos a las limitaciones que provienen del objeto de conocimiento, por así llamarlo. En relación con estas limitaciones en la accesibilidad a lo cognoscible, en *El hombre y Dios*, años después de la primera referencia al saber de sí mismo en Sócrates, hay una nueva referencia al oráculo de Delfos que nos interesa destacar. Dice textualmente:

“La realidad, lo manifiesto, está indicado o es manifiesto en tanto que realidad, y esta manifestación es enigmática (...). Enigma es ante todo un modo de significar lo real, pero no declarando lo que es sino tan sólo indicándolo significativamente, como lo hace un oráculo. Así dice Heráclito que el

oráculo de Delfos ni dice ni oculta nada, sino que solamente lo significa.”²⁰

A la conciencia de las limitaciones humanas en cuanto a su capacidad de conocimiento en comparación con los dioses, mencionadas a propósito de Sócrates, se añaden ahora otras limitaciones o *dificultades* cognoscitivas, también propuestas desde una interpretación de los dichos de Delfos, en este caso por Heráclito. Son limitaciones que provienen no del lado del cognoscente en su condición de humano, sino de lo real mismo que se pretende conocer, y en el que entendemos que se puede incluir a uno mismo como objeto de conocer.

En definitiva, lo real aprehendido intelectivamente en nuestros sentidos, en co-actualidad aprehensiva con el aprehensor en tanto que aprehendiendo, y uno mismo en tanto que real (*mí* en la modalidad sensorial de la cenestesia, como indicaremos más adelante), se manifiestan solamente a través de *significados* de sus contenidos, significados que se dan de forma *enigmática*, sin que en este enigma lleguen a mostrarse abiertamente en aquello originario que declaran en su manifestación.

§3. *Limitaciones que son mayores en el darse el sí mismo, en comparación con las limitaciones ante otros objetos cognoscibles.*

La vista es el órgano sensorial por excelencia para la adquisición del conocimiento en la tradición griega. Y los ojos no se pueden volver sobre sí mismos y mirar hacia dentro, sólo pueden ver hacia fuera. Y se puede llegar a uno mismo dando un giro por lo que nos muestra de nosotros mismos la mirada de quienes nos rodean. Pero conocerse solamente desde las cosas y desde otras personas es, en última instancia, un relativo fracaso por su insuficiencia (Conill J, 2008, p.51).²¹ Esta es una cuestión debatida en la cultura contemporánea, la discusión entre el valor del análisis de la conciencia interna, frente a la observación externa, que incluiría la observación y el análisis del lenguaje de la persona como una de sus manifestaciones hacia el exterior.

Probablemente el concepto de *persona*, ajeno a la mentalidad griega, sea decisivo a partir del cristianismo como una manera de recoger la perspectiva que se abre desde la interioridad de los hombres vueltos hacia sí mismos.

“Naturaleza y esencia (*physis* y *ousía*) no se identifican con persona (*hypóstasis*). No basta decir *lo que* una cosa es; hay que decir también en qué consiste el *quién*, de quién es aquello que la cosa es.”²²

En contraposición a la mirada de los griegos, la entrada de la persona en su interioridad nos abre hacia un ámbito metafísico novedoso. Surgen así “naciones como las de *persona* y *espíritu* que rebasan los conceptos de la metafísica griega desarrollada hasta entonces en versión física y ontológica.” (Conill J, 2008, pp.53.)²³

Veamos *El hombre: lo real y lo irreal* de Xavier Zubiri. Se trata de un Curso oral de 1967. Se advierten unas limitaciones y dificultades importantes, que residen en la naturaleza del *sí mismo*, un *sí mismo* que identificamos como personidad en su re-duplicativa suidad o *miidad*. Dificultades que contrastan con algunas de las iniciales expectativas de la tradición cartesiana e idealista, para las que el análisis de la interioridad de este *mí*, entendido como yo, o como espíritu, o como conciencia, adquiriría otra magnitud.

“La figuración tiene carácter más complicado para las personas, contra lo que Descartes pretendía. Descartes titula una de sus *Meditaciones (Meditaciones Metafísicas, Meditación 2ª, “Sobre el alma, que es más fácil de conocer que el cuerpo”)*. Eso de más fácil, según y conforme. Para lo que él creía, que el alma está presente inmediatamente a sí misma, (que) no hay una mediación, mientras que la hay, en cambio, para conocer los cuerpos. Entonces, (para esta inmediatez) puede que tuviera razón. Lo que pasa es que el supuesto primario (que sea más fácil de conocer el *alma* que el *cuerpo*) es más que discutible, por no decir falso.” (Zubiri X, 2005, p.158).²⁴

Es más. En *Sobre el sentimiento y la voluntad*, en el Curso de 1961 titulado *Acerca de la voluntad*., Zubiri llega a decir,

literalmente, que “realmente, se conoce mucho más el *cuerpo* que el *espíritu*”. (Zubiri X, 1992, p.56).

Es la paradoja ante la mediación en el acceso al propio organismo, y la inmediatez supuestamente más fácil de la psique o alma o espíritu, que de entrada harían pensar de otra manera.²⁵

Y el contraste con el idealismo alemán,

“Repara en ti mismo; aparta tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela hacia tu interior; esa es la primera exigencia que la filosofía hace al principiante. No se habla (aquí) de nada que esté fuera de ti, sino únicamente de tí mismo.” (Fichte, *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, 1).²⁶

Zubiri mantendrá las dificultades para conocer el *alma*, unas dificultades más graves incluso que las que tenemos para conocer el *cuerpo*. Hay que pensar que organismo y psique para Zubiri son dos subsistemas, de una unidad sustantiva primaria psico-orgánica. En cualquier caso, en ambos ámbitos de la estructura sustantiva psico-orgánica, en su decurso vital como autoposesión, se presentan dificultades de distinto orden.

§4. *El saber sobre sí mismo, además de como logro en sí mismo, y aún con sus dificultades inherentes, puede ser condición para la adquisición de otros saberes.*

Ahora bien. Hay otra vertiente que podemos explorar en el saber *sobre sí mismo*. Primero están las dificultades inherentes en el acceso a cualquier cosa cognoscible, y luego las que son aún mayores tratándose de sí mismo.

Pero saber de uno mismo puede no ser solo un motivo más de saber entre otros. La cuestión es que, además, puede ser que este saber de sí mismo, el saber de lo más próximo entre las cosas próximas al cognoscente, sea también una condición previa, habría que ver de qué manera, para cualquier saber que se pretenda de todas las demás cosas y personas no tan próximas como uno mismo.

Esta es una vertiente del conocerse a sí mismo que ha adquirido gran importancia con los llamados por Ricoeur *filósofos*

de la sospecha, en la que no vamos a entrar en este trabajo. Queda mencionado como motivo para continuar futuras investigaciones.

III. Modo Primario de aprehensión del “Mí”. Su formalidad de realidad en los actos de aprehensión primordial.

En la trilogía sobre la intelección sentiente, en su primer volumen, hay un primer modo de aprehensión intelectual sentiente de mí mismo como *mí*. En primera instancia, cada cual está dado para sí mismo en sus actos de aprehensión como un *mí*. Éste es el dato primario.

Es un modo que se nos da en el modo de aprehensión interna, visceral, de nosotros mismos, en la modalidad sensorial cenestésica, en tanto que *objeto* aprehendido sensorialmente en la modalidad sensorial cenestésica. Y también se da el mismo *mí* en el polo *subjetivo* en todo acto aprehensivo, no sólo cenestésico, un modo *subjetivo* en gerundio, como indicaremos.

Zubiri destaca que la aprehensión intelectual sentiente del *mí* se da solamente modalizada en la cenestesia, sólo en este sentido u órgano sensorial, si así podemos llamarlo, y no en los demás. Entendemos por órgano sensorial los receptores sensoriales, en unidad con su proyección en el cerebro, en estructuras corticales y subcorticales formalizadas.

Aunque por el *recubrimiento* que se da entre distintas modalidades sensoriales entre sí, su presentación incumbe también a otras modalidades sensoriales, diversificadas todas ellas desde su unidad primaria.

“Al aprehender nuestra propia realidad tenemos una *sensibilidad interna o visceral* que está variamente diversificada, pero que globalmente llamaré *cenestesia*. Gracias a este sentir, el hombre *está en sí mismo*. Es lo que llamamos *intimidad*. Intimidad significa pura y simplemente *realidad mía*. Es un modo de presentación de lo real. La cenestesia en cierto modo es el sentido del *mí* en cuanto tal. Los demás sentidos no dan el *mí* en cuanto tal si no

están *recubiertos* por la cenestesia.”²⁷
(las *cursivas* son nuestras)

Por la cenestesia *estoy*, *estoy en mí mismo*: es el *mí* en cuanto tal, *realidad mía* en tanto que real, o *intimidad*, nos dice Zubiri. En su actualidad sustantiva, como siendo en el mundo en acto segundo, este *mí* se presentará progresivamente como un *me*, *mi*, y *Yo*. Pero en aprehensión inmediata, en acto primero, se da como *mí*. Es la primera percepción que tenemos de nosotros mismos en aprehensión primordial, gracias a la cenestesia, uno mismo como *mí*.

Hoy en día, en lugar de cenestesia, en Psicofisiología podríamos hablar de propiocepción y sensibilidad visceral interna, como dos modos de sensibilidad diferenciados, pero esto no alteraría el análisis que hace Zubiri.

a) El momento del *mí*.

El momento de *estar*, *estar en mí*, modalizado sensorialmente en la cenestesia, subrayando el *estar*. En nuestra opinión, el *estar* hace referencia al momento de actualidad en el que surgen el aprehensor y lo aprehendido. “En la intelección me *está* presente algo de lo que yo *estoy* dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el *estar*. El *estar* es un carácter físico y no solamente intencional de la intelección”. (Zubiri X, 1980, 1984, p.22) *Estoy en mí mismo*, reduplicativa suidad o *müidad* (término que no utiliza Zubiri), es decir, *personidad*.²⁸

El *mí* puede entenderse como el momento de formalidad de *realidad*, del *de suyo*, que emerge como *mío* en la actualidad común del *estar*.

“Eliminemos la idea de que el *mí* es el sujeto. Cuando hablo de *mi* dolor se piensa que hay un sujeto, que es el *mí*, de quien sería el dolor. (...) El *mí* no es un sujeto, sino el carácter de *intimidad* que tiene todo cuanto personalmente le compete al hombre. La *intimidad*, el *mí* como *intimidad*, no es un sujeto. Es un carácter que trasciende a todo, tanto al sujeto al que le duele, como al modo como el dolor le duele.”²⁹

Hemos adelantado que no sólo se nos da el *mí* en los actos de aprehensión intelectual sentiente modalizados en la cenestesia, en el polo objetivo o poemático del acto aprehensor. En este caso el *mí* es aprehendido en el *polo objetivo* de los actos aprehensivos. Ese *mismo mí* nos está presente en todos los actos aprehensivos intelectual sentientes, y actos psíquicos superiores de otras modalidades (sentimiento afectante, voluntad tendente, otros), de cualquier modalidad sensorial, no sólo cenestésica, en el *polo subjetivo* del acto aprehensor.

“La realidad de mi propio acto de intelección sentiente está actualizada en la misma actualidad que la piedra: así es como estoy en *mí*. Este estar en *mí* es sentiente. Y lo es no sólo porque el *mí* es sentido como realidad (por ejemplo, en la cenestesia, según vimos) sino porque es sentiente el *estar* mismo, único punto que aquí me importa ahora. Al sentir lo real es como estoy realmente sintiendo. Si así no fuera, lo que tendríamos es algo así como una idea de mi acto intelectual, pero no un estar realmente inteligiéndome en mi realidad. Estoy en *mí* sentientemente.”³⁰

Es la “común actualidad de realidad. Inteligir sentientemente algo es estar inteligiendo sentientemente la propia realidad de mi acto.” (Zubiri X, 1980, 1984, p.158).³¹ “No ciertamente como una cosa más sino en esa forma que expresa el gerundio español *estoy sintiendo*.”³²

Nos dirá Zubiri que en cuanto actualidad de lo inteligido, esta actualidad conduce a una conceptualización de lo que impropriamente suele llamarse *objeto*. Y, en el otro polo del acto de aprehensión, en cuanto actualidad de la intelección, del acto de intelección, es esta actualidad la que conducirá después a conceptualizar lo que con la misma impropiedad suele llamarse *sujeto*. La actualidad común no es resultado, sino raíz de la subjetividad (y de la objetividad). La esencia de la subjetividad consiste no en ser un sujeto de propiedades, sino en *ser mí*. No consiste en depender de mí, sino que es el carácter de algo

que es *mí*, bien algo como propiedad mía (podemos pensar ejemplo del dolor citado algo más arriba), o bien algo de la cosa, en cuanto cosa, algo que es *mí* precisamente por ser de la cosa, y, por tanto, por depender no de mí sino de ella. La intelección sentiente no se da en la subjetividad, sino que por el contrario la intelección sentiente como mera actualización de lo real es la constitución misma de la subjetividad, es la apertura del ámbito del *mí*. (y del ámbito de las cosas y las personas aprehendidas).³³

b) *Realidad mía*.

Podemos entenderla como la dimensión trascendental del *mí*. En su apertura a su propia realidad como realidad reduplicativamente mía, reduplicativa suida. Personidad. En su apertura a la realidad en su implantación en el mundo como absoluto relativo.

c) En la intimidad queremos destacar al menos dos vertientes en las que se estructura el *mí*.

Brevemente, sus dimensiones de *espaciosidad* como realidad sustantiva, y de *mismidad* del ser de la realidad sustantiva con esta sustantividad.

La primera es la referente a la dimensión *espaciosa* del *mí* como *intimidad*.

“El momento de realidad no es sólo la impresión que afecta a la formalidad de una cosa determinada, sino que queda constituido en ámbito. Este ámbito no es tan sólo el ámbito perceptivo (talitativo, campal talitativo) sino el ámbito de la realidad como realidad, lo cual hace que la inteligencia se pueda mover por encima de esta realidad determinada. Este ámbito está constituido por ese carácter del *ex*: únicamente en la medida en que la inteligencia está *fuera* de las cosas y las cosas *fuera* de la inteligencia.”³⁴

El hombre es espacioso, no sólo como algo interno (real dentro de su espacio, algo que tiene un *intra*), sino como algo interior (no algo que ocupa espacio, es algo definido por el espacio),

“en esta interioridad por la inteligencia el hombre aprende las cosas (y a sí mismo) como realidades externas y su interioridad (soy interior y exterior) como suya; para el hombre su espacio no es sólo algo en que está dentro ni sólo algo en que es interior, sino que “su” espacio, al ser formalmente “suyo”, torna al hombre de *intra e interior* en algo *intimus*. Intimidad es suidad; lo demás no es sólo que sea *externus* y *exterior*, sino que el lo otro en cuanto tal, lo *extimus*. El hombre es *internus*, *interior*, *intimus*, y las cosas son *externae*, *exteriores*, *extimae*. En cada uno de estos aspectos, el hombre es modalmente más real, su grado de realidad es mayor.”³⁵

“El hombre es algo *interno*, *interior* e *intimo* frente a lo que es *externo*, *exterior* y *éxtimo*; y la manera de ser real en cada uno de estos aspectos es estarlo excediéndolo para ser real según el otro”.³⁶

La segunda, la dimensión de *mismidad* de ese *mí*, entendiéndola esta mismidad como la reversión en acto segundo, desde mi ser sustantivo en acto segundo, de mi ser como *me*, *mi*, *Yo*, en el mundo, a la realidad sustantiva en acto primero que está siendo, que estoy siendo como *mí* en la actualidad mundanal.

d) La dificultad para disociar la sensibilidad en actos de intelección sentiente

Por último, añadir en este apartado la dificultad para disociar la sensibilidad en actos de intelección sentiente, de la sensibilidad en sentimiento afectante o en voluntad tendente, o en otros actos psíquicos superiores. En 1966, en el Curso *El hombre y la verdad*, dice:

(La cenestesia es) “aquel modo de aprehender el hombre su propia corporeidad, por el cual se siente bien, se siente mal, se siente tranquilo, se siente a gusto, se siente a disgusto, etc. Esta cenestesia, naturalmente, le es común al hombre y al animal.”³⁷

La cenestesia en el animal es modificación tónica. En el hombre se añade unitariamente a la modificación tónica, la versión a la realidad de todo sentimiento. Pero en cualquier caso, aparece la cenestesia vinculada al sentimiento, más que a la intelección sentiente. En otros textos, la fruición del sentido del gusto se sitúa en intelección sentiente, sentimiento afectante o voluntad tendente.

Los sentimientos humanos son *atempamiento* o *acomodación* a la realidad, en este caso a la realidad cenestésica de la propia corporeidad, pero en tanto que realidad. La cenestesia corresponde aquí, más que a otros, al ámbito del sentimiento afectante. Lo dejamos constatado, para ulteriores trabajos de investigación.

IV. Modalización en logos de los actos de aprehensión del “Mí”

Sobre la misma formalidad de la realidad de la aprehensión primordial en la que el aprehensor queda instalado como ámbito de realidad, en el mismo acto de aprehensión, el logos es aprehensión del contenido de algo real, de sí mismo real, *en* realidad. Es aprehensión de algo real entre otras cosas reales también aprehendidas en el acto del sentir intelectual, *campalmente*.

En palabras de Pintor-Ramos:

“Lo que hace el logos es actualizar *desde la distancia* el inespecífico carácter de *ámbito* que tiene la realidad primordial y la actualización en distancia consiste en ir concretando el ámbito con la diferenciación de cosas reales concretas como términos de la tensión *en hacia* propia de la trascendentalidad real.”³⁸

El logos nos da lo real aprehendido sentientemente en formalidad de realidad, entre otras cosas o personas también aprehendidas en el ámbito o campo de realidad. Y para ello se formula la pregunta por el contenido y el *sentido* del *mí* ya aprehendido en aprehensión primordial, en referencia al lugar que los contenidos reales del *mí* puedan tener entre otros

contenidos también aprehendidos en el curso la vida de las personas.

Hemos quedado ya instalados en formalidad de realidad en la aprehensión primordial de realidad. Y a partir de ella, el logos se pregunta por lo que *serían* sus contenidos, y por lo que *son* realmente los contenidos aprehendidos en esa formalidad.

Tomada la aprehensión real de sí mismo como *mí* en la aprehensión primordial, en un acto *reflexivo* o *introspectivo*, el sí mismo aprehendido como real vuelve hacia sí mismo. Entra hacia su propio interior, hacia su intimidad, para figurarse en ella lo que *sería* ese sí mismo entre otras cosas reales y entre otras personas, ya aprehendidas todas ellas en el campo de realidad. Y desde el *sería* a la determinación del *es* de los juicios.

En la pág. 160 de *El hombre: lo real y lo irreal* (Zubiri X, 2005), lo dice de la siguiente manera:

“Mientras la experiencia de las demás personas y de las cosas es, en definitiva, extrínseca – deo una vez más de lado el problema de la comunicación interpersonal –, tratándose de cada uno a sí mismo es una experiencia intrínseca, cuya peculiaridad estriba, ...en primer lugar, en la dificultad insuperable en cierto modo, de averiguar cuál es la idea exacta que uno se forma de sí mismo, pero, segundo y sobre todo, en que exacta o inexacta esa idea que uno se ha formado de sí mismo esa figuración pertenece intrínseca y formalmente a la propia realidad de cada cual.”³⁹

La subjetualidad o el *mí* como posición centrada (sentido de la orientación y el equilibrio en el oído interno), continúa la entrada hacia dentro de sí mismo por los actos de *reflexividad*, a partir del primario *estar en mí* de la actualidad se vuelve hacia sí mismo, para entrar en sí mismo, en mí mismo. Y, dentro de sí mismo, es posible iniciar la constitución de la *subjetualidad* y progresivamente de la *subjetividad*, del *sujeto*. Sería el tercer paso mediante los actos de la razón, a algunas de cuyas características aludiremos en el apartado siguiente.

El hombre es el único sujeto que se comporta respecto a sí mismo. Respecto a sí mismo materialmente y formalmente como real. Y respecto a la realidad. Para comportarse consigo mismo, “el yo tiene que tener un modo de ser tal que sea inexorablemente objeto para sí mismo.” (Zubiri X, 1999, p.119) Es lo que llama la *mismidad*, no como lo que se entiende por mismidad en el dinamismo de la realidad (referido a la vida), sino como mismidad de objeto y sujeto, el *mí* como *objeto* pensado y el *mí* como *sujeto* pensante.⁴⁰

En este sentido, la *reflexividad* descubre la *mismidad* del *mí*, que ya se empezaba a en una primaria mismidad del *mí* en polo subjetivo y objetivo del acto de aprehensión (Zubiri X, 1999, p.120). Además, para Zubiri, la reflexividad entendida de esta forma evita el riesgo de un retroceso hasta el infinito, uno mismo se observa a sí mismo observando..., y así hacia atrás. Precisamente evita el riesgo de retroceso al infinito no por el punto de llegada del retroceso del observador, sino por su punto de partida, por el *estar común* de observador y observado.⁴¹

“La reflexividad es la entrada en sí mismo. Ahora bien, nadie entraría si antes no hubiera salido. De ahí que la primera dimensión en el estar sobre sí, no es justamente la capacidad de volver sobre sí, sino justamente al revés, la capacidad de salir de sí.”⁴²

Figurarse es construir constructos o figuraciones, perceptos, fictos e ideas. Figuraciones que son construídas por el *mí* sobre sí mismo, buscando con ellas la captación con mayor riqueza y precisión de lo que *sería* el contenido de este sí mismo, del *mí*, de lo que *sería* su sentido en referencia a los contenidos de la vida de las personas, entre otras cosas y personas también aprehendidas en el campo de realidad.

Hemos señalado antes que en *El Hombre: lo real y lo irreal* (Zubiri X, HRI, 2005), a partir de un Curso oral impartido en 1967, nos dice Zubiri que, frente a la aparente y pretendida claridad de la transparencia e inmediatez cartesianas de la *res cogitans* para sí misma, resulta que, en el acceso a la intimidad de sí mismo, en la reflexión o en la introspección, nos

encontramos con algo distinto a esa supuesta claridad, como es, por el contrario, una severa opacidad que envuelve y oscurece la presencia de ese sí mismo, una opacidad muy complicada de desvelar y de lograr analizar. Hemos citado la referencia que hace Zubiri a la segunda de las Meditaciones cartesianas, para mostrar su desacuerdo con la creencia de que el alma sea más fácil de conocer que el propio cuerpo.

Ya lo hemos indicado también, pero es necesario traer la afirmación al logos. Zubiri llega a decir, literalmente, y en algún momento, que “realmente, se conoce mucho más el cuerpo que el espíritu”. (Zubiri X, 1992, p.56).⁴³

Con las dificultades que sean, el hombre tiene que recurrir ineludiblemente a la irrealización y construcción de contenidos para saber a qué atenerse, darse un sentido. El logos es el ámbito del sentido, de las palabras, sentidos necesarios para seguir viviendo. Esto es lo propio del logos en la indagación sobre sí mismo. Construimos perceptos, fictos y conceptos acerca de nosotros mismos. Y los declaramos en juicios sobre nosotros mismos.

“El hombre necesita forzosamente figurarse, (...) forjar lo irreal precisamente para estar en la realidad; no solamente para comprenderla, sino para estar físicamente en la realidad, apoyarse en ella, para hacer su vida -para hacerse en ella a sí mismo -. Esta necesidad funcional hace que, justamente, lo irreal sea un intermediario, (...) entre el puro estar en la realidad y las cosas concretas que están en la realidad.”⁴⁴

V. Modalización en la razón de los actos de aprehensión del “Mí”

Lo obvio es algo que nos sale al encuentro en su obviedad. Y la obviedad es un modo de hacer experiencia de lo real. Pero el *ob* a veces “se presenta como cada vez más difícil de transitar: no es lo obvio sino lo dificultoso. Lo dificultoso no es obvio, es solamente viable.” (Zubiri X, 1983, p. 247).⁴⁵

Remos aquí esta cita porque entendemos que es el caso del conocimiento de muchos aspectos de las personas, y sobre todo del conocimiento de algunas dimensiones de uno mismo. Lo dificultoso ya se apreciaba en las modalizaciones intelectivas primordial y en logos. Y siendo el logos fundamento campal de la razón, es también una característica que extendemos del logos al conocimiento racional. De tal manera que lo dificultoso campal, antecedente de lo dificultoso racional, no conduce a lo obvio sino a lo en cierta manera razonablemente viable. Y hay que explorar el alcance de esta viabilidad en cada uno de los proyectos que racionalmente elaboramos para nosotros mismos.

La *experiencia de lo viable* en el conocimiento racional se presenta en varios modos distintos, todos ellos incumben al saber sobre sí mismo, al saber sobre el *mí*. Los dos últimos, la *compenetración* y la *conformación*, sólo se dan en las realidades personales. Los otros dos modos, *experimentación* y *comprobación*, se emplean también en las personas, y se emplean profusamente en el saber sobre los seres vivos no humanos y de las cosas inertes. Son los modos de *experiencia* de lo viable:

a) Experimento.

Es una *manipulación* o una *provocación externa* de lo real aprehendido. El *esbozo de posibilidades* que lo real *podría ser*, se pone en probación física experimental. Uno mismo puede someterse a experimentación en algunas condiciones, en tanto que realidad campal, al igual que las cosas y que otros seres vivos.

b) Comprobación.

Es el caso de las realidades matemáticas, realidades postuladas racionalmente. Las dimensiones mensurables y matematizables de nosotros mismos son susceptibles de este modo de experiencia.

c) Compenetración.

Se pretende que la cosa nos muestre su índole interna *desde dentro*. Esto es posible no en las cosas, sino en las realidades humanas, en la comunicación que puede

darse entre las personas en las relaciones interpersonales.

El *mí* como realidad sustantiva actualizada en el mundo entre otras personas y entre las cosas del mundo, es y vive desde recién nacido y va adquiriendo conciencia. Se va encontrando con otros que en ocasiones ya presentes en él, identificados consigo mismo. Otros no lo estaban anteriormente, o si lo estaban, adquieren nuevas disposiciones. Piénsese en los padres o en otras personas muy próximas desde edades iniciales de la vida. Más adelante, esos otros van adquiriendo progresivamente, y en cierta medida, el carácter de *otros* distintos de mí. Primariamente no son *otros*, *suyos*, sino *míos*: *mi* padre y *mi* madre, *mi* hermano, etc., subrayando el *mi* posesivo. Progresivamente van adquiriendo, en distinta medida, el carácter de *otros* distintos de mí.

“La versión genética (el esquema de replicación de mi realidad sustantiva) del animal de realidades a los demás tiene esta precisa estructura: haber humano (el mundo humano al que emerjo como *mí*), otros míos, otros como yo, otros que yo. Sólo en esta cuarta fase es cuando se tiene lo que plenamente llamamos convivencia”⁴⁶

Y con la convivencia ya establecida entre personas, podemos hablar del modo de experiencia de la *compenetración interna*. La *compenetración* es también un modo de experiencia, no sólo de la dimensión individual de la persona, también de sus dimensiones social e histórica.

d) Conformación.

Es la experiencia de la propia realidad, de lo que *podría ser*. Consiste, primero, en la integración del esbozo de posibilidades que elaboramos acerca de lo que podríamos ser, en nosotros mismos.

Y, segundo, intentamos conducirnos según lo esbozado, en esto consiste la aprobación del esbozo, un intento de conformación personal, al conducirnos según lo esbozado y aceptado en nosotros mismos.

El resultado de las modalidades de experiencia viable a partir de la aprobación física de los proyectos sobre mí mismo dará un *conocimiento racional* de lo que soy, de lo que es el *mí*. No es sólo una aprehensión de mi realidad personal como *mí*, como lo era en aprehensión primordial de realidad en los actos de intelección sentiente modalizados en la cenestesia, en polo objetivo, y en el polo subjetivo como aprehensor en acto, aprehendiendo. Ni es sólo una afirmación de lo que soy en realidad, a partir de los constructos irreales (preceptos fictos conceptos) de lo que sería en intelección campal entre otras aprehensiones. Nadie se encuentra a sí mismo de una manera inmediata, sin un cierto *esbozo* (modelos, hipótesis, postulados, otros), y la razón nos da un conocimiento como probación física de los esbozos que vamos realizando sobre nosotros mismos.

Nos dice textualmente: “*Conformación*: he aquí el modo radical de experiencia de uno mismo, es la radical probación física de mi propia realidad. Conocerse a sí mismo es probarse en conformación.” Y añade, “no hay un abstracto *conócete a ti mismo*. Sólo puedo conocerme según tal o cual esbozo de mis propias posibilidades. Sólo el esbozo de lo que yo *podría ser* insertado en mí como conformación es lo que constituye la forma de conocerse a sí mismo.” Y acaba diciendo: “Difícil operación este discernimiento de sí mismo”.⁴⁷

Aquí aparece de nuevo la *dificultad* del conocerse a sí mismo, en este caso son dificultades que surgen en la actividad racional. Dificultades que ya eran manifiestas antes en logos, como ya hemos indicado. La aprehensión primordial inmediata de sí mismo es firme en su carácter de formalidad de realidad pero pobre en contenido. Es necesario el recurso a la irrealización de los contenidos como ámbito de construcción de las simples aprehensiones en logos, y de los esbozos racionales. Para con estas construcciones ir a preguntar a la realidad si efectivamente puedo probarlas en ella haciendo la experiencia de que soy así como me he esbozado. Solo con este rodeo por la construcción irreal de lo que podría ser, y confrontando la irrealización con la

experiencia en la realidad, consigo ir sabiendo de mí mismo.

Y todo este trayecto en logos y razón, en la indagación sobre sí mismo como *mí*, tiene notables dificultades en todas sus etapas para Zubiri. Dificultades en el momento intelectual, en sus modalizaciones, y sus correspondencias en el momento sentimental y en el vomitivo.

Las correspondencias en el momento del sentimiento afectante van, desde el pavor en un extremo, a la esperanza o la serenidad en otro. En el Curso de 1966, *El hombre y la verdad* (publicado en Zubiri, HV, 1999), lo expresa así: “(al hombre le pertenece también) aquello que el hombre cree ser; aquello que el hombre forja que es. De ahí que la propia realidad humana sea pavorosa para sí mismo.”⁴⁸

VI. Unidad primaria de los actos de intelección sentiente modalizados en la aprehensión primordial, logos, y razón. Entendimiento. Comprensión del “Mí”.

Como unidad de los modos de intelección citados, podemos resumir, con Diego Gracia que “el inteligir en todo su despliegue unitario queda modalizado como *entendimiento*” (Zubiri X, IRAZ, 1983, pp.341-3); “cuyo acto propio es el *comprender*” (Zubiri X, IRAZ, 1983, pp.328-340); “que genera un estado, el *saber*.” (Zubiri X, IRAZ, 1983, pp.344-350).⁴⁹ Facultad cognoscitiva y actos del entendimiento, que buscan comprender, y obtener un saber.

Nuestro objetivo ha sido estudiar las referencias de Zubiri en su obra publicada sobre lo que hemos llamado en las personas un tipo de saber concreto, el *saber* de sí mismas.

Las modalidades de los actos de entendimiento, actos de intelección (de realidad) sentiente (en impresión sensorial) modalizados en logos y en razón son *re-actualizaciones* de una primaria actualidad modalizada en aprehensión primordial.

En esta primera modalización del acto aprehensivo, lo aprehendido *está* presente al aprehensor en su formalidad de realidad, siendo *de suyo*. Las re-actualizaciones se nos dan como otros modos de presentación

de lo real aprehendido, en el mismo acto aprehensor, sin salir del acto aprehensor.

Y ocurre en toda re-actualización que, en un segundo momento, se vuelve desde ella a la primera modalización, en *re-versión*. De tal forma que la segunda intelección *envuelve* a la primera, ya aprehendida como real. La cual queda *encapsulada* o *encerrada* en la segunda. Es una re-actualización *envolvente* de la primaria actualización.

Además de envolver o encerrar a la primera, queda la segunda *incorporada* en ésta primera, y a esta incorporación le llama Zubiri *comprensión*. Lo real queda así aprehendido como *comprensión*, modalizado en su presentación en distintos modos de actualización, y *abarcado*, *comprehendido*, en una unidad de aprehensión.

Zubiri pone el ejemplo de la aprehensión o percepción del color verde. En la razón, el color se puede describir como fotones y ondas de unas ciertas características físicas. Incorporar la naturaleza del fotón en la razón, como explicación del color verde aprehendido en aprehensión primordial, es *comprender* el color verde. Es una *recuperación* de lo aprehendido en aprehensión primordial desde lo que realmente es en realidad y en la realidad, en logos y en razón.

Por un lado, todas las comprensiones logradas tienen unas *limitaciones*. Toda aprehensión intelectual sentiente tiene las limitaciones de su dimensión sentiente, así como las de la propia inteligencia humana.

Y, además de las limitaciones, podemos hablar de *tipos* de comprensión. Un tipo de comprensión de algo, por ejemplo, es su *explicación causal* o según *leyes*. Otro tipo de comprensión es la *interpretación*. Y un tipo de comprensión que nos interesa en particular en relación con la comprensión de sí mismo, con el saber de *mí* mismo, es la *causalidad personal*.

Las cuatro causas clásicas -material, formal, eficiente y final- se refieren a la *causalidad natural*. Pero la naturaleza es sólo un modo de realidad, incluyendo en la naturaleza los seres vivos no personales. Tenemos las realidades personales, realidades material y formalmente suyas. Y la

causalidad entre personas no se reduce necesariamente a la causalidad natural. Por el contrario, sucede que la causalidad personal abre un modo de acercamiento al *saber sobre sí mismo* en tanto que realidad personal, que sobrepasa las limitaciones de esta investigación.⁵⁰

VII. CONCLUSIONES

Inmersa la persona en el enigma de la realidad, de la realidad en torno y de la suya propia, la voz de la conciencia surge desde dentro de uno mismo como guía ante las interrogaciones, y dicta la *forma de realidad* que podamos adoptar. La voz de la conciencia resuena en la *intimidad* de la realidad personal, en la intimidad del *mí*, cuya interioridad queremos comprender y lograr así un saber sobre nosotros mismos a través de la entrada propiciada por los actos de introspección o reflexión. Una comprensión no exenta de dificultades, y siempre limitada y dificultada por su naturaleza sentiente, y las limitaciones propias de la misma inteligencia humana.

En última instancia, el dictado en la voz de la conciencia remite como noticia a la realidad como fundamento de la noticia. “La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto.” (Zubiri X, HD, 1984, pp.104 y 137).⁵¹

Hemos hecho un recorrido a través de la obra publicada de Zubiri en sus alusiones, la mayoría indirectas, a las características relativas de un empeño en conocerse a sí mismo. El saber sobre sí mismo en Zubiri ha sido el tema de la investigación en este trabajo. Un empeño humano que se remonta al antiguo templo de Delfos, y en filosofía a los presocráticos como Tales y al propio Sócrates. En Sócrates, precisamente, se acerca por primera vez Zubiri a este tema. Y más adelante lo hace a propósito de Descartes. En otros momentos, las alusiones de Zubiri al tema son más indirectas.

Para Zubiri, uno mismo para sí mismo es inicialmente en aprehensión primordial de realidad un *mí* real, *realidad mía* en cuanto realidad, *intimidad* en la reversión por vía de identidad desde mi ser en el mundo como acto segundo a mi realidad

sustantiva en acto primero. Desde el punto de vista de su ser, es, está siendo, *me, mí, Yo*, en su actualidad como realidad sustantiva siendo en el mundo. Yo *mismo*, mismidad entre realidad sustantiva y ser de esta realidad sustantiva.

Soy alguien en el que ya están otras personas cuando aprehendo y reflexiono sobre mí mismo, otras personas en las que a mi vez, en algunas de ellas, estoy también yo mismo.

Con todo lo expuesto, la tarea de pensar en sí mismo, en *mí*, y adquirir, construir, tener experiencia de un *saber sobre mí mismo*, desarrollar en logos y razón un descubrimiento y conceptualización de los contenidos de este *mí* que nos es dado originariamente en aprehensión primordial de realidad, es cuando menos difícil. Tan difícil, que en sentimiento afectante podemos atemperarnos a esta realidad mía de distinta manera, en actitudes que varían desde el pavor y la angustia, hasta la serenidad y la esperanza. Tan diversas actitudes sentimentales como lo son las respuestas en voluntad tendente, que van desde la huída hasta la aceptación.

Así lo dice en algún momento en los años cincuenta y sesenta, *saber de sí mismo* es “la más difícil de las experiencias” (de un Curso oral de 1966-7).⁵²

Pero, a pesar de las dificultades, una tarea ineludible. Y cabe investigar también,

en qué medida y de qué manera puede ser este saber condición para la adquisición de otro saber. En una cita que recuerda, entre otros, a Kant, nos dice Zubiri:

La realidad humana tiene una vida, y esta vida es constitutivamente *inquieta* porque la realidad en que se vive es enigmática. Por ello es por lo que la vida del hombre padece de inquietud. Esta inquietud se expresa en dos preguntas elementales pero que ningún hombre ha podido negar. Ante todo, la pregunta de ¿qué va a ser de mí? Y como esta realidad que yo soy no me es dada sino que la tengo que hacer, aquella pregunta cobra un sentido todavía más apremiante: ¿qué voy a hacer de mí? Cada acción humana, por modesta que sea, envuelve esta interrogación y es una respuesta a ella.⁵³

Es necesario proseguir la investigación sobre el saber de sí mismo en sentimiento afectante, voluntad tendente, y otros actos del psiquismo superior en los que se actualiza la realidad en la aprehensión humana, en particular la realidad del *mí*.

Notas

¹ San Agustín, *Las Confesiones*, Madrid, BAC, 1979, X, 8, 15, p.402.

² Ricoeur, Paul, *Freud: Una interpretación de la cultura*. Madrid., Siglo XXI, 1990.

Véase: Pintor-Ramos Antonio, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, p.188, quien cita la edición del libro en francés: Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965).

En este libro, Pintor-Ramos A. indica que Ricoeur se refiere a “un conflicto de hermenéuticas que enfrenta a las dos grandes familias de las “hermenéuticas de la sospecha” – destructoras de ídolos – y “hermenéuticas de la escucha” – restauradoras del sentido”.

³ Alberdi-Sudupe, Jesús. *Del saber sobre sí mismo en Xavier Zubiri*. Oct. 2019. Tesis Doctoral. Acceso en [zubiri.net](https://www.zubiri.net) (https://www.zubiri.net/portada3/plugin-file.php/2889/mod_resource/content/1/JesusAlberdiSudupeDelsabersobresimis-moenXZ.pdf). Último acceso 05-03-2021.

Los actos de aprehensión intelectual sentientes, unitariamente considerados en sus modalidades como aprehensión primordial, logos y razón, pueden llamarse desde un punto de vista estructural, facultad de *entendimiento*. La actividad de esta facultad es lo que llamamos *comprender*. Y como resultado o sedimento de lo comprendido en los actos de aprehensión, nos queda un *saber*.

- “El inteligir en todo su despliegue queda modalizado como *entendimiento*, cuyo acto propio es el *comprender*, que genera un estado, el *saber*. Al entender las cosas quedo sabiendo.” (Citado en Gracia Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. 2007, p.168).
- D. Gracia remite a Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, IRAZ, 1983, pp.341-350.
- ⁴ Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, ISIR, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1980, 1984, pp.103, 159, y 165.
- Sobre el carácter *consciente* de los actos de aprehensión. Tenemos actos *conscientes*, no cabe hablar de *conciencia* como sustantivación de esos actos:
- “No existen actos de conciencia. Existen tan sólo actos conscientes. Y de estos actos, algunos como la intelección son ciertamente todos conscientes (...) El resto de los actos no son forzosamente conscientes”. (Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. ISIR, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1984, p.182).
- “No hay *conciencia*, sino *actos conscientes*. Pues bien, dentro de estos mismos actos, lo que tienen de acto realmente ejecutado es por su propia índole anterior a lo que tienen de conscientes. Tanto más que al ser conscientes estos actos, no nos es consciente toda la realidad psíquica de los actos mismos”. (Cap. III de Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, SHOM, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1986, p.48).
- ⁵ Corominas, Jordi, Vicens, Joan Albert, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Santillana, 2006.
- ⁶ Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, (Editado por Jordi Corominas), Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2006.
- ⁷ Pausanias (1994), *Descripción de Grecia, Libros VII-X, Tomo III*, Madrid, Editorial Gredos, pp.416-417.
- ⁸ Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p.12.
- ⁹ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p.15
- ¹⁰ Guthrie W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega. Vol.III. Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1994, pp.444 y ss.
- ¹¹ Platón, *Diálogos. Vol. 7. Dudosos. Apócrifos. Cartas*, Madrid, Editorial Gredos, 1992, p.311.
- ¹² Zubiri, Xavier, “Sócrates y la sabiduría griega”. En: Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, NHD, Madrid, Alianza Editorial 1987, pp.149-222. Originalmente publicado en: *Escorial*, 2 (1940) pp.187-226; y *Escorial*, 3 (1941) pp.51-78.
- ¹³ González, Antonio, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Santafé de Bogotá, Ediciones USTA, 2013, p.17.
- ¹⁴ González, Antonio, *op. cit.*, p.20.
- ¹⁵ Snell, Bruno, *El descubrimiento del espíritu (Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos)*, Barcelona, Acantilado, 2008, pp. 308-309.
- ¹⁶ Snell, Bruno, *op. cit.*, 2008, p.309.
- ¹⁷ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1987, p.207.
- ¹⁸ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1987, p.207.
- ¹⁹ Zubiri, Xavier, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, SPFOE, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2002, p.194.
- ²⁰ Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, HD2, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1984, pp.96-97.
- ²¹ Conill, Jesús, Experiencia hermenéutica de la alteridad. *EN-CLAVES del pensamiento*. II, 6, 2008, pp.47-66.
- ²² Conill, Jesús, *op. cit.*, 2008, pp.52-53.
- ²³ Conill, Jesús, *op. cit.*, 2008, p.53
- ²⁴ Zubiri, Xavier, *El hombre: Lo real y lo irreal*, HRI, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2005, p.158.
- ²⁵ Zubiri, Xavier, *Sobre el sentimiento y la voluntad*, SSV, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1992, p.56
- ²⁶ Rivera de Rosales, Jacinto (1994). Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético transcendental, *Daimon. Revista de Filosofía*, 9, pp.9-38.
- ²⁷ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1980, 1984, p.103.
- ²⁸ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1980, 1984, p.22.
- ²⁹ Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, SHOM, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1986, p.133.
- ³⁰ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1980, 1984, p.157.

-
- ³¹ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1980, 1984, p.158.
- ³² Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1980, 1984, p.161.
- ³³ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1980, 1984, p.165.
- ³⁴ Zubiri, Xavier, *Espacio. Tiempo. Materia*. ETM, Madrid, Alianza editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2008, p.156.
- ³⁵ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 2008, p.152.
- ³⁶ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 2008, p.153.
- ³⁷ Zubiri, Xavier, *El hombre y la verdad*, HVER, 1999, pp.121-122.
- ³⁸ Pintor-Ramos, Antonio, *op. cit.*, 1993, pp.166-168.
- ³⁹ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 2005, p.160.
- ⁴⁰ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1999, p.119.
- ⁴¹ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1999, p.120.
- ⁴² Zubiri, Xavier, *Inteligencia y logos*, ILG, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1982.
- ⁴³ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1992, p.56.
- ⁴⁴ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 2005, p.129.
- ⁴⁵ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, IRAZ, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1983, p.247.
- ⁴⁶ Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. TDSH, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2006, p.46.
- ⁴⁷ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1983, p.257.
- ⁴⁸ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1999, p.135.
- ⁴⁹ Gracia, Diego, *op. cit.*, 2007, p.168.
- ⁵⁰ Fowler, Thomas B, Causality and Personal Causality in the Philosophy of Xavier Zubiri, *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 10, 2008, pp.91-112.
- ⁵¹ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1984, pp.104 y 137.
- ⁵² Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 2005, p.159.
- ⁵³ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1984, p.100.

A Popular Account of Zubiri's Philosophy in Twelve Episodes

J. William Deatherage

*Executive Director
Clarifying Catholicism
Washington, DC USA*

Abstract

This is a brief overview of Zubiri's philosophy intended for a broad audience of educated readers curious about his ideas and seeking a new perspective on knowledge and reality. It is presented in a popular format suitable for podcasts, interviews, or other such venues.

Resumen

Esta es una breve descripción de la filosofía de Zubiri destinada a una amplia audiencia de lectores educados que sienten curiosidad por sus ideas y buscan una nueva perspectiva sobre el conocimiento y la realidad. Se presenta en un formato popular adecuado para podcasts, entrevistas u otros lugares similares.

Editor's Introduction

This article is quite different from the usual academic articles that we publish in this journal. But I believe it is an excellent way to introduce Zubiri's thought to a much wider audience, and for that reason I have included it here. The hope is that readers will find an opportunity to use the episodes in informal discussions with friends and colleagues. The material should not be taken in a rigorous academic sense, but a way to get people thinking along new lines, those developed by Zubiri. Any philosophy is difficult to read and understand, but in light of the goals, I believe this type of work is extremely valuable as well as interesting. The author, Mr. Will Deatherage, has worked very hard to produce a script that can explain many of the key ideas in Zubiri's philosophy to those with just a general background.

Episode 1: Problems with Ancient Philosophy

Ladies and gentlemen, boys and girls, welcome to Clarifying Catholicism. Ordi-

narily we explore theological topics, but in this series, we investigate the writings of, in my opinion, the most important little-known philosopher of the 20th century, Xavier Zubiri. This is not a theological series at all, whatsoever. However, if you want to do good theology, you'll need a good philosophical backbone, first. So, if you want to check out the rest of the episodes in this series, check the link in the description. Without further ado, onto the show!

What is reality? What is truth? What is being? What is knowledge?

To some of you, these questions might seem pretty obvious. Like, what is truth? Truth is whatever is real! To others, these questions might seem kinda impossible? What is truth? I dunno. There is no objective truth; every culture seems to have their own. To others, still, these questions might seem pretty pointless. What is truth? Who the heck cares. How about you quit making videos on hippy philosophy stuff and get a real job like an engineer, Will?

The thing is, though, that these questions do matter and they do have answers. Think of it like this. Let's say that truth is

defined as whatever a divine figure like God tells us is true. And let's say that God told us that it is morally defensible to steal, murder, or worse, bomb a bacon factory? That definition of truth would be highly restricted to whatever culture or religion claims to have access to such divine wisdom. "It's true because the high priest says it's true!" Or what if we say that truth is defined as whatever the strongest in society says it is? Then, what if a society arose that declared itself the master race and the sole arbiters of truth who sought to impose its values on others and decimate populations that stood in its way? Huh. Like that would ever happen... Or what if we say that truth is totally subjective, that every person gets to decide what is good and evil for themselves? And in this world the only universal truth is that every person ought to define everything they do and are according to their whim, from their ethics to their biology? Huh. When you put things into that perspective, suddenly the definitions of truth, reality, and being all seem pretty important.

So, what is truth? Or what is reality? Several philosophers have written hundreds, if not thousands, of pages trying to answer these seemingly rudimentary questions. But none, in my opinion, has done as thorough, thoughtful, and nuanced of a job addressing this question than Spanish philosopher Xavier Zubiri.

A quick note on Zubiri's resume. In the twentieth century, he learned phenomenology with philosophers Edmund Husserl and Martin Heidegger before studying physics, philology, and biology. During his years in Berlin, he dialogued with scientific giants, such as Albert Einstein, Max Planck, Werner Jaeger, and Erwin Schrodinger. Zubiri's central goal was to build a realist systematic philosophy that was fully compatible with modern scientific theories and corrected some errors he saw plaguing the entirety of western philosophy. Though he admired his philosophical predecessors, from Parmenides, to Thomas Aquinas, to Heidegger, he was highly aware

of their flaws, and sought to correct for what he viewed as their fundamental mistakes.

His years of both scientific and philosophical study culminated in his book *Sentient Intelligence*, which we will explore in this series. But before we dive into Zubiri's work, it's important to recognize some of the flaws he attributed to his predecessors. And for this, we have to go all the way back to the Pre-Socratic philosophers, who are, well, basically the guys before Socrates.

Around 500 B.C., there was this guy named Parmenides, who attempted to answer the seemingly trivial question "what is being?" His answer seemed pretty straightforward. Being is "that which is." Seems kinda obvious, but it set a pretty important standard that lasted in philosophy for millennia. By saying that being is what is, Parmenides is putting the focus of being on things, as in being is a property that belongs to things, rather than a property that belongs to people or the process of observing things. The difference between these is kinda like debating if the property of speed belongs to the thing that is moving, the person who is seeing it move, or the process of seeing it move. For Parmenides, being is a property that belongs to the thing itself. Or, in Zubiri's terms, being belongs to reality, rather than the impression of reality. Thus, we have our **first problem of ancient philosophy: why do we assume that Being belongs to things, rather than the process of knowing things?**

Parmenides, like many philosophers, uses the term "Object" to refer to things. Objectum, which is Latin for Object, is composed of Ob, which means against, and Jectum, which means something underlying. Zubiri accuses Parmenides of only really focusing on the Jectum part, as a thing's Being is reduced to some part of it that lingers on and endures throughout all changes. Later philosophers would call this underlying aspect of a thing the Essence of a Being.

So, where exactly can we locate such an underlying aspect of a thing? If I take apart a tree into atoms, will I somehow find

the essential component of the tree? **This is the second problem of ancient philosophy: if Being belongs to things, and we cannot observe their Essences, then where are they?**

Plato, perhaps the most influential philosopher of all-time, answered this question by saying that the essence of a thing is not a physical component, rather it is a spiritual one. You see, the changing physical world is an illusion. What is real are the unchanging forms of things that we have access to via the soul. Thus, **Being is what is Real, and what is Real is not of the physical world but is extrinsic to it, only accessible via the soul. When the soul accesses being/reality, it is accessing truth.** Thus, according to Zubiri, being, reality, and truth, are kinda just lumped together as that unchanging spiritual property of a thing that is accessed via the soul, not the body.

So, when you know what a thing is, you know what its underlying Reality is. And a thing's Reality does not belong to the physical world, rather to the spiritual realm of the soul. And while philosophers like Aristotle would appreciate the physical world for giving us raw particular bits of content, it was up to the soul to ultimately discern and access what a thing's being, or reality, is. Basically, the physical world gives us scrambled content, and the soul unscrambles it to match up with a thing's essence, which exists independent of sensation, since it belongs to the thing.

Thus, Zubiri identifies what, in his opinion, is the central problem of ancient and medieval philosophy: **the body and soul serve fundamentally different roles in the attainment of knowledge; the body merely delivers content to the soul, but the soul alone figures out what a thing is; and even if the body played a part in the attainment of knowledge, the soul was ultimately what determined what was real and what wasn't.** This vastly downplays the body's role in attaining knowledge and results in a system that is focused on what Zubiri refers to as

sensible intelligence, rather than sentient intelligence.

There is yet another problem of ancient philosophy. The universe, according to Aristotle, is eternal, and its elements are static. **The diversity of things is merely a rearrangement of the universe's essential elements, but since those core essential elements remain the same, it means the laws that govern the universe are static, and those laws range from physics to ethics.** This could, and arguably did in the late middle ages, lead to overly rigid metaphysics and theology in the Catholic Church. It's a mighty huge assumption to make that all the laws of the universe remain the same, and the legacy of that idea would last until modernity.

So, let's recap. Here is the ancient philosophical worldview according to Zubiri:

Being belongs to things, and it corresponds to what is real. But what is real isn't physical and temporary, rather it is spiritual and eternal. It is the soul's job, as spirit, to tell us what is real. The spirit is, therefore, superior to the body, when it comes to attaining knowledge. And that knowledge, of course, can be close to perfect, or true, since the whole universe is a rearrangement of eternal elements. Thus, a proper soul can discern the laws of being, nature, and ethics.

Here are Zubiri's problems with this worldview:

Why should being belong to things themselves, rather than the process of knowing things? Why should we equate being, truth, and reality? How can we assume that knowledge belongs to the soul rather than the body? Why does the spiritual, assuming it exists, have so much power over the physical when it comes to knowledge? Doesn't the physical world have just as much to do with forming a person's intellect as a supposed spiritual one does? Why should we assume that the universe is eternal and its laws unchanging? These are questions that modern philosophers attempted to address, though Zubiri thinks they did so incorrectly. That's the topic for

next episode, though. Until then, have a great day and God bless you.

Episode 2: Problems with Modern Philosophy

Last episode, we learned a little about Xavier Zubiri's life, as well as his issues with the Ancient philosophical tradition. In summary, he criticized the ancients for believing that being belongs to things, rather than belonging to observers or the process of knowing things, that knowledge strictly occurs in the soul, rather than the body, and that the universe's laws are unchanging. He also accused them of failing to make appropriate distinctions between Being, Truth, and Reality.

Modern philosophers had their fair share of critiques of these same ideas, though before we get to them, we should mention an important transition in philosophy. The middle ages sparked a renewed interest in Ancient philosophy, which was spearheaded by scholars like St. Thomas Aquinas. This movement, known as Scholasticism, appropriated many Ancient Greek beliefs and applied them to their medieval setting, albeit with a few very important distinctions.

First of all, the Scholastics rejected the Greek notion of an eternal universe, given their Judeo-Christian belief that God created the world from nothing. This important reversal has arguably remained consistent in philosophy until today! And while some may see this as an arbitrary shift, it's actually quite important. You see, for Aristotle, the elements are eternal and, thus, NOT created by God. This makes God merely a mover of elements, leaving the soul's quest to know things largely unconnected to God. With scholasticism, however, we have the notion that all things, being connected by God, are imbued with a spiritual reality hidden beneath their particular physical forms. The process of attaining knowledge, in a sense, receives an even more spiritual dimension, since, according to the Christian tradition, God wants us to know Him through His

creation. This shift to a created universe is a subtle yet important distinction between Ancient and Scholastic philosophy, as it arguably produced an even more static and rigid way of doing philosophy. For, to contradict the established principles of epistemology, nature, and even ethics, was to question God Himself, as well as the authorities He appointed to govern us. This closely intertwined philosophy with theology, which, arguably, was a mistake.

Furthermore, the Scholastics took the Greek's equation of being with reality to its logical conclusion by using the exact same word to refer to both being and reality. That word in Latin is *ens*, and it is commonly translated as both being AND reality. Thus, in Zubiri's words, the Scholastics "entified" reality, fixing being and reality as one in the same, a huge assumption!

Now, whereas the Ancients and Scholastics equated being with reality and located them beyond the physical world, the modern philosophers took a very different direction. Starting with Descartes, reality was located inside the mind, rather than beyond it. Since the mind embeds us in reality, that same mind is capable of peeling back layers of reality and thus, arriving at a perfect knowledge of truth. This movement, which is characterized by an overconfidence in reason, is called Rationalism. To know things is to conceive of them clearly, which Zubiri finds quite problematic, since he observes how while knowledge of a given subject does yield some level of satisfaction, it does not exhaust the topic. There's always something more to know, which defies the Rationalist belief that knowledge is merely about arriving at rational clarity.

Essentially, Rationalism switched out the soul's supremacy over the body with the mind's supremacy over the body. Instead of the body giving confused content to the soul to figure out what was real, it was now up to the mind to perform this task. Meet the old boss; same as the new boss, I guess.

Immanuel Kant also shared Zubiri's critique of Rationalistic knowledge. His

alternative, though, was just as problematic, according to Zubiri. For Kant, there is a strict division between being and reality. We can only know things as presented beings, which he calls, phenomena, but their underlying reality, which he calls noumena, is totally unknown to us. This division between being and reality, to Zubiri, is unacceptable, since it renders reality inaccessible. But if reality was inaccessible, then we wouldn't be able to say anything about it, including the statement "reality is inaccessible." A bit of a paradox, there. Furthermore, it seems a bit problematic to talk about being if we have zero interaction with the realities that give rise to those beings.

Attempting to bridge the gap between reality and being, Freidrich Hegel conceived of reality as shaped by being, though this time being was something that belonged to humans. You see, while ancient and medieval scholars claimed that being belonged to things, Hegel believed that being instead belonged to humans. This shift is often known as the turn from objectivism to subjectivism, since it meant that being, reality, and truth were properties of the subject, rather than the object. Now, Rationalism had already started this by saying that reality is shaped by the mind, but Hegel took Rationalism to its logical conclusion by saying that if being is shaped by the mind, and the mind is constantly changing, then being isn't something fixed; it changes over time.

Thus, unlike the Ancients and Scholastics who considered being as extrinsic and static, as well as the Rationalists who considered being as immanent and static, Hegel considered being as immanent and fluid. It, as well as truth and reality, fundamentally change over the course of history.

So, even though Kant believed that it was impossible to know reality, he at least saw being as fixed according to certain laws that were held together by an unknowable reality. For Hegel, being, reality, and truth, are fluid, and they flow according to the collective consciousness that humans share throughout history. That consciousness is shaped by ideas that conflict with each other, otherwise known as a dialectic. This

is important because what shapes reality, according to Hegel, isn't so physical, rather it is intellectual.

Basically, we go from a static and rigid concept of the universe in the Ancient-Scholastic method, in which being, reality, and truth are fixed, extrinsic entities to the physical world, to a very fluid concept of the universe according to Hegel, in which being, reality, and truth are shaped by our subjective minds over time.

All of these conceptions of Being, Reality, and Truth, according to Zubiri, are unsustainable. The world according to the Ancients and Scholastics is too fixed and rigid. It risks falling into a dangerous absolutism in which certain cultures and religions can claim supreme access to reality because their souls are superior to others. The world according to the Rationalists is just as dangerous, for it reduces Being, Reality, and Truth to products of the mind, thus paving the way for subjectivism. It's my mind and my Truth! The Kantians threaten to sever access to reality at all whatsoever, which could lead to skepticism or relativism. Finally, the moderns make Reality entirely dependent on the whim of changing times. There can be no consistent Truth if Reality is dependent on Being.

All of this stems from an improperly articulated relationship between sensation and Intellection. For the Ancients and Scholastics, the senses are inferior to the intellect, which is located in the soul. For the Rationalists, the senses are also inferior to the intellect, which is, this time, located in the mind. For Kant, the Senses are organized by the intellect, but the intellect never reaches reality. For Hegel, the intellect, and by extension reality itself, fluidly shapes itself over time via dialectic. Notice how in each of these systems, there is a rather rigid distinction between the functions of the senses and intelligence. The strict division between mind and matter, especially the pervasive notion of the mind's dominance over the body, makes all of Western philosophy, according to Zubiri, aim at a sensible intelligence, in which the body just delivers confused content to the almighty

intellect, rather than a sentient intelligence, in which mind and body shape each other.

Given our understandings of modern physics, it makes much more sense to conceive of a universe whose laws are dynamic, rather than static. Also, given our understandings of biology, psychology, neuroscience, and evolution, it makes much more sense to conceive of a metaphysics that has a radical unity, rather than division, between body and mind, sensation and intellection.

Next episode, we will begin studying what Zubiri conceives us as the proper relationship between sensation and intellection, which therefore leads to a proper relationship between being, reality, and truth. Until then, have a great day and God bless you!

Episode 3: Zubiri's Realism

During the last couple of episodes, we looked at Xavier Zubiri's critiques of both ancient and modern philosophy. His primary concern is that neither system accurately describes the relationship between sensation and intellection which ultimately leads to a confusion between reality, being, and truth. As a refresher, the ancients and scholastics saw intellection as inherently superior to sensation. Intellection belonged to the soul, making reality and being extrinsic to the physical world. The Rationalists shared the view of intellection's superiority but located intellection in the mind. This tethered reality to the intelligible world and rendered all of reality as rationalizable. Immanuel Kant believed in intellection's superiority as well, but he denied its ability to reach reality. Thus, whereas his predecessors equated being with reality, Kant divorced them from each other. Finally, Friedrich Hegel believed that the intellect shaped itself, as well as reality, over the course of history.

Throughout this series, we'll revisit some of these philosophers, but it is important to have given some background for precisely what Zubiri felt he was reacting against. With all this context, let us begin.

Zubiri believes that the only place we can start building a systematic philosophy is from the moment of sensation, which he calls the moment of **impression**. Now, a general term that will be quite important throughout this series is moment. It is crucial to recognize that the moment of impression doesn't strictly refer to the thing impressing itself, nor the person experiencing the impression, rather the time at which the thing impressing and the person impressed coincide.

Anyways, the moment of impression produces excitations and actions. Excitations are involuntary biochemical responses. Think something like oxygen causing the body to breathe. We don't exactly have much control over it, nor does our behavior consciously change in response to it. Actions, on the other hand, are voluntary processes that involve an awareness of the impressions. For example, a gas leak would disrupt the body's natural excitations caused by the impression of oxygen; we would notice that something is off.

The most basic type of action humans and animals participate in is called sensible apprehension, or primordial apprehension. When we primordially apprehend something, we are aware of that thing in a strictly sensual manner. Think of when you stub your toe on something. Your immediate thought isn't "ah, yes, that door caused me to stub my toe," rather you probably just think "pain!!!" That apprehension of immediate sensation, which is something all animals and infants, participate in, is the primordial apprehension.

When we primordially apprehend things, three things happen to us: arousal, tonic modification, and response. Arousal is pretty much an awareness of the situation. For example, the dog smells something delicious when meat is dangled in front of it. Tonic modification changes what Zubiri calls a vital tone. The dog's appetite changes from satisfied to hungry. Response is a reaction. The dog prepares to pounce on the meat. All three of these moments occur at once. The dog's affect, vital tone, and

its response change at the same time it smells the delicious meat.

Notice how the dog's arousal, modification, and tone are all contingent on it being impressed upon by the meat. Zubiri is what we call a radical realist, meaning the way we are impressed upon and ultimately conceive of things is dependent upon the impression the real content leaves upon us.

These moments of primordial apprehension I just described concern how the person or animal is internally changed by impressions. Basically, the dog was internally changed in terms of its arousal, tone, and reaction. Now I'd like to explain the structure of these impressions, themselves. What exactly is it about the meat that causes the dog to change its internal behavior in such a way?

Primordial apprehension is structured by three moments, all of which belong to the thing being apprehended, rather than the person apprehending the thing. As you will soon learn, Zubiri is a die hard realist.

The first moment that structures primordial apprehension is affection. This occurs when the person or animal notices something, but it is the thing itself that causes how the person/animal reacts. For example, something about the meat causes its affect to change. There is also a moment of otherness, which is the distinction and identification of this sensation. Thus, the dog not only feels a change in its affect, but something about the impression allows it to identify this change in affect. The dog's mood not only changes but it is aware of the change in its mood. It notices it is hungry. Otherness is structured by what Zubiri calls formality and content, and you cannot have one without the other. Content is what is delivered by the impression to be formalized. Dog is given content of meat. Formality is how the content is situated or related to other content. Dog can be hungry in a wide variety of circumstances, but somehow that content is defined in relation to the meat. Basically, there is something about the meat that forces the dog to formalize it as delicious. Getting back to the moments of impression, the third moment

is imposition of sensation. This is basically the force that imposes the sensation upon me, such as the dog's master dangling the meat.

To summarize, the real imposes itself upon us. Imposition consists of three moments: affection, otherness, and force of imposition. Affection is merely how something brings about an awareness. Meat makes dog feel something. Otherness is what allows for the identification or distinction of that change in affect. Something about meat makes the dog formalize its feeling of hunger as distinct, or other, from its other feelings. Finally, force of imposition is what brings about that affection and otherness. The human dangling the meat in front of the dog made it feel hungry. Again, all three of these moments occur at once and they are dependent upon the real.

The three moments of imposition bring about the process of sensible apprehension, which involves arousal, tonic modification, and response. The dog is internally aroused by the meat. Its feelings change. Finally, it responds to that change in feeling.

Again, primordial apprehension is the most basic apprehension humans experience. It is just raw stimulation. We experience this as babies before we can even form concepts about the world. And this is what makes Zubiri's philosophy radically realist, for before we even attempt to rationalize the world by forming concepts about it, the way our minds are shaped are totally dependent upon things like the diets of our pregnant mothers, the environments we are born into, and how our parents/teachers educate us in our earliest days. Of course, all species participate in primordial apprehension. What makes humans unique, though, is our ability to connect these raw stimulations into a network of interrelated stimuli, which we will talk about next episode.

Until then have a great day and God bless you!

Episode 4: What is Reality?

Up until now we've been lumping human and animal apprehension together,

but as we all know, the way animals apprehend things is a bit different than how humans do. So, it's time to draw some distinctions between what Zubiri calls apprehension of raw stimulation, or primordial apprehension, and apprehension of reality, or ulterior apprehension. Remember that primordial apprehension is called primordial because it is the rawest form of apprehension we have. It happens as infants, or even in the womb! These primordial apprehensions are apprehending pure, real content, via affection, otherness, and force of imposition. Zubiri enjoys using the analogy of a constellation. For animals and young humans, each apprehension could be considered a star in the sky. In the primordial apprehension, you're jumping between stars, "Hunger! Excitement! Happy! Sad!" but you aren't exactly connecting them to each other.

There is a second kind of apprehension, though. Ulterior apprehension, on the other hand, is unique to humans; it is not merely the apprehension of real content, though it certainly depends on that real content. Instead, ulterior apprehension is the apprehension of **reality**. Zubiri defines reality as something distinct from, something more than, the real content that animals apprehend. **Whereas real content deals with content that stimulates animals of all species, reality refers to the distinctly human way that this real content is formalized into an integrated perception. Thus, Zubiri defines reality as formalized content, and when I say formalized I mean in the uniquely human way of interconnecting content to create an integrated perception. How is ulterior apprehension different from primordial apprehension? Let's dig in**

Last episode, we talked about how primordial apprehension is structured by affection, otherness, and the force of imposition. Today we will compare how primordial apprehension of real content is structured with ulterior apprehension of reality.

In the primordial apprehension of real content, affection is just a stimulative

response without a sense of relation to whatever provoked it. When the dog smells the meat, it is stimulated to feel something physically, but it does not draw a connection between itself and the stimulator. Or think of a baby that is hungry; the baby does not think to itself "I am hungry," it merely feels the hunger. Ulterior apprehension of reality, on the other hand, involves the apprehendor instinctively taking an identity in relation to it. When an adult smells a piece of meat and feels hungry, we instantly feel a sense of relationship to that sensation. We think "I am hungry."

In the primordial apprehension of real content, the otherness that is experienced is a matter of distinguishing one sensation from others. This distinction, however, does not translate that sensation into an independent concept. That belongs to the ulterior apprehension of reality, in which otherness is hyperformalized. We call it that because the sensation that is distinguished is categorized as existing independently of that moment of sensation. For example, a dog smelling meat clearly distinguishes that sensation of hunger from all others. But it doesn't really abstract that sensation of hunger into an independent concept that can be applied to others. Humans, on the other hand, can abstract deliciousness from the meat which causes them to sense it. The human would say "This meat smells delicious, just like that pie I ate last night was delicious." Otherness for humans, involves distinguishing things as existing independent from the moments in which we sense them. It's one thing to say "I feel hungry." It's another thing to say that the feeling of hunger exists as a concept.

Finally, for the primordial apprehension of real content, the imposition of sensation is directly associated with whatever is impressed upon the animal. Dog cannot separate deliciousness from meat. Instead, it considers deliciousness and meat as one thing, delicious-meat. Humans, on the other hand, can separate what is apprehended from the source of the apprehension. We know that the quality of

deliciousness and the meat are two distinct concepts.

Thus, we see how although humans and animals participate in responses to raw stimuli, or primordial apprehension of real content, only humans can participate in formalizing that real content into the constellation we know as reality.

Notice how Zubiri explains the differences between animal primordial apprehensions and human ulterior apprehensions via biological and neurological language. This is because, according to Zubiri, reality is a concrete, physical structure, and he accuses ancient and modern philosophers of having reduced reality to some far-off mystical spiritual realm and some psychological construct that is all in your head, respectively.

Zubiri says that the greatest mistake classical philosophers made was to ignore primordial apprehension in favor of ulterior apprehension as the prime location of reality. Allow me to explain. For Zubiri, our raw stimulation informs what and how we organize things into reality. For classical philosophers, however, raw physical stimulation has nothing to do with how we organize reality, since reality is a static and fixed spiritual realm that is accessed via the soul, NOT sensation. The soul's job is to determine which raw sensations are real, meaning they correspond with divine universal forms of those sensed things. The almighty soul judges lowly physical sensation. This is problematic for several reasons. First, a considerable amount of our apprehensions are not the result of the intellect judging, rather they come from pure sensation. Consider how a significant amount of how we perceive the world comes from when we are babies and small children; we have not yet gained intellectual capacities and are instead formed by a significant amount of pure sensation. Even the dietary habits of our mothers while we are in the womb greatly shape how we later conceive reality. Thus, it is primordial apprehension, which deals with real content, that is the cornerstone of reality, not some mystical realm of the soul.

This means a few things, according to Zubiri. The first is that the way reality is formed is dependent on the real content that shapes it. But this would only really work if the organ that deals with shaping reality was also physical. This is the intellect, and while classical philosophers believed the intellect to be a strictly spiritual part of a human being, Zubiri understands the intellect as a process belonging to physical organs, just as sight belongs to the eye. And because the intellect is physical, it can be shaped over time. Just as a mother's diet can impact the intelligence of her baby, or just as dropping your kid down a flight of stairs can make him a bit kooky (happened to me), the intellect, as a physical organ, is shaped by other physical things.

Thus, rather than the spiritual intellect dominating the physical material, it is the physical material that shapes the intellect, which is also physical.

It used to be believed that the difference between human and animal knowledge was a matter of humans having superior souls. We now know that the difference in organs, especially the neurological ones, between animals and humans, is responsible for differences in how real content is engaged with. Swapping out a human's eye with that of a dog's would fundamentally alter the way humans see the world and think about the world.

Does a soul exist? That isn't really the inquiry of Zubiri's work, though he is Catholic. However, while ancient scientists assumed that the soul was the control panel of all intelligence, we now know that our brain structure, our hormones, and our neurological chemicals can explain some aspects of human thought and perception. Before we had such an understanding of these things, ancient scientists and philosophers had to fill in the gap in understanding about nature with the soul. This doesn't mean the soul doesn't exist, only that it functions differently. Its effects are manifest by these observable physical phenomena like hormones, atoms, particles, etc., and those physical neurological structures fundamentally change the way we think.

The soul is thus intimately connected with our ability to perceive reality.

This helps Zubiri craft a systematic philosophy that radically unites body and intellect so that our sentience and intelligence shape each other. No longer is intelligence some extrinsic soul, nor is it some hyper-rational mega mind that towers over the material realm, rather it is a physical activity, just as sight, taste, touch, smell, etc. are physical activities as well.

Speaking of which, for centuries, classical philosophers insisted in a strict division between functions of the body and functions of the soul. Modern philosophers did no better, insisting on a strict division between body and mind. For Zubiri, the unity between body and intellect is so strong that their functions cannot be separated. Hence, Zubiri categorizes the so-called spiritual or psychological senses as physical senses as well.

These senses include our sense of towards, or what some might call a sense of direction, kinesthesia, temperant, affectant, position, coesthesia, and intimacy with reality. All of these senses are physical, and we will address each of them, starting with the most important one.

Towards, or what some might call a sense of direction, is the most important of all the senses in Zubiri's analysis of reality. You see, humans not only taste, see, hear, smell, and touch things, but unlike animals we relate things to each other via their transcendental, which we just talked about. And that transcendental is directed by our sense of towards. It is the towards that takes the steak we smell and directs it at other things in the world, a process known as hyperformalization. This sense of towards is how we can say "all steak is delicious." In classical philosophy, this notion that things behave a certain way is called teleology, and the director of that teleology existed in the realm of souls. For Zubiri, though, the director of this sense of towards is a physical organ.

Now, this sense of towards is not a strictly psychological construct, as many of

the existentialists would claim. They would say that we have the freedom to define anything the way we want to. Zubiri disagrees. Our sense of towards is not self-determined, rather it is determined, it is dependent, on the same real content that shapes the way all creatures, from animals, to infants, to adults, apprehend the world.

There are other senses as well that are directed by the towards, though they are less relevant to our study. Kinesthesia is an awareness of towards. Not only is our apprehension of the steak directed towards other things, but we are self-aware of towardsness or direction. We also have a sense of temperant, which is if things are hot and cold, affectant, which is a sense of pain and pleasure, position, which is a sense of orientation, and coesthesia, which is a sense of intimacy with reality. Again, without a sense of towards, we would be stuck in the realm of apprehension of stimulation with the other animals. Our senses would just be jumbles of stimulated reactions to apprehensions rather than connecting and relating them with each other. But because all of our senses are so diverse and are shaped by our environments, there are discrepancies between how people hyperformalize the content given from the real. This is how there can be different opinions whilst sharing some commonalities: while we might share a sense of towards, our other physical senses are so diverse that they often conflict with each other.

The last major point I'd like to stress before addressing the structure of reality is that reality is not some end goal that the soul on its own reaches for, rather reality is the starting point of attaining knowledge. We are born, as children, as fetuses, into a content-rich world that shapes the way we perceive things. Reality is not something we reach for or grasp for. It is something we are born into. From our earliest pre-intellectual moments, our sense organs are being shaped, molded, into how they will later intelligize, as Zubiri will later say truthify, the world. And along the way to mature intellect, we are constantly, both

subconsciously and consciously formalizing content, simply because reality isn't out there; it's all around us.

Now, reality is unified because all apprehensions contribute to the production of reality. Remember that these apprehensions are dependent upon impressions that come from the real. Reality, which is formalized content, depends on real content to supply the content and shape the way it is formalized.

Our impression of reality is structured by what Zubiri calls "transcendentality," which is the moment in which an individual thing transcends itself. Now, when I say "transcends itself," I mean that a thing's qualities are abstractable and applicable to other things; so "transcendentality" refers to what is common to all things. Like when I see and smell a steak, I can imagine the qualities of the steak applying to things other than that steak. Steak tastes salty. So does bacon. Heck, I can imagine multiple steaks. This is a defining characteristic of reality. And again. This transcendentality does not exist in our mind; it is not a psychological construct, as many modern philosophers would argue. Rather, there is something, something real, about things that impress their transcendentality upon us, thus directing our sense of towards. There is something about the steak that allows for its qualities, like deliciousness, to transcend my individual experience of it. And this is something animals cannot participate in precisely because they lack the capacity for hyperformalization, which, again, allows for us to separate distinct qualities between things.

Transcendentality is structured by openness, respectivity, its ownness, and worldliness. Openness is what allows a thing's traits to apply to other things. A steak's salty taste is not exclusive to steak. Other things can be salty too! Like bacon or the crusaders after pretty much every single crusade. See my ecumenical councils of the Catholic Church series. Respectivity means that a thing's openness is defined in respect to its moment of formalization. This means that not just anything can be salty,

rather only things that produce that moment of saltiness can be called salty. A steak is salty in respect to the moment in which we taste it. A mint is not salty in respect to its moment of taste. Its ownness is what openness and respectivity are open to. When we taste a steak, we recognize that saltiness is a unified quality. Finally, worldliness is a thing's capacity to be open in the world. A steak's worldliness allows it to be relatable to other things in the world to begin with. And all this power comes not from us, as many modern philosophers would argue, but from the mighty steak.

In summary, a steak, as a worldly thing, has qualities, which are distinct in their its ownness. The steak and its qualities are relatable to other things in the world because of their openness. These open qualities, however, must be respective to our moment of their apprehension. We cannot say that the steak is a brick because biting into a brick delivers a different moment of apprehension that biting into a steak does. This, again, makes Zubiri a realist, not an idealist.

Ok! We're almost there.

Ulterior apprehension has two modes: The first is called field mode. When ulterior apprehension occurs, that apprehension is nested in an already-existing field of apprehensions and impacts that field. Think of it like how magnetic fields can affect each other. In basic terms, imagine putting a magnet in a group of other magnets. How that singular magnet behaves will depend on the magnets that are already there, but that magnet's characteristics will also affect the magnets that are around it. Basically, field mode allows for singular apprehensions to be affected by reality, yet reality is also affected by these singular apprehensions.

Let's look at an example. Let's say you've already primordially apprehended a tree. You see a tree and, via ulterior apprehension, you connect the color of its leaves to your pre-existing apprehension of green. You place green in relation to tree in your field, interconnecting them, which enables you to say "A tree is green."

The second mode of ulterior apprehension is called world mode, which enables us to think of a thing as a singular moment of the world. For example, if you say “a forest is made up of trees” and “a forest is green,” we aren’t talking about two different forests, rather both apprehensions are united in that singular moment of the world. All things, as moments of the world, have the capacity to extend themselves far beyond the field, meaning they can have unlimited connections to other things whilst retaining their unity.

Okay, we’ve covered a lot of ground. Basically, there are two kinds of apprehensions: There is apprehension of mere stimulation, also known as primordial apprehension, which both animals and humans participate in and concern how we react to immediate sensation. Then there is apprehension of reality, or ulterior apprehension, which is exclusive to how humans apprehend reality, since it allows us to connect different things we apprehend. The quality of things that allow us to interrelate them in the first place is called transcendental. However, not everything comes from the same content and things can be sensed in very different ways. The content of a steak is different from the content of a brick, so even though they are both real, there is difference between them. Also, only seeing a steak, for example, delivers different formalization than only smelling one does. But there is one single sense, our sense of towards, that allows for us to experience transcendental, it lets us connect all of our diverse senses and the diverse content from the real. This is how we can say that some things are similar to each other and some things are different. When we place things among each other in the field of reality, in which they are referenced to each other, ulterior apprehension is functioning in field mode. When we talk about things as entities among all other entities, regarding their field placement, ulterior apprehension is functioning in the word mode.

Now, there are two kinds of ulterior apprehension: logos and reason. We will talk

about the first one next episode. Until then, have a great day and God bless you!

Episode 5: What is Logos?

Last episode we introduced some distinctions in the process of attaining knowledge. First there is primordial, or primordial, apprehension, meaning they are apprehended without reference to other things; just as raw stimulation. I see forest, I apprehend forest as a single thing, NOT as a collection of trees, NOT as a thing that is green, it is just a unified thing. All animals, infants, and humans, participate in primordial apprehension. We do not apprehend reality when we primordially apprehend things, rather we only apprehend the content of the real.

Then, there is ulterior apprehension, in which things are apprehended in reality, meaning they are apprehended with reference to other things. I see forest, I apprehend forest as a collection of trees. Reality is defined as formalized content, meaning it is formalized in relation to other content.

Now, recall how ulterior apprehension depends on primordial apprehension, since, first of all, you can’t relate things to other things unless you have apprehended them as unified things to begin with. Secondly, our sense organs, which together with our nervous system and brain are responsible for formalizing that content, are shaped by real content. If someone smashes my face in with a brick, I’m probably gonna be seeing, and thus apprehending reality, a bit differently for a while.

A couple more reminders. Our sense organs that are responsible for apprehending reality are not limited to what have traditionally been called the physical senses, such as sight, sound, touch, smell, and taste. In fact, all animals have those senses. Rather, those senses that have been called intellectual senses by ancient philosophers and mental senses by modern philosophers, are also responsible for shaping how we perceive reality. There is one sense in particular that is responsible for connecting the dots of apprehensions into the constellation that is reality, and that is our

sense of towards, which is kinda like a sense of direction. This sense of towards is a sense that guides us in connecting the various things we apprehend into the network of reality. In terms a classical philosopher might understand, it is a teleology that is immanent, rather than external. And this sense of towards is a physical, concrete, sense, just as taste and touch are.

Zubiri believes that the ancient distinction between the functions of the body and soul is a detrimental assumption that ruined western philosophy's direction from the start, since it led to the flawed conception of the soul as an almighty judge that towers over the body. This, of course, led to the idea that reality is something totally distinct from the physical world; it is something spiritual that the soul alone could access. And this, as we explored in previous episodes, led to a lot of problems.

Modern philosophy didn't really solve this problem. Instead of an almighty soul towering over the lowly body, it was the all powerful mind that stood superior to the inferior body. Basically, it kept the distinction between physical and intellectual functions.

Today, is quite apparent, thanks to neuroscience and biology, that there is an intrinsic unity between our so-called physical and intellectual organs. Our sensible and rational capabilities rely on each other and shape each other. Like, if you have a religion that believes in the unity of the body and soul, wouldn't everything the soul does be exemplified by, rather than distinct from, the body? Huh.

Let's move forward. Last episode, I mentioned that there are two kinds of ulterior apprehensions: logos and reason. I've already described how ulterior apprehensions involve connecting things we primordially apprehended with each other. There's a couple of ways this happens, but in its most basic form, when we are apprehend something on its own, we place it in what Zubiri calls a field. Last episode I mentioned how you could think of this field like a magnetic field. When you put one individual magnet next to others, its magnetic field will not only be affected by the other

magnets, but its own field will affect its surrounding magnets. In philosophical terms, the way we apprehend things depends on other things we have apprehended, and the way we apprehend those other things can depend on a singular apprehension.

For example, if I know that lightbulbs, computers, and televisions are bright, I am placing them all in the field of things that are bright. Now, let's say I learn, or apprehend, that electricity is what causes brightness in technology. This new fact would impact the way I think about lightbulbs, computers, and televisions. Hence, a singular apprehension has changed the field. Likewise, the next time I see a bright piece of technology, I assume that it is powered by electricity. And that is how a singular apprehension is molded by a pre-existing field. This is the ulterior apprehension's field-mode.

Now, there is another mode, called world mode. It's less relevant to our discussion this episode, but it's basically what allows us to attach multiple apprehensions to the same thing, so that when I say "lightbulb bright" and "lightbulb electric" the two apprehensions refer to a singular thing that operates in the world.

Let's focus on the field. The field is a nifty place because it both encompasses and exceeds all things. Basically, everything you can possibly think of exists in the field, though the field is also open to anything you haven't ever thought of. Think of it as a horizon. Everything you see in the sky is encompassed by it, but you know there is something beyond its edge.

The field has two moments: "among," which puts things in reference to each other, and "by," which adds a functionality between things. For example, let's say you figure out that your finger hurts when you touch a hot stove. When you touch a hot stove, the real force of imposition draws the stove and pain closer to each other in the field. It places them among each other. The moment of "by" informs you that perhaps it was the heat of the stove that caused your pain.

This process of connecting things in the field is called logos. And this idea of logos is, in some ways, similar to the ancient one, but in other ways very different.

Now, in classical philosophy, it was believed that things had what were called “essences.” Essences are tendencies for things to behave a certain way. For example, it is in tree’s essence to grow or it is in philosophy’s essence to be confusing. What caused these essences to exist? Was it something physical? Classical philosophers said no. Recall that in classical philosophy the ultimate reality exists beyond the physical world. It is the spiritual realm, the realm of the soul, that commands the physical to behave according to static, unchanging laws. And that director of all essences was called the logos, and the logos was a spiritual entity.

Remember, though, that Zubiri rejects this model. The ultimate reality isn’t beyond us but is rather around us. However, unlike a lot of modern philosophers would claim, reality is not controlled by us, rather it is determined by real content that imposes itself upon us. That real content shapes not only what we sense but how we sense it. And our association of things we sense with each other is driven by our physical, not spiritual or mental, sense of towards. And it is this sense of towards that, like all our other physical senses, determines what things are associated with each other. But that determination relies on the real composition of things, the content, and how the real world has shaped our senses, which are physical organs that apprehend things. Thus, Zubiri defines logos as that physical moment in which things in the field are united. So, just like classical philosophers hold, there is something at work in the universe that binds the laws of nature. However, unlike classical philosophers, this binder is not spiritual and eternal, rather it is physical and dynamic like all other physical functions are.

Let’s look at an example. I say that it is in cilantro’s nature to be delicious. Most

sane people would agree. But it is only because our tongues have been genetically predisposed to enjoy cilantro that we associate cilantro with deliciousness. But this is not because of some mystical and static reality, rather it is caused by an immanent and dynamic sense of taste and towards that is shaped by the real. Recall that there is a cursed subset of the human population to whom cilantro tastes like soap. If this trait were to somehow infect the rest of the human population to the point at which all people agreed cilantro tasted like soap, cilantro’s nature will have changed to taste like soap. Thus, again, Zubiri believes that natures exist and the logos directs them. However, there’s nothing spiritual about natures or logos, and they are not static. Natures are concrete immanent qualities of things, they can change over time, and they are directed by the physical ulterior apprehension that is logos.

At this moment I’d like to reinforce a key theme in Zubiri’s philosophy that this series has led up to. Reality, intellection, and logos are dynamic. They are dynamic because their operations are shaped by other things over time. If a species, over millions of years, loses its ability to see the color blue, then the color blue will cease to exist, since reality depends on how we formalize content. But this does not mean that reality, intellection, and logos are subjective. I can’t just decide that chopping off my arm with a machete isn’t gonna hurt. Our senses, and therefore the way we formalize content, are at the mercy of real content. Thus, and this is a key thing, reality is dynamic but not subjective.

Zubiri’s philosophy fits remarkably well with the way we understand cosmology and biology. Most scientists agree that the universe’s laws are more dynamic than static. Even for the human species, it is true that someone from the Sahara desert will have a vastly different sense of what “hot is” than someone from the Alaskan tundra. Reality is at the mercy of our sense

organs, and those sense organs, as well as the real content that influence them, are dynamic.

The beauty of Zubiri's vision is that he retains a reliance on the real while bridging the gap between the physical and meta-physical realms that was arguably instigated by Plato and Aristotle. For, reality and logos aren't alien things imposed upon the physical world; they are products of the physical world that, in turn, tell us about the physical world as dictated by the real physical content that has shaped them.

Now, a key part of logos is the dynamic between primordial and ulterior apprehensions. This dynamic is determined by a few things.

Let me use an example. Let's say you meet someone, let's call him Jason, on the street for the first time who greets you with a smile and a firm handshake. Something about that encounter delivers an immediate primordial apprehension of friendliness. Now, let's say that while shaking his hand and smiling he admits he's a serial killer. Suddenly, you can't seem to look at the guy the same way any more. Despite the fact that he's still smiling and shaking your hand, just like before, learning this new fact about him beyond pure stimulation, apprehending that this man whose hand your shaking is associated with murder, changes the way you perceive him. No matter how hard you try, you can no longer look at this person, or apprehend them, the same way. Next time you primordially sense Jason, perhaps you will sense fear.

Now, this dynamic between primordial and ulterior apprehensions is determined by a few things.

First is remaining. The way a thing impresses itself upon you will determine how much of it remains, which will determine the dynamic between primordial and ulterior apprehensions. Finding out that Jason, whose hand you shook, is a serial killer definitely leaves quite the impression that will last in your mind forever. However, if Jason had said something like he was on his way to the bus, that probably wouldn't last very long in your mind. It won't really change the

way you think of him when you see him, or primordially apprehend him, again. Thus, the way something remains, which is determined by the force of imposition from the real, determines the dynamic between primordial and ulterior apprehensions.

Second is towards. We've talked about towards a bit already, but it basically determines what things the dynamic will exist between. Again, if Jason tells you he is a serial killer, it will trigger a dynamic between your apprehension of Jason, your apprehension of serial killers, your apprehension of unpleasantness or unease, etc. Basically, if one is predisposed by their sense of towards to dislike serial killers, then you will likely dislike Jason. Thus, the two primordial apprehensions of disliking murder and Jason will converge in the ulterior apprehension to form a brand new primordial apprehension of disliking Jason. But the association between them is determined, again, by the towards.

Third is distance. When we sense a difference between primordial and ulterior moments, we distance ourselves from the thing in the field of reality. Let's unpack that with an example. Your first impression, your primordial apprehension, of Jason was one of pleasantness. Something about that initial impression of smiling and shaking his hand made you feel great. However, learning he is a serial killer didn't really match up with your initial impression of him. There is thus a sense of disharmony between your initial primordial apprehension of pleasantness and your ulterior apprehension of connecting Jason with a serial killer. This disharmony produces distance. You take a step back from everything you thought you knew or felt about Jason to reevaluate things. In a sense, this happens when your expectations do not correspond to reality.

Fourth is reorientation, which is how this distance is traversed. It basically closes up the gap that was opened by distance. Upon learning that Jason is a serial killer, distancing yourself from the initial good vibes you got from him, you conclude that you do not like Jason. This, reorientation,

of course, is guided by your sense of towards.

Fifth is the field of liberty. Just because you don't like Jason now doesn't mean you always will. For example, when he laughs and says he was joking, perhaps you could distance and reorient your apprehensions of him yet again. The field of liberty ensures that we are always open for further distance and reorientation.

Sixth is retention. This is what keeps us dwelling in the real thing. We don't just walk away from our encounter with Jason and never remember it again, but we keep thinking about it, and this tension between the primordial and ulterior apprehensions of him may linger on.

Let's use another gruesome example to put this together. Let's say you don't know what the radioactive decay sign looks like. You see it and apprehend "cool looking sign!" before entering a place chocked full of radiation. Your primordial apprehension is "cool looking sign!" However, upon experiencing a case of radiation poisoning, your doctor tells you what that sign means, so you draw the connection between "cool looking sign" and "danger," which is a function of the ulterior apprehension. Next time you see that sign, you don't primordially apprehend "cool looking sign!" rather you apprehend "danger!" Thus, logos has connected sign with danger.

The immense pain you feel from radiation poisoning ensures that this interaction, this remaining in both primordial and ulterior apprehensions, is quite strong. The towards has guided your association between radioactive sign, radiation poisoning, and danger. Distance weakened the strength of the primordial apprehension "cool looking sign" and reorientation forged a new connection between "sign" and "danger." Your field of liberty ensures that perhaps there are moments in which you see the sign and don't think "danger," such as when seeing a person wear a t-shirt with the radiation sign on it. This whole process lingers in your memory, thus it is retained.

Okay, we've covered a lot of ground about logos in this episode. Next time we'll talk about what judgment is. Until then, have a great day and God bless you.

Episode 6: What is Judgment?

Ladies and gentlemen, boys and girls, -s and -s, welcome to Clarifying Catholicism. This is part 6 of a series on Xavier Zubiri's *Sentient Intelligence*. To view the other parts of the series, check the playlist in the description! Without further ado, enjoy the show!

As always, let's review what we've discussed so far. At the beginning of our quest for knowledge, we apprehend things primordially, or simply, as a unified thing, meaning we don't relate them to other things. I see a forest and I think "forest", and nothing else. Not "forest is big" nor "forest is a collection of trees." Just "forest."

Humans and animals both experience simple primordial apprehension. Once we begin relating things to each other, something only humans can do, we are formalizing content into reality via the ulterior apprehension. There are two types of ulterior apprehensions: the first is called logos. Logos is what connects primordial apprehensions together. I apprehend tree. I apprehend green. My logos connects them so I can say "tree is green." Logos is a physical function of our physical senses and organs. This is opposed to the classical understanding of logos as a spiritual director of the universe that governs the physical world. And because Logos is a physical apprehension that involves physical senses, it is dynamic.

That network of things connected by the logos is called reality. Reality is shaped by all of our physical senses and apprehensions, including logos. This makes reality an immanent and physical, rather than a spiritual construct. And like all physical constructs, realities are dynamic. I have my reality and your reality. Now, that make it seem like reality is relativistic. It's not. Remember that just as we don't control our physical pain receptors when we stub our toes, we also don't control our physical

sense of towards that determines the connections between things that is made via logos. Zubiri defines reality as formalized content. All of our senses that formalize, including what are traditionally referred to as mental senses, not only respond to but are shaped by real content. This makes reality dynamic but dependent on the real.

Ok. Now we're all caught up. Now, let's talk about judgment. Before we understand judgment, we must understand unreality, and we will count on an example to illustrate just what that is.

Let's say you've never seen a match before in your life, and I show you one without striking it against a matchbox. Perhaps you would apprehend the unlit match as light, thin, wooden, and pointy. So, you think that this match is just some fancy looking toothpick. You pick one up and use it as a toothpick. All of the sudden I strike it against a matchbox and it lights on fire. This new apprehension causes you to mentally step back. Suddenly, you aren't so sure about the properties of this piece of wood you thought was a toothpick.

Remember that reality is defined as formalized content. Before seeing that piece of wood strike the box and catch fire, you formalized that content as a toothpick. Upon apprehending that it is much more than a toothpick, that formalization breaks. At first, when you apprehended piece of small, pointy, wood, you placed it in a field and connected it, via logos, to toothpicks.

But now that you've seen what happened to that piece of wood that caught fire, that comfy connection drawn by the logos is shaken. Is this really a toothpick? If it is, could it be that your understanding of how wood works is totally wrong? If not, what could this piece of wood really be? This breakdown, this questioning, this doubt of that connection between wood and toothpick, this breakdown of previously formalized content organized by logos, is called unreality. Unlike a lot of classical metaphysics, the opposite of reality isn't nothing. The opposite of reality, which Zubiri defines as formalized content, is a breakdown or weakening of that formalization:

unreality. Basically, unreality occurs when we are forced to re-formalize content in reality.

Unreality has three moments: disrealization is when a thing is dislodged from reality. It is when you are aware that what you thought was a fancy looking toothpick wasn't really a toothpick at all. The second moment is actualization of reality in simple or primordial apprehension. This is when you try to reorient a thing in reality by guessing what could be an explanation. Perhaps the toothpick was lit by some magical powers I store in my fingers. Or perhaps it was lit because it was a hot day. These various options of how the apprehension is situated in the rest of reality is called what Might Be. But then, one option seems to answer your question. What if that tip on the end of this toothpick looking thing had some chemicals in it that reacted once it was struck against the matchbox. This idea seems most likely, so you have attained a free realization of reality, the third and final moment of unreality.

Finally, we arrive at judgment. This whole process of settling on a might be is called a judgment, and that judgment is dependent on the real's ability to convince us of a Might Be's viability in being a worthy actualization of reality. For example, if I thought that water might be what caused the match to light, dunking water on it would cause me to discard that option as a realization of reality. Or even simpler, if I glance at this cup and then look away, I could judge that I was looking at the cup two seconds ago, or perhaps I will judge that the cup was an illusion and it never really was there. A key point that Zubiri makes is that a judgment always concerns apprehensions that have already happened. The constellation of reality, as in the connections between things, have already been formed. Judgment doesn't form those connections; it merely affirms them.

That said, judgments don't always concern the relationship between two things. That was a mistake of traditional metaphysics. In traditional metaphysics, judgments are usually associated with the soul

confirming a propositional statement about two things: such as “fire is hot.” Zubiri states that this is not the case. Not all judgments involve two things. In fact, the most basic judgments, since judgments are merely affirmation of a thing’s reality, involve one thing. Before we can make a judgment about fire causing heat, we make a judgment that that fire even exists. This is called a positional judgment. It’s when you affirm “fire!” or “hot!”

A propositional judgment is when a thing is affirmed in relation to another thing without qualifying their relationship to each other. “Fire-hot!” You affirm the reality of both fire and heat without directly relating them to each other. Finally, a predicative judgment involves positional verbs. It positions or orients the two things to each other. “Fire is hot!” The “is” in this sentence expresses three things: it expresses the event of feeling heat that you just witnessed, the existence of a connection between fire and heat, and the nature of the relationship between fire being hot.

Judgment is an intellective movement, and it’s one that doesn’t lead to satisfaction, rather it generates more questions. When we make a judgment, the judgment generates what Zubiri calls an intentional expectation. So, you’ve figured out that the matchbox caused the match to light. But why did this happen? Is the matchbox itself magic? Or is it a chemical reaction? If so, what chemicals are involved? Why do those chemicals behave the way they do? How do those chemicals interact with other objects? What is the molecular composition of those chemicals? Could you find those chemicals in other things? See how making a judgment leads to more and more questions. In a certain sense, the more you know, the less you know.

Let’s review. Before you even make a predicative judgment, you make a positional judgment that you feel heat. This judgment that you feel heat generates a question as to what could be causing it. So, you pro-pose this judgment, that you feel heat, in relation to another judgment you

make, that you see fire. But you wonder what the relationship between heat and fire could be. This question compels you towards a predicative judgment, that the fire causes heat, or that it “is hot.” And even after this predicative judgment, you might ask why the fire causes heat, to which you could give another predicative judgment that fire is made of chemicals that cause heat. From there you can ask about what the chemicals are made of, and so on. The point is that our judgments begin from basic observations about the real and lead us to ask an infinite horizon of questions about reality.

The questions generated by judgment require evidence to be satisfied, and those evidences are provided by the real. Basically, judgments answer questions, but those answers demand even more answers. Thus, we arrive at the infinite horizon of knowledge.

Next episode we will take a step into the heart of intellective activity, which is truth, itself. Until then, have a great day and God bless you.

Episode 7: What is Truth? Part 1

We’ve arrived at truth! Or perhaps more accurately, we are producing truth, as I’ll explain later. Before we go any further, let’s review a few other terms we’ve studied so far. Remember that what makes Zubiri’s vision radically different from classical philosophers is that he believes that reality isn’t something to be grasped or reached for, rather it is something that is all around us that is dynamic. Reality is defined as formalized content. More specifically, it is connecting the dots of different things we have apprehended into a constellation of relationships. This connecting, physical, process is called *logos*. The physicality of reality and *logos* means they, like other physical processes, are dynamic. But just because they are dynamic doesn’t mean they are relativistic or self-determined, rather they are dependent on the real content that shapes them.

If I throw a brick at someone’s head, their mind cannot help but construct the

reality that is pain. If I make a video series about a very dense philosophical system, your mind cannot help but construct the reality that is confusion every now and then. We are at the mercy of the real, which we directly engage with via primordial apprehension or raw stimulation, but the reality that is constructed from the real is not out there. It is around us.

The way in which logos organizes things in reality is via a field. Basically, when you apprehend something it is placed into a relationship among and by other already apprehended things. But that thing doesn't just bend to the whim of other things in the field, rather it generates its own field that impacts other things in the broader field. Think of it like placing a magnet among other magnets; magnet A isn't just affected by magnets B and C, rather magnet A is also affecting magnets B and C. Thus, logos interconnects all the things we've apprehended into one grand field of reality.

Now, just like magnets can repel each other, sometimes there is tension among fields. When there is tension between fields within the grander field of reality, you enter a state of unreality. Zubiri calls it unreality because reality is all about formalizing content, meaning there is a harmony, a coherence, to the relationship between things you apprehend. Unreality, therefore, is a lack of harmony or coherence between things.

How can you tell when something has become dislodged from reality? Think about when you're trying to solve a really difficult puzzle or are questioning a firmly held belief. There's an unsettling, uneasy, sometimes even painful feeling that accompanies these occurrences, which are stimulated by the real. Recall how although it's commonly said that we only have five senses, taste, touch, sight, sound, and smell, Zubiri extends these to include a sense of balance, direction (or towards), and other senses traditionally associated with the mind rather than the body. But because Zubiri, unlike many modern philosophers who profess a rigid distinction between body and mind,

promotes a unity between body and mind, these so-called internal senses are just as physical as the so-called physical ones. In a sense, it's like the body and mind have been given an internal gauge that can tell us when something fits into reality or not. When something's place in reality is being questioned, it has entered unreality. However, when it's place in reality has been affirmed or reaffirmed, we say that a judgment has been made about it.

We've covered how we can tell when something is in a state of unreality. But how do we know that a successful judgment has been made? It's not like we have some sort of physical indicator like sweat that tells us when we are exercising, right? Ladies and gentlemen, I present, truth. Let's step back a little, though.

Now, in episode one, we described how according to traditional metaphysics reality exists outside the physical world and is reachable by the soul. Everything physical is temporary and changing; everything real is fixed and eternal. It's the soul's job, as an extrinsic agent, an alien force to this world, to judge whether or not particular occurrences in the physical plain of existence align with the eternal unchanging realities in the metaphysical plain of existence. When this alignment between physical occurrence and metaphysical reality happens, classical philosophers say that a statement is true. For example, it is true that a boiling tea kettle is hot because when we feel it, the soul draws a connection between that individual sensation of the tea kettle and the unchanging metaphysical quality of heat. That quality of heat, according to classical philosophers, exists independent of all sensation; it is the soul's job to draw the connection between us and that quality, and when it does so, we know that something is true.

This is very problematic to Zubiri. First of all, it relies on the assumption that we do not exist in reality, rather we reach for it. But if reality isn't around us, and our intellects are purely spiritual, how can there be any connection between our senses and intellects at all? Second, it fails to account for

the impact the physical world has upon the intellect's understanding of reality.

Imagine you have only eaten bacon your whole life. No fruits. No veggies. No additive soy products that are destroying our bodies. Nice, right? If you only subsisted on bacon, and someone asked you to define what food tastes like, you would probably limit your definition to something that has the qualities of bacon, since that's all you have ever experienced. Heck, on a subatomic level, your all you can meat diet probably altered something in your taste buds. Somewhere out in the world, maybe someone has only eaten brussels sprouts their whole life, and their definition of food's taste is basically just the qualities of brussels sprouts. You two would have very different definitions of what food tastes like because you experienced two different kinds of food but assumed that your souls had grasped the essence of what food tastes like.

Second of all, if reality is something to be reached for, how do we know when we have reached reality and universal truth? Think of how medieval scientists were so confident that the earth was the center of the universe. They thought that all of their rigorous observations and calculations had led their souls to point to a geocentric universe. However, their intellects were inhibited by their lack of awareness of things that telescopes soon informed them about, yet they thought their souls had grasped truth. In a nutshell, if we believe that truth is what is real, and what is real is outside the mind and accessible via the soul, how do we know when the soul has accessed reality? Medieval astronomers sure thought they did.

Given how in previous episodes we have demonstrated that reality belongs around us, rather than beyond us, the classical definition of truth is no longer adequate. Truth cannot be something external that we reach for. Truth, like reality, is something we are born into. Just as we cannot stop formalizing content, making judgments, and embedding ourselves in

reality, truth too concerns the formalization of content and is not extrinsic to us.

So, what is truth, then? For the ancients and medievals, truth was, indeed an intellectual activity. Zubiri agrees here! But for the ancients and medievals, truth was extrinsic, agreement of thought from the soul and things the body experienced.

Zubiri goes in a different direction. Just as reality is a physical structure, intellection is, too, a physical activity. This means that truth isn't about corresponding to divine forms. So, if truth concerns the intellect but it isn't a non-physical property, how does it occur?

Now, while reality concerns all formalized content, we aren't always cognizant of this formalized content. In fact, a majority of the time, reality forms around us without our awareness of its presence. For example, if I feel warm and notice a house on fire but don't really connect the dots between them, the fact that I feel warm and a house is on fire is placed in my reality, but my intellect is not yet working, since it is not actively relating those two things to each other. Once I say, "Ah! That house fire is causing the heat!" I have brought the reality of the house fire causing heat to an intellectual presence. This observation produces truth.

Here's Zubiri's definition of truth. **Truth is the moment that reality is brought to our intellect's presence.** Basically, while reality is constantly forming around me, regardless of my intellect's participation, truth strictly concerns my intellect's participation in the formation of reality. **Essentially, in that moment reality and intellection coincide, truth is produced.**

This, of course, includes, but is not limited to, judgments. Judgment, as you may recall, is an intellectual activity. It occurs when we are thrown into a state of unreality, when we are forced to question or doubt the connection between two pieces of content in reality. Unreality yields a cognitive dissonance that demands resolution. That resolution is achieved by judgment, an act of the intellect, and that which is

produced, in the aftermath of a judgment, is called truth.

Think of it like this. If you are running around a track, your legs are running. And if your legs are running efficiently, they produce sweat, a physical indicator of exercise. For Zubiri, our intellectual functions are just as physical as things like running, because our intellects are just as physical as things like our noses and mouths. Modern neuroscience confirms this, as the brain is affected by chemicals, hormones, etc. So, just as a good run produces sweat as an indicator to the body that it is working hard, a good math problem or puzzle produces truth as an indicator to the body that it is thinking well.

Statements that meet the requirement of intelligizing, or as Zubiri calls it truthifying, reality well are called true statements.

Now, I want to make it crystal clear that the production of truth is NOT contained to judgments, rather it refers to what is produced in any intellectual activity. Remember that judgments strictly concern apprehensions that have already occurred. They're all about evaluating things that have already happened. But the intellect is constantly working, even when it's not evaluating things we've already done.

Even when we are absorbing raw stimuli, our intellects are at work. This means that the production truth is not something unique to the logos or judgments, rather it occurs in the primordial apprehension, in our raw stimulation, as well. When a flame burns me and I instinctively think "hot!" I'm still intelligizing or truthifying something.

Because this type of truthification concerns raw stimuli to real content, without formalizing it yet, Zubiri calls this type of truth "real truth." And because primordial apprehensions don't concern the formalization of content into reality, rather just raw real content, every primordial apprehension is true. Think of it like this. I touch a flame, and I think "hot!" That's true. I felt hotness. I taste steak and I think "delicious!" That's true. I felt deliciousness. I see a hooded figure on the street and I think "fear!" That's true. I felt fear, Basically, a

way to think about real truth is that it is produced when our intellect responds to real content in the most primitive way. They are our raw, primal, feelings, and those feelings can vary between people. Keep that in mind.

However, once we start connecting things to each other, once we start formalizing content and move away from raw stimuli to sentient intelligence, then we can say some things are true and others are false. This is because we cannot deny our raw, primal, feelings. We can, however, deny their connections to each other once the logos tries connecting them. Think of it like this. I can't deny I feel hot. I can't deny I see ice cubes. I can, however, deny that ice cubes cause heat.

This is how Zubiri approaches the problem of difference, meaning how can people agree and disagree on different things. It is because we can primordially apprehend very different things. What's painful to me might not be as painful to you. What scares me might not scare you. Every person apprehends very different content in very different ways. Hence we have difference. But if we can successfully connect our apprehensions in similar manners, then we can arrive at agreements.

Because it deals with connections between two apprehensions, the type of truth that is produced by strengthened connections in the logos is called dual truth. And dual truth depends on real truth to be sustained.

Think of it like this. I see a hooded figure on a sidewalk approach me. I instinctively feel, or primordially apprehend, fear. Thus, my intellect tells me, "fear!" That fear is undeniable. It is true. However, when I connect that primal feeling of fear to the hooded figure, I say "hooded figure is dangerous", which is an activity of logos, an ulterior apprehension, this connection can be stable or unstable. If I say "hooded figure is dangerous" but it turns out to be a Benedictine monk offering me his finest homebrew IPA, that connection between hooded figure and dangerous would be destroyed, thus rendering the statement false.

Think of dual truth as an indicator, a thermometer, that tells you how strong a connection between things according to logos, is. Just as your arm produces pain when it isn't functioning well, your intellect produces error when it isn't functioning well. And, like pain depends on the real world impacting the arm, error depends on the real world shaping the intellect. Next episode we'll focus more on dual truth.

Until then, have a great day and God bless you!

Episode 8: What is Truth Part 2

Ladies and gentlemen, boys and girls, -s and -s, welcome to Clarifying Catholicism. This is part 8 of a series on Xavier Zubiri's *Sentient Intelligence*. To view the other parts of the series, check the playlist in the description! Without further ado, enjoy the show!

Last episode we talked all about truth, and today we will be going more in depth on the topic. But first, let's recap.

Zubiri defines reality as formalized content, and that formalized content is a physical network of physical things connected to each other. Reality's formalization engages all of the senses, from touch and taste to sense of direction, or towards, and balance. And, yes, according to Zubiri, senses like direction and balance are, indeed physical. All senses are physical. There is no gap between senses traditionally associated with material and mental realms. For classical philosophy, the act of intelligizing was a spiritual one, and it **reached for truth**. But that is not the case for Zubiri. Just as the physical process of smelling, which belongs to the nose, produces smell, the process of physically thinking, which belongs to the intellect, **produces truth**. Or, perhaps more accurately, just as sweat is the epidermic actualization of exercise, truth is the intellectual actualization of the real. Just as the skin produces sweat when we exercise our muscles, the intellect produces truth when we exercise our intelligence.

Now, just as each of our senses can respond to the different kinds of

apprehensions, primordial and ulterior, our intellects, too, respond to each of these. Recall that primordial apprehensions are reactions to raw stimulation. I prick my finger and feel "pain!" It's raw sensation. Now, obviously, our body undergoes millions of raw sensations every second. When my intellect brings these sensations to my attention, actualizing them, it produces **real truth**. It is impossible for real truth to err, since it concerns my stimulation, my feelings, in response to things that happen to me.

Ulterior apprehensions are all about connecting things we primordially apprehended to each other. The type of ulterior apprehension that makes these connections is called logos. Affirmations of those connections are called judgments. Since ulterior apprehensions involve multiple apprehensions, Zubiri calls the intellect's actualization of ulterior apprehensions **dual truth**. These can err because they deal with the strength of connections between things in reality. Basically, when a connection between things is strong, our intellect produces truth. When it is weak, it does not.

As we mentioned last episode, if I see a hooded figure on a sidewalk, I primordially apprehend "fear!" My instinctive intellection of fear is true because I did, indeed, feel fear, a simple primordial apprehension. Now, if I said "hooded figure is dangerous," that would be an ulterior apprehension, connecting two things, "hooded figure" and "dangerous," a connection which can change overtime. Thus, in one moment, my intellect can produce dual truth "hooded figure is dangerous" when it actualizes "hooded figure is dangerous," but when he reveals himself to be a Benedictine Monk offers me a homebrewed IPA, my intellect, that connection between hooded figure and danger is weakened, thus this physical feeling of truth is weakened. I am slipping into error if I continue to affirm he is dangerous. Let's talk a bit more about how that happens.

Dual truth belongs to the logos because it concerns these relationships between things. And those relationships

depend upon how real things impress themselves upon us. Think about Zubiri's definition of truth. Truth is the actualization of the real by the intellect. For such actualization to occur, for truth to be produced, the real must impress itself upon us. Just as a real steak impresses itself on my nose to actualize the sense of deliciousness, a real solution to a math problem impresses itself on my intellect to actualize a sense of truth. Thus, it is accurate to say that just as deliciousness possesses the nose when exposed to a real steak, truth possesses the intellect when exposed to a real source of strength for logos. Conversely, when the connections are weakened, the intellect is possessed by error.

But how are these connections built by the logos strengthened? It all has to do with how real truth, which is produced by primordial apprehensions, interacts with dual truth, which is produced by ulterior apprehensions.

Real truth, which is the real intellectual presence of real content, or basically the intellect's bringing of real content into presence, responds to the three dimensions of reality: totality, coherence, and durability.

Totality means that everything in reality can be considered as a whole. The intellect actualizes totality as manifestation, as in I apprehend forest, and my intellect tells me "forest!" If I, in my ulterior apprehension, claim "forest is red" and then primordially apprehend "fire", that manifestation of fire will change my ulterior apprehension to be "forest is red when it is on fire."

Coherence means that everything in reality is interconnected. The intellect actualizes coherence as firmness, which is the strength of a thing's conceptual unity. This means if I say "all trees are purple" in the ulterior apprehension, but I primordially apprehend a green tree, that primordial sense of firmness that tethers tree to purple is shaken.

Finally, there is durability, which is how impactful the primordial apprehension and real truth is on the ulterior apprehension and dual truth, thus producing constataion. If I pass a red-brick house on my

way to work and someone asks me what it was made of, I probably won't be able to say, as it wasn't a very durable apprehension, hence my intellect produced very little real truth. However, if that house was on fire and caused a massive traffic jam, it would have had quite the impression on me, thus producing a significant amount of real truth, which would lead me to ulteriorly apprehend "the house was made of bricks."

So, I've described how real truth from primordial apprehensions greatly impacts dual truth. But what are the ways dual truth is produced? This sense of dual truth that comes from the intellectual actualization of the real, or truthification, comes in three forms: authenticity, conformity, and verification.

First, there is truth as authenticity. This occurs when we move from raw stimulation to forming concepts about them. Basically, the process of intelligizing or truthifying something begins with an apprehension of the real that translates that raw stimulus into a concept. This is what etches our raw stimuli into reality. I feel pain of fire, and my intellect actualizes "fire is painful!", thus producing truth. Because truth as authenticity involves placing the concept into reality, this concerns logos, which is the first kind of ulterior apprehension.

Second is truth as conformity, which concerns judgment. Once the raw stimulus is etched into reality, we begin making judgments about that concept. Recall that judgments concern things we already apprehended. Maybe it wasn't fire that caused the pain. Maybe it was the stinging nettle I had sat in while I was around the campfire. Thus, whereas truth as authenticity is produced when things are placed into reality, truth as conformity is produced when judgments are made about those prior truths.

Finally, there is truth as reason, which is when we attempt to move beyond our field of actualized apprehensions and attempt to explain them. It's the why moment. Now, remember that logos only concerns things we've already apprehended. It

doesn't generate new apprehensions, rather it deals with connecting existing ones. Thus, truth as reason concerns the second type of ulterior apprehension, reason, which we will cover later in this series.

Again, dual truth is the moment of intellectual presence of reality. In layman's terms, truth is produced when our intellect participates in the actualization of reality. When our intellect struggles to do so, we are in a state of error. When we encounter a math problem that's just too hard, when we are presented with a study that shakes our understanding of a subject, when we begin to question a deeply held belief, our intellect stops producing truth, or perhaps more accurately we stop being possessed by truth. When we profess an answer to a problem that doesn't fit in the rest of our conceptualization of reality, when we willingly turn a blind eye to evidence, we become possessed by error. It's a terrible feeling, and I'm sure you've felt it before when you got a bad test score or lost an argument.

Recall that the sense of towards is what compels us to connect things to each other. I hold this mug and my sense of towards compels my intellect to connect mug with heaviness. But these connections do not exhaust the qualities of the thing; if anything they create more questions. They instill a desire to know what causes the mug to be heavy. And not only does towards instill a desire to know what causes the mug to be heavy, but it provides us with a direction to answer that question as well. It doesn't just leave us hanging! Towards impresses our intellect to move in a certain direction. And those possible resolutions to the question are called guesses, and those guesses are a series of might bes. Maybe it's plastic? Maybe it's metal? And the more interactions, or simple apprehensions, I get with the mug, the more the real content of the mug directs my sense of towards to narrow down which might be my intellect will settle on. Because of this, Zubiri says that primordial apprehensions, which are rooted in the real, produce a directional

focus. A directional focus is composed of a direction and a demand for resolution. I'm not satisfied with thinking this mug might be ceramic or might be metallic. I need to know what it is.

At the end of this process, there is either a resolution, in which I confidently say that this mug is, indeed, clay, or there is what Zubiri calls directional polyvalence, in which case I give up and say it might be clay or it might be plastic. Basically, I give up.

Let's take a more serious example. In 1781, William Herschel discovered Uranus. Ok. Maybe serious isn't the best word I could've used there. Anyways, along with the discovery of the seventh planet came studies of its features. Many judgments were made about the planet, thanks to the ability of the logos to unite qualities with each other. However, with studies of its features came more questions about the planet, which demonstrates how the more answers we have, the more questions arise. More specifically, its orbit was kinda wonky. The odd shape of its orbit obviously showed that scientists were missing some information about the unfortunately named planet, as well as the rest of the solar system. This lack of data, which comes from engagement with real content, threw the judgments made via logos into serious question.

This lack of explanation of the planet threw scientists into a state of unreality, meaning their prior formalizations of the planet's content were severely weakened. Their sense of towards, specifically the notion that all planetary orbits can be explained by other astronomical bodies, compelled them to look for answers from various might be's. Perhaps the planet's orbit was weird because it was hit by an asteroid? Perhaps it had something to do with its composition? The more scientists studied the planet, primordially apprehending it using instruments again and again and connecting those simple primordial apprehensions to existing ulterior apprehensions, they gained a directional focus until

in the early 1840s they settled on an answer:

The weird orbit of Uranus must have been caused by another, even larger, planet beyond it. This was confirmed by a final primordial apprehension in 1846, in which Neptune was observed through a telescope based on mathematical calculations of where scientists predicted it would have been. At that moment, when their judgment was confirmed by real data, truth was produced by their intellects.

Notice how truth was not produced, however, until real data, given by real things, compelled the scientists to render a definitive judgment. Thus, perhaps it is more accurate to say that, just as the pain of a bee sting possesses its sufferer, the truth of a discovery possessed the observers.

This does mean three things:

First, you might think that Zubiri says that truth is based on a feeling. That is not really accurate. Truth is intellectual actualization, just as sweat is epidermic actualization or sight is the actualization of your eye. It is, indeed, a physical moment. It means when the intellect is at work, it produces truth, just as when your eyes are at work, they produce sight. The production of truth can vary between people. I can have my truth and you can have yours, just as you see and smell certain things and I see and smell other things. If I grow up in the Saharan desert and you grow up in the Arctic tundra, the way our bodies respond to temperature will be a bit different. Likewise, if I grow up in a heliocentric society and you grow up in a geocentric one, we will likely intelligize or truthify differently. However, just as a five hundred degree flame will burn any human's skin, regardless of their background, an excellent argument will singe itself into our intellects, thus producing alignment of truths between people. And this alignment of truths is NOT dependent on whoever more powerfully wills truth. Truth cannot be willed. Truth is our intellectual participation in the process of forming reality, which is totally reliant on the content we are provided with. Hit any

person with a brick in the face, and that real apprehension will undoubtedly arouse the same intellectual response, the same truth, of "ouch! That hurts!" Thus, truth, like reality, is dynamic but at the mercy of the real.

Second, it is possible for something to be true one moment and false another. When a set of connections in reality snugly fit, the intellect produces truth to indicate that this reality is adequate. And, as we discussed in our episode on judgment, the more judgments we make, the more questions arise. The more questions arise, the more our fragile network of reality is challenged. The more our fragile network of reality is challenged, the more hypotheses can propose alternative solutions. The more alternative hypotheses are proposed, the greater the odds we either stubbornly ignore evidence or insist on our outdated models of problem-solving. The more we do this, the more we fall from being possessed by truth into being possessed by error. Thus, adequacy is quick to change, but it does mean that something can be true in one moment and erroneous in another. Or perhaps, it means something can be true in one network of propositions and erroneous in another. Let's look at some examples:

For example, if I said that Mars is the first planet from the center of the solar system, it would be true IF I used a geocentric model of the universe. But a geocentric model of the universe only gets us so far in astronomy, thus clinging onto it would lead to much error. Or if I said that one plus one equals ten, it would be true IF I was counting in binary. But counting in binary would get pretty old pretty fast, meaning it would, too, produce much error. Thus, some frameworks work better than others, as a scientist working with a geocentric model of the universe or a mathematician counting in binary will likely fall into error.

So, pretty much every statement we can come up with works within a pre-existing framework at some point. Saying "I think Tommy stole my lunch" is true if the evidence I have produces truth. But if it is proven otherwise and I stubbornly continue

to believe it, then I fall into error. And when that proposition ceases to function within the constellation of other apprehensions, it becomes false.

I think it's important to make a distinction. What a person says and what a person means aren't always the same thing. In particular, when I say something like "the world is flat," my meaning is more accurately "based on my observations, I believe that the world is flat," which is true. This conviction of mine has produced much truth. HOWEVER, if I am shown enough examples to demonstrate that this is not the case, if I am unable to answer the mountains of evidence that show that the world is not flat, if I turn a blind eye to all doubts that alternative hypotheses might raise, then I cease to participate in truth and what I participate, instead, in error.

The third potentially uncomfortable thing is that the way we formalize content into reality is subject to change. Unlike Thomas Aquinas, Aristotle, or even the rationalists like Descartes, most scientists and philosophers today believe in a dynamic universe. Not only are the laws of physics changing, I mean the way physics worked a microsecond after the big bang is different from how they work today, but the way our brains work is changing, too. Most scientists agree that we, like all animals, participated in evolution, meaning the way we formalized content at the dawn of humanity is different than we do now. Even today, different cultures formalize some content differently than others; people from warmer climates, for example, tend to have higher body temperatures than those from colder ones. People with less exposure to seafood tend to be allergic to it more. Millions of years ago, we used this organ called an appendix to digest raw food. Today we don't really use it. Scientists claim that thousands of years from now, we will have bigger thumbs, wider eyes, and possibly technology integrated into our biology. Like it or not, but these things will impact our sense organs, which will impact the way we formalize content, which will, in turn,

impact truth. If a terrible disease eliminated the eye's capacity to see the color blue, then the statement "the sky is blue" would cease to be true, since the intellect would cease to formalize it as such.

This sometimes makes people uncomfortable because it kinda seems like you know something is true if it feels true. Surprisingly, though, this idea of the feeling of truth captivating the observer and inspiring a sense of fulfillment isn't anything new. Especially in Platonic philosophy, many classical philosophers believe that what is true is what is beautiful, and it is beauty that captivates the eye of the beholder.

In the Catholic tradition, St. Paul says that God's law is written on our hearts, and although we might not have a magical cricket to tell us right from wrong, I am thoroughly convinced that deep in our hearts and minds we know when we are rejecting reality and thus, not participating in truth.

Thus, truth is not static. It is not fixed. It is not rigid. It is dynamic. It is fluid. And it is not something we reach for. It is something we participate in. That said, it is not bendable to human whims. It is not a psychological, nor is it a sociological construct as modern philosophers would say. Remember that the problems posed by apprehensions can only be resolved by a reorganization of reality, which depends on situating content that is given to us by the real. Truth might be dynamic but it is not whatever we want it to be. Truth answers to reality, and reality rests upon the real.

Going forward, when I speak about truth, I'll mostly be referencing dual truth, since that is the truth that is produced by the intellection, and our series is all about explaining sentient intelligence.

Phew! That's enough about truth. Next episode we will move on and talk about being. Until next time, God bless you!

Episode 9: What is Being?

Before we jump into being, I wanted to mention a brief method by which truth is produced by the intellect. I've found this useful, though before you listen to this

episode, I strongly recommend reviewing our explanation of truth in the previous two episodes. As a brief refresher, truth is the intellectual actualization of reality. This means that while the actualization of reality, which is the formalization of content, involves all the senses, from taste, to touch, to balance, to temperature, to direction/towards, truth is strictly concerned with the intellectual sense of reality. And remember, intellection, just like all senses, is a physical activity.

There are two types of truth: real truth and dual truth. Real truth is our intellect's actualization of raw stimulation, or primordial apprehension. For example, touching a stove produces "hot!" It can never err because it simply refers to raw sensations we feel. Dual truth is our intellect's actualization of stimulations that have been placed in reality in reference to each other. For example, after touching the stove I can say "stove causes hotness." The logos, which is an ulterior apprehension, connects separate things in reality. When those connections are strong, the intellect produces truth, much like when eyes are strong they produce sight, or when muscles are strong they produce sweat. When those connections are weak, they produce error. There are nine phases of truth. Let's go through them one by one:

First, a thing is apprehended as an individual thing in the primordial or simple apprehension. The intellect's actualization to the simple apprehension is real truth. I apprehend beverage.

Second, a thing is apprehended among other things. The intellect is no longer concerned with one thing but multiple things. I apprehend thing one, beverage. I place it in the field of reality among other beverages, such as soda, water, wine, and bacon milkshakes.

Third, there is an association between multiple things. Something about the beverage causes me to associate it with certain beverages more than others. If the beverage is purple, I will likely place it closer to wine and grape juice than beer or water.

Fourth, the connection between things one and two is made: purple beverage is wine. But because this is just based on a limited amount of apprehensions that require more apprehensions for confirmation, I can only say that beverage seems like wine.

Fifth, this seeming of purple beverage being wine, which comes from my intellect, produces a demand for evidence that it is, indeed, wine. Without the satisfaction of this demand, there is doubt. There is a lack of truthification and a lack of truth.

Sixth. When I taste it, and it tastes like wine, a coincidence between the seeming and real apprehension of the taste of wine produces truth. This purple beverage is, indeed wine.

Seventh. This coincidence between seeming, which was from the intellect, and reality is re-embedded into my field of apprehensions. The connection between purple beverage and wine is strengthened!

Eighth. The resituation or reinforcement of wine into the field, caused by the experience of tasting it, produces what Zubiri calls truth as conformity between what seems and what really is. When you say something is true you are really expressing something that conforms to reality. You say "this is wine" because your tasting of wine satisfies any doubt that the drink could've been anything else. This affirmation of the connection between this and wine is an act of judgment.

Ninth. Perhaps you didn't get a good enough taste of the beverage and you need another sip to go through this whole process again. When you take another sip of wine, the truth as conformity, grows stronger... and stronger... and stronger (grabs whole bottle). This repetition of the whole process produces adequacy, and the more you experience something and subject it to the process, the more adequate your judgment is. And it doesn't have to be the same exact test you submit the wine too. You can smell it, you can use tools to measure its alcohol content, or you can give

it to priests and see if they can successfully consecrate it.

Okay, that was our refresher on truth. We've talked a lot about truth and reality. But what about being?

So, according to classical philosophy, beginning with Parmenides, it was assumed that being is whatever is real, and whatever is real is true. We've already explored how what is real cannot be what is true, since reality and truth are distinct, the latter being formalized content and the former being an intellectual product. But is being just what is real?

What would it mean for being to be whatever is real? According to Zubiri, even animals can tell if a thing is real or not. No ancient philosopher, however, would say that animals can grasp what a thing's being is, though. Thus, being must be something else; something that belongs to human intellection. Being concerns what things are, meaning how they are defined. Whereas reality speaks to the formalization of all content, and truth concerns what this process intellectually produces, being is concerned with the definitions that are formed in that intellectual process. Being is a thing that is actualized in reality.

Recall that when a thing is actualized in reality, it is actualized among other things, meaning it gets its definition from the surrounding things in reality it is associated with. In short, being is a thing as actualized respective to other things.

This is crucial because, in classical philosophy, reality, truth, and being aren't accessible via intrinsic, physical, human functions, rather they belong to the realm of souls. Like, this bookshelf is a bookshelf because its physical occurrence aligns with the spiritual form of bookshelf-ness. This is commonly referred to as correspondence theory, as the particular instance of seeing cup corresponds to the essence of cup that exists in the realm of spiritual universal beings.

Zubiri and modern philosophers take issue with this for a few reasons. First of all, as we've hammered in multiple times, it

makes no sense to say that reality exists outside of the physical world. Reality is around us, and it is unwise and problematic to assume that it isn't. Second, if something's being is whatever our souls told us it is, then all cultures would arrive at similar definitions of things. But that isn't necessarily the case. One culture's chopsticks are another culture's weapons. Third, if the soul told us what something is, then we would be satisfied with having reached what that something is. But as we've discussed earlier in the series, all knowledge produces more questions. Finally, our definitions of things are dependent upon our knowledge of other things. You don't arrive at an understanding of what a cup is by sitting there and thinking about it. You have to juxtapose it against other things, like the liquid it can hold and the jail cells it can scrape against. Plus, we've already demonstrated that a person's environment impacts their intellection, such as a Saharan native considering 120 degrees Fahrenheit as hot whilst an Alaskan native considering 45 degrees as hot.

Simply put, according to Zubiri, a thing's being is basically is how it relates to other things that are in the network of reality. **And a thing's being is defined by the sense of towards that reality impresses upon the intellect via the thing's interaction with other things.** I know this cup's being because I've apprehended the cup interacting with other things, which situates the cup in the network of reality. The cup's place in reality, its relation to other things, like liquid and tables, in turn, tell me what it is. Basically, we define things based on how they interact with other things. Being is relational and depends on things like utility and culture. Thus, according to Zubiri, being, like truth and reality, is dynamic, whereas for classical philosophy, being is static, fixed, rigid, and universal, and for modern philosophy being is in our mind alone and it shapes reality over time. Specifically, for Freidrich Hegel, being determines reality, whereas for Zubiri, reality determines being.

Next episode we will get into what reason is. Until then, have a great day and God bless you!

Episode 10: What is Reason?

At this point in the series, we've drawn distinctions between reality, truth, and being, which Zubiri claims had never been adequately done before in Western philosophy.

According to the classical and scholastic worldview, reality, truth, and being are pretty much the same things, and they are located outside the physical realm. The body delivers jumbled content for the soul to abstract its reality, truth, and being. This is problematic because it implies a static universe whose reality is solely shaped by the soul, rather than the body. It not only assumes that truth is something to be accessed, but it struggles to respond to the problems of how different cultures could arrive at different truths and why we, once achieving truth, seek further inquiry if that truth should satisfy our curiosities.

Modernity may have taken the soul out of philosophy, but it merely replaced it with the mind. While classical philosophy believed that the soul accessed reality, truth, and being, modern philosophy believed that the mind *constructed* reality, truth, and being. Thus, like classical philosophy, reality, truth, and being were things to be achieved, and the lowly body remained entirely subject to the almighty mind.

For Zubiri, reality, truth, and being are not extrinsic to our physical world, nor are they constructed by our minds, rather they are baked into the physical world that we participate in, not reach for, every day. Additionally, reality, truth, and being are distinct, though they are united by the real content that shapes them. Reality is the formalization of real content, truth is what the intellect produces in this formalization, and being is the actualization of things in reality as they are related to other things. All three of these are very material processes and things that we participate in, just as we

participate in smelling, tasting, touching, etc.

Today, we're going to cover reason. Remember that while primordial apprehensions concern individual apprehensions of the real, ulterior apprehensions concern uniting these individual apprehensions. There are two kinds of ulterior apprehension. The first is *logos*. This is when primordial apprehensions are placed among each other and in reference to each other. This placement of things in reference to each other causes the intellect to produce two kinds of dual truth: truth as authenticity and truth as conformity. Reason produces its own unique kind of truth, but before we go into that, let's review the two that belong to *logos*.

First, there is truth as authenticity. This occurs when we move from raw stimulation to forming concepts about them. Basically, the process of intelligizing or truthifying something begins with an apprehension of the real that translates that raw stimulus into a concept. This is what etches our raw stimuli into reality. I taste wine, and my intellect actualizes "delicious!", thus producing truth. Because truth as authenticity involves placing the concept into reality, this concerns *logos*, which is the first kind of ulterior apprehension.

Second is truth as conformity, which concerns judgment. Once the raw stimulus is etched into reality, we begin making judgments about that concept. These judgments concern connecting that authenticated truth to other authenticated truths. "Wine", one concept "causes deliciousness," another concept. Because truth as conformity involves connecting concepts to each other, this also concerns *logos*.

Now here's the thing. Our knowledge isn't limited to a set number of apprehensions between things. It's not like our knowledge is contained to the connections we've drawn from things we've apprehended. It's not like I can say "wine is delicious" and my knowledge of wine is restricted to that. Wine is not just cemented to deliciousness, isolated from other

apprehensions I've made. Recall that judgments raise more questions than answers. If I make the judgment "wine is delicious," I might ask "what causes wine to be delicious"? And the neat thing about this third type of truth, truth of reason, is that it doesn't need additional apprehensions to work. First, something doesn't need to prompt me to ask "why is this wine so delicious." I just do it on my own. Then, to answer that question I don't need to directly apprehend an answer to this question, rather I can expand my field of reference to include many potential answers.

Think of it like this. In the primordial apprehension, I only deal with thing A, wine. In the logos, I deal with things A and B, "wine is delicious." Because of reason, though, I not only desire to connect things A and B, wine and deliciousness, but I seek to explain the connection between things A and B. I then bring in different things as possibilities, things C, D, E, F, etc., as hypotheses to satisfy this "why." Maybe it's good grapes that caused the wine to be good. Maybe it was good soil. Maybe it was from a river Jesus crossed a long time ago. The point is that reason not only searches for explanations of the connections established via logos, but it brings in a seemingly infinite number of possibilities to satisfy that search.

Thus, we arrive at our definition of reason. Reason is the ulterior apprehension of taking all the interconnections we've made via logos, searching for more connections, and exploring different possibilities to explain them. For example, if I apprehend tree and apprehend green, logos might connect the two things, tree and green, to each other, but it won't go much further than making these connections. We have this desire, which comes from reason, to explain what makes tree green. Reason then attempts to satiate this desire. Maybe someone painted it green. Maybe chemitrails from the government made it green. Maybe there's something in its chemical composition that makes it green.

Now, reason bases itself on the apprehensions we've gained from logos, thus it is intimately connected with reality and does not go above reality. If anything, reality gives reason the ingredients to come up with explanations for how things work. Thus, reason is dependent on logos, and logos is dependent on primordial apprehension, which of course is dependent on real content.

Now, reason has three moments. First is inquiry or searching. This means that reason has an inquisitive character. The second is in-depth intellection, which means its search is for a more thorough understanding of reality. The third is called intellectual measuring. This means that reason not only sets up its own searches or problems, but it determines the conditions by which that search will be resolved. If reason compels me to figure out how many jelly beans are in a jar, it also dictates the conditions by which I'll figure that out, which is counting the jelly beans. The most deep seeded of these measures by which we reason are called principles.

Reason is not logical rigor, as many of the Greeks, scholastics, and Leibniz held. That would mean we could connect all these apprehensions just by thinking of them, which isn't how knowledge works. We have to experience, to primordially apprehend, things in order to connect them.

Reason is not the supreme judge of reality, as Kant held, since reality shapes reason, not the other way around.

Finally reason is not an unfolding of concepts over time that shapes reality, as Hegel would say. Again, this would make reality dependent upon reason, whereas reason is dependent upon reality.

All three of these philosophical systems are mistaken in their identification of reason with judgment. Reason is not judgment. Reason is our in depth organization of reality that involves judgments but is not identical with judgments. Remember. Judgment is just the affirmation of things connected in reality; it is not the connection

between things, themselves. Thus, while reason involves judgment, it goes beyond merely affirming things by generating more and more questions and pursuing answers. This endless thirst for knowledge was explored in our episode on judgment, in which we talked about how one judgment yields more questions; reason is the source of this endless search.

Now, when reason is tasked with measuring real content, we say that there is a problem. That problem has several possible solutions. It is the existence of possibility, the existence of infinite explanations of how the world works, that is the essence of reason. For, it is possibility that causes us to question what could explain the universe to behave the way it does and come up with endless hypotheses to explain it.

This is significant because in classical philosophy, the essence of reason is the soul reaching knowledge of universal truth. This implies that once we reach a true answer, we can cease our search for knowledge. The opposite is true, though. Reason does not reach for anything static; it is a physical ulterior apprehension that operates in a physical, concrete world. The physicality of reason makes it, like logos, dynamic. And its dynamism causes it to be open to searching for endless possibilities of answers.

On the other hand, when modern philosophers, particularly existentialists, set possibility as the cornerstone of knowledge, they did so assuming that we can self-determine the answers to our own questions. This means if I wonder what essence of tree, or steak, or animal, or human, or fetus, or gender is, I have the power to determine it myself. This is NOT what Zubiri says, though. The existence of possibility comes from real content, and the answers to questions that we settle on depend on evidence given by the real. So, although possibility might be what drives reason's search and provide it with options, only real content can satisfy that search.

Next episode, we will wrap up everything we've learned to answer the

epistemological question that Zubiri set out to answer in his book: how do we know things?

Episode 11: How do we Know Things?

Here we are! We're approaching the end of our series on Xavier Zubiri's Sentient Intelligence. We can finally answer the question he and other epistemologists have asked for centuries: how do we know things?

Knowledge, according to Zubiri, is an expansion of our intellection. All intellection involves primordial and ulterior apprehensions, the latter of which is constituted by logos and reason. Knowledge is concerned with knowing what things are, or what a thing's being is.

In the last couple of episodes, we've drilled in how being is NOT about what a thing is in itself, which is what the classical philosophers defined being as, rather it is a thing as it relates to other things. So, knowledge is a type of intellection, and it's specifically the kind of intellection that explains HOW things relate to each other. Also in contrast to classical philosophy, knowledge is not a reaching for something that ends once we attain it. Otherwise, we would be satisfied with what a thing is once we reach an answer. There wouldn't be much doubt or skepticism. Thus, knowledge doesn't fully satisfy itself.

Knowledge has a few key aspects. The first is objectuality. The word "object" is very ancient, coming from the Latin word "objectum," which is composed of "ob" and "jectum." Ob means to jut or jump out. It's what sticks out to you about something. Jectum means to throw against. Think of a word like "eject." According to Zubiri, object, in its most pure sense, means "that which jumps out at us when something is thrown against other things." Zubiri accuses ancient and medieval philosophers of focusing too much on the ob and less on the jectum, meaning they only seemed to care about what stood out of things, rather than how that standing out emerged from a thing's interactions with others. This led to a flawed understanding that objects are

defined as what things are in themselves, rather than as what they are in relation to other things.

Now, since an object is defined by a thing's relation to other things, to understand the object we have to know where our intellect places it in relation to other things. This position in relation to other things is called a thing's *Positum*, which is Latin for "place." Now, a *positum* is apparent to everyone is called a fact, which is different than other kinds of intellections, such as feeling hungry or feeling hot, which people can internalize differently. For example, two people standing in front of a burning forest can agree about the fact the forest is burning, but one person might feel hotter than the other, which is not a fact.

Now, when we pick a fact and use it to define something, we call that first fact a ground. For example, if we say that the sun is the center of the universe and then say that Mercury is the closest planet to the center of the solar system, Mercury's position rests on the ground that the sun is the center of the solar system. While we do use certain definitions as grounds to build more definitions on, the most basic grounds that form the basis for all our knowledge are engrained into us as infants and children. Hence, every person's grounding depends on their culture, time period, and other contextual factors. And while we accept certain grounds to define other things, it is also the task of knowledge to analyze the strength and validity of those grounds that we began with. Basically, knowledge and its grounds aren't static, rather it evaluates itself and modifies itself.

These facts and grounds rely on the intellect, whose production of truth is the indicator that reality remains stable. Truth authenticates, meaning it converts raw stimuli into things placed in reality among other things. Concept "fire" is instinctively placed among things like heat. Truth conforms, meaning it connects things to each other once they're placed in reality. "Fire causes heat." Finally, truth verifies, or reasons, once those connections have been

drawn. "Fire causes heat because of chemical reactions." And reason never stops searching for new connections and their verifications, meaning reason ultimately searches for a comprehensive knowledge of reality.

All three of these truths, authenticity, conformity, and verification, produce what we call explanations of the world. And verification, in particular, constitutes comprehensive apprehension, or comprehensive knowledge.

To tie things together:

1. Zubiri seeks to build a philosophical system that bridge the gap that began with the pre-Socratics and continued into postmodern philosophy between the physical world and the metaphysical/psychological world. He accomplishes this by asserting that there is no chasm between physical and intellectual activities. All intellectual activities are physical processes, just as smelling and tasting are physical processes.
2. He advocates for a universe whose laws are dynamic, though they are dependent on real content, which makes him a realist.
3. Real Content/Apprehension of Stimuli: all living things, from plants, to animals, to infants, to adults, are stimulated by real content. We call this stimulation primordial apprehension.
4. Reality/Ulterior Apprehension: Only humans, however, connect these stimuli together into a network called reality. The connection between stimuli is called ulterior apprehension.
5. Logos: There are two types of ulterior apprehension. The first is called logos. Logos connects things that have been apprehended together. The connections drawn between things by logos is guided by our physical sense of towards/direction.
6. Judgment: When we make these connections between things via logos, we make judgments. They can be as simple as "Thing A exists" or "Thing A causes Thing B."

7. Truth: Truth is the intellectual moment of reality. While we might constantly be smelling, hearing, and seeing things around us, we aren't always intelligizing them. When we participate in intellectual activities, such as judgments, which are physical processes, our intellect produces truth, just as an arm participating in exercise produces sweat. When connections between things in the logos are strong, the intellect produces truth. When those connections are weakened, the intellect produces error.
8. Being: Being is produced by the intellectual placement of things among each other in the physical world. Because being depends on a thing's placement among other things, being is not static but relies on the pre-existing apprehensions of other things. Since reality is the primary concept, being must be understood with reference to reality, rather than the other way around. Thus, being is actuality of the real in the world; a physical moment of actuality.
9. Reason: Once the logos, aided by all the senses and sense organs but especially towards and intellect, respectively, places things among each other and connects them, our process of thinking does not cease. For we seek explanations for why things are connected, and we draw in apprehensions from all over the place to try and satisfy that search. This is why possibility is the backbone of reason, as it offers us options to satisfy its search.
10. Knowledge: Reason ultimately searches for comprehensive knowledge of all reality. And the resolution of this search depends on the way beings are connected to each other, which depends on the amount of truth produced during that connection's formation. The intellectual connections made by truth are dependent on prior judgments made via the logos, which connects things in reality to begin with. Those connections are entirely at the mercy of real content. Thus, knowledge depends on reason,

which depends on being, which depends on truth, which depends on judgment, which depends on logos, which depends on reality, which depends on real content. Basically, a thing's explanation depends on the real content of said thing. But, since we can never exhaust the totality of said thing, our search for a comprehensive explanation of reality, much less any one real thing, is endless. Basically, the real world is so rich that it not only inspires us to pursue comprehensive knowledge, but it is so rich that we will never reach that which we seek. Thus, knowledge is an infinitely expanding horizon that rests upon the real, but given the fundamental richness of the real, will never be exhausted.

This series has been just the tip of the iceberg regarding Zubiri's *Sentient Intelligence*. Next episode I'll talk about the significance of Zubiri's work, which you can find in the description. Until then, have a great day. God bless you.

Episode 12; Significance of Zubiri

Here we are! The final episode of this series. This episode will serve a three-fold purpose. The first will be to summarize the key problems of western philosophy, many of which we have covered in this series. The second will be to argue that Zubiri's alternative is a viable alternative to these preceding philosophical systems. The third will be to illustrate how Zubiri's work is relevant to tackling a variety of issues, from ethics to theology.

But before we go any further, I'd like to thank a few people for making this series possible. First and foremost, thank you Dr. Thomas Fowler for not only translating Zubiri's *Sentient Intelligence*, and by extension introducing this monumental philosopher to English-speaking audiences, but for reviewing the script for this series and offering critiques of it. Dr. Fowler is the president of the Xavier Zubiri Foundation of North America, and you can find the Foundation's work on zubiri.org. Second, I'd like to thank Marcos Ybarra Mendoza, a

high school science teacher who introduced me to Zubiri. He also read over this script as well. I'd also like to thank Jose Nunes, a good friend of mine who knew little to nothing about Zubiri but took the time to listen to me read this script to him so I could make sure it was accessible to people with little training in philosophy. Finally, I'd like to thank my roommates for putting up with me constantly talking about being, reality, and truth, whether that was in the context of me picking their brains or if it was at a party or gathering in which I heard someone use these terms incorrectly.

Now, let's revisit the preceding philosophies that Zubiri took issue with. Classical philosophy, beginning all the way back with Parmenides, identified being with reality. Basically, a thing can be defined by its real qualities. At first glance, that seems pretty obvious, but it would seem to imply that some qualities of a thing aren't real. This is because, according to the Greek philosophers, the reality of a thing isn't around us in the physical world, rather it is in the realm of the soul. Physical things around us can change, so we must look to the eternal realm of the soul to tell us what is real and what is illusory, since change is a property of the physical world. Our bodies are inherently limited and can often obscure the eternal and real characteristics of a thing by imposing temporary qualities on them. Hence, when people disagree on something, it is often because their bodies are either getting in the way of the soul's capacity to access reality (Platonism) or are not providing the soul with enough data to access reality (Aristotle). When a soul has accessed reality, something is considered true.

So, we end up with a few problems here. First of all, we assume that reality is beyond the physical world. That is a massive assumption that classical and Scholastic philosophy take for granted. One of my philosophy professors in college once said that one should only ever appeal to God in a state of last resort, and right off the bat we have a fundamental appeal to the divine

as an answer to the question of were reality is and how we can access it.

Second of all, upon making this monumental assumption, we embrace an epistemological system that places WAY too much emphasis on the soul over the body, and this is where cracks really start to form. Thousands of years ago, the ancient Greeks believed that the universe was, more or less, a set of static elements that rearranged themselves for all of eternity. This additional huge assumption, that the universe's laws and elements are static, implies that the human body is subject to a closed set of elements, meaning the material world isn't going to change the way the soul operates and thinks. Since the eternal mind is operating in a world whose elements and laws are fixed, we can arrive at certain knowledge of how the world works. There are several problems with this. Thanks to modern physics and biology, we now know that not only are the universe's laws fluid, given how the universe we know today does not operate according to the same laws it did in its infancy following the big bang, but that the changing laws of the universe have massive impacts upon how we perceive the world. Specifically, the theory of evolution affirms that the way cave-men thought at the dawn of humanity is very different than the way we think today, thanks to neurological changes. Thus, not only are the universe's laws dynamic, but so is the way the mind responds to those laws.

These false assumptions, that the universe's laws and knowledge about those laws is static, led to a great overemphasis on the soul, rather than the body, and it led to an arrogance that certain cultures or later certain religions, were gifted with special access to truth. The Greeks called other cultures barbarians for not "accessing truth" the way they did, and medieval Catholics eagerly appropriated this model of a static universe to claim certain knowledge of things like ethics.

Finally, something has to be said about the distinction between body and soul and

essential versus non-essential characteristics of things. The Greeks and Scholastics rather rigidly distinguished between functions of body and soul, the body eventually becoming a delivery boy of confused content for the almighty soul to sort out. The soul would figure out what components of a thing were essential, or real, like a tree's nature to grow, while the body imposed non-essential characteristics of a thing, like a tree's color or weight. The problem is that modern science has shown us that things like color are just as real as things like leaves and branches, as they are composed of particles such as photons, which are tangible things. So, the distinction between essential and accidental qualities is quite muddled.

Thus, we end up with a system that is too soul-dependent and relies on a static understanding of the universe.

While modern philosophy claimed to reverse these problems, it arguably made the same mistakes and worsened them. It did make one crucial and productive change, which was changing the location of reality from beyond the physical world to inside the physical world. However, this change was, for all practical purposes, nullified by the distinction between the body and mind. Rather than the soul being the supreme organizer and determiner of reality, the mind was now in charge. Specifically, within the rationalist and early empiricist traditions, we end up with models that keep a static universe, of which certain knowledge can be attained. This was arguably worse than the preceding model, though, since at least the ancients accepted the humbling idea that something extrinsic, something beyond the mind, determined reality. The modern philosophers believed that since the mind constructed reality, and by deconstructing it we could achieve enlightenment. Essentially, the moderns thought that by replacing the soul with the mind, they could correct for the mistakes of their predecessors, but in doing so they opened the door for philosophy and ethics to move in a radically subjectivist direction.

It's quite apparent how a philosophical system that prioritizes the mind over the body neglects how physical things beyond the mind shape it over time. The post-Enlightenment skeptics understood this and attempted to, once again, divorce the mind from reality. Immanuel Kant famously did this by claiming we cannot know anything about reality other than the fact that it exists and impacts our perspective of reality. And while the mind, for Kant, was entirely distinct from reality, it still was able to hold certain knowledge about its scope of reality. Kant's model is frequently compared to seeing the real world through tinted glasses. You might be confined to seeing reality through the color of that lens, but you can still make certain statements about that shade of reality. Thus, even though Kant believed we are fundamentally separated from reality, we can still make certain statements about our version of reality. So, we are still left with a static model of the universe.

Freidrich Hegel and the German idealists were the first modern philosophers to embrace the notion that perhaps the universe's laws weren't so static. Maybe the way reality functions has changed over time. This, according to Zubiri, was a step in the right direction, but it was still too dependent upon what was inside the mind. For Hegel and his successors, the human mind shaped itself throughout history; there was an element of self-determination that humans as a species shape their own destinies, their own realities, as an absolute consciousness unfolds throughout history. So, we've shed the flawed notion of a static universe, but we've arrived at a dynamic universe whose reality isn't shaped by things outside the mind, rather it is shaped by our minds, themselves. This is unacceptable to Zubiri because, again, before we can even consciously think, from when we are still in the womb, our minds are shaped by things that are extrinsic to us.

Now, while critical of his predecessors, which you can read about in his *Fundamental Problems of Western Metaphysics*, Zubiri

appreciates and borrows from their qualities. His *Sentient Intelligence* is an attempt to build a philosophical system that is dependent upon the real, meaning that which is outside the mind, without neglecting the mind's role in shaping reality. He embraces a dynamic universe that is understood by a dynamic mind without falling into an idealism or relativism. Finally, he seeks to reunite philosophy as a cornerstone for all other sciences, since the twentieth century's divide between continental and analytic schools led to philosophy's relegation as either existential self-reflection or the study of logic, respectively. Both styles severed philosophy from the hard sciences. Zubiri aimed at bridging that gap by creating a philosophy that is relevant to all other sciences, a feat attempted by Aristotle, whom Zubiri is critical of but admires.

Zubiri builds on his predecessors by accepting Aristotle's emphasis on the real serving as the cornerstone of philosophy. He accepts Renee Descartes's location of reality as inside the mind and he accepts, with modifications. He accepts Immanuel Kant's distinction between our reality and the content that feeds into our reality. He accepts Hegel's dynamic universe and embraces Martin Heidegger's idea of possibility as forming the cornerstone of being and reason. Zubiri's synthesis of all Western philosophy is truly impressive and deserves intense study.

Let's begin this summary of Zubiri's work with his rejection of the great underlying problem that has plagued all of western metaphysics: the identification of reality with being. Reality and being are distinct things and cannot be confused with each other.

Reality is formalized content, meaning it exists inside the mind but is at the mercy of extrinsic real content to shape it. Thus, Zubiri's philosophy is realist, since the content is extrinsic to the mind, but we are immersed in reality, rather than divorced from it. This location of reality within the mind that is shaped by extrinsic content and the body is the basis for Zubiri's radical body-

soul unity, a unity which was never fully realized in western metaphysics, despite the best efforts of philosophers like Aristotle and Thomas Aquinas.

This unification between body and mind, or body and soul, is indeed radical, because unlike any other major western philosopher, Zubiri does not ascribe certain functions to the body and others to the mind/soul. Every sense, whether that be sight, touch, taste, smell, sound, sense of direction, sense of temperature, sense of balance, is a physical one. There is no strict division that certain senses are physical and others are intellectual. All senses are physical; the body and mind are radically unified. Modern science would agree with this assessment, as even things like pleasures, pains, and desires can be explained by chemical balances in the brain, which are physical processes.

Truth, therefore, ceases to be an agreement between our experiences and some mystical reality that is beyond the physical world, and it is instead the result of the intellectual process in actualizing reality. Truth isn't something we reach for, rather it is something produced by our intellectual search; it is something that takes hold of us, as we strive to exercise our intelligence. Think of it like this: when you're doing pushups you are exercising your biceps; an adjective to describe someone's arms as they do one hundred pushups is strong. Likewise, when you are solving a difficult mathematical equation you are exercising your intelligence; an adjective to describe someone's intellect as they solve one hundred equations is true. Truth, though it describes the quality of our intelligence, isn't determined by us as the skeptics like Nietzsche would say. For it is only once we are provided with adequate data and experiences, things which come from real content, are we satisfied and, thus participating in truth. Ultimately, everyone has their own reality, but given enough impressions of content, those realities will intersect, and a sign of that intersection is intellectual

alignment, agreement, that signifies the participation of truth by both parties.

This notion, that different people have different realities that sometimes intersect and sometimes don't, contradicts the idea of a static universe. Zubiri embraces this, though. Having been educated in modern physics, mathematics, biology, and chemistry, he appreciates the idea of a dynamic universe, whose laws change over time, whether that be because of evolution or because the universe is gradually pulling itself apart. This dynamic universe model, which comes from German idealism, is kept in check by Zubiri's realism, though, since, again, our minds are NOT the ultimate determinants of how reality is organized, rather the real content forces our minds to respond a certain way given enough impressions of them.

A thing's being, which is what it is (its definition), is not something we appeal to metaphysical universals for, rather it is a thing's immanent relationship with other things. I do not define this as a cup because it reflects universal cupness. I define it as a cup because of the way it interacts with things around it, because of the way it fits into the constellation of all other things in reality. Being, therefore, is not about appealing to static universals, rather it is about exploring all possible relationships a thing can have with other things. This is a masterful integration of Heideggarian metaphysics into a realist philosophy.

So, Zubiri's philosophy accounts for a universe that is both dynamic and reliant on the real. It accounts for what the empirical sciences have told us about how the laws of physics have changed over time. It incorporates evolutionary theory into philosophy. It integrates neuroscience to tear down the distinctions between physical and so-called intellectual senses, as all senses are physical.

Now, Will, I hear you say. Isn't this channel supposed to be about Catholicism? Yes. Shouldn't you be focused on theology? Well, you can't exactly do theology without a good philosophical framework. The fact is that before we even try to understand God

we must understand the intellectual processes that allow for us to understand anything to begin with. The earliest Christians were largely influenced by Platonism, and when you read the Church Fathers you can tell that most of their language uses Platonic terms and ideas. During the second millennium of Christianity there was a radical and controversial shift to Aristotelian terms and ideas to describe theology. This was spearheaded by Thomas Aquinas and theologians who saw Platonism as outdated and inadequate at accurately describing not only theology but all the sciences, as well. So, for a little less than a thousand years the Church was dominated by Aristotelian metaphysics. Aristotelianism dominated theology until the mid twentieth century, when the Church became open-minded to modern philosophy. This led to much theological infighting in the Church, which, in my opinion, has resulted in a potentially devastating divide.

On the one-hand we have theologians whose embrace of modern philosophy, especially existentialism and Marxism, has eroded the Church's emphasis on tradition and morality. Modern philosophy's emphasis on self-definition and independence has shifted the Church's focus from proper moral formation to a laid back hippy religion where anything goes. And you can see that in the percentage of people who identify as culturally Catholic in America yet hardly agree with the Church's moral teachings. On the other side we have theologians who are clinging to Aristotelian-Thomism. They believe that the acceptance of any modern philosophy was a mistake and the only way to steer the ship on course is to double down on the older paradigm.

I personally believe that both of these models are not only insufficient, but they each pose a grave danger to the Church's mission. Particularly, I believe that Zubiri's work has aptly demonstrated that Aristotelian-Thomistic metaphysics are no longer a sustainable backbone for theology to rest upon. Essentially, it's time for the Church to move on from a sola-Thomistic approach. Aristotelian-Thomistic metaphysics make

too many assumptions about how the world functions; they fail to account for a dynamic universe and their overemphasis on the soul threatens to upend the body-soul unity that Christians profess exists. Just as Platonism needed to be replaced by Aristotelianism at the beginning of the second millennium, I believe that Aristotelian-Thomism is no longer sufficient to account for what science tells us about biology, physics, chemistry, and mathematics. We need to shift to a new paradigm or else the divide between philosophy and the hard sciences will continue to bleed into a divide between theology and the hard sciences.

What does a theology of Xavier Zubiri look like, though?

First of all, I believe Zubiri's emphasis on the radical unity between body and soul is much more compatible with the Christian notion of a bodily resurrection. In fact, the idea that our souls will be reunited with our bodies, as well as the notion that God could become human, bothered Greek philosophers so much that they took up the focus of pretty much every early Church council. While Thomas Aquinas argues that the body and soul are in their most natural state when they are united, I'd argue that he makes this argument rather clumsily and begins with an assumption from revelation. It's quite clear that although even for Aristotle the body and soul desire unity, the soul is so incredibly supreme over the body, that it's almost awkward that a perfect state of eternity would involve a unity between them.

Along those lines, Zubiri's unification of the senses as all physical, rather than some being physical and some being intellectual or spiritual, stresses how all of our senses, not just the intellectual ones, are sacred. Again, early Christians, especially Stoic ones, practiced mortification of the flesh. And while mortification has its purpose, I think that the divide between physical and intellectual sensation from Thomism has led to an overemphasis on Catholicism's intellectual side. I meet many young Catholics who, rather than

appreciate the beauty of the world through sensation, focus too much on overanalyzing the world and memorizing lists of doctrines and arguments. They behave as if conformity to God's laws is an intellectual experience. Instead, I prefer the Franciscan approach of appreciating God in all senses, not just so-called intellectual ones. A theology that claims the body is a temple functions better, in my opinion, if the so-called intellectual senses are deemed just as physical as my sense of sight, touch, smell, etc. This also eliminates the scandal of Jesus Christ becoming a human, which the Muslims, who were inspired by Aristotle, took great issue with.

Often, I've heard historians and theologians claim that the Second Vatican Council shifted the Church from having a vertical theology to a horizontal one, meaning old-school theology was focused on establishing a precise set of rigid rules to be followed, whereas more recent theology focuses on the individual's experience of God in their culture or context. I think that Zubiri's definition of truth, which is not something to be grasped but instead is something that takes hold of us, fits in with the Council's mission very snugly. For it is possible for every person to experience God in the process of participating in truth, rather than by memorizing lists of rules. Again, considering truth as something we produce rather than a thing we reach for de-emphasizes the intellectual aspect to Catholicism, which is a good thing considering not everyone has the time to read every single rule. Encounter with God is meant to be a personal experience mediated by the Church, not a rigid path to God dictated by the Church. A horizontal theology needs to rely upon a model of reality and truth that is fundamentally dynamic, not overly rigid.

This, of course, has vast implications in a multicultural world, for it broadens the way people can encounter God. The early Christians had a great appreciation for the role God played in other religions, and you can hear about that in my series about no salvation outside the Church. A lot of that,

in my opinion, was lost in medieval theology, once it had been boldly assumed that everyone in the world had been converted. That assumption, especially with the discovery of the new world, was proven quite false, and theologians scrambled to figure out what the role of people like native Americans were in salvation history. The idea that all people produce truth, regardless of context or creed, broadens the capacity for non-Christians to receive grace from God. This is very important in a multicultural world.

Speaking of which, this notion that reality and truth are not static but dynamic helps answer questions about God's activities throughout history. When you take a look at the Old Testament's laws and compare them to those of the New Testament's, you get seemingly very different theologies. Furthermore, it is a fair question to ask why God would behave so inhumanely or provide us with commandments that He just planned on changing anyways somewhere down the line. If truth and reality really are static, we end up with a God who contradicts Himself. If truth, in particular, is the dynamic unfolding of the intellectual process throughout history, though, then God is allowed to change His laws so long as they contribute to the grander intellectual activity of the human race. In simple terms, a good God, like a loving parent, will not govern His children with the same laws when they are infants than He will when they are teenagers. Thus, God's laws can change whilst staying true, as Zubiri defines truth as intellectual actualization of reality.

On that topic, Zubiri's definition of truth has vast consequences on biblical scholarship. In fact, it's usually the topic of biblical historicity that gets me into discussions of Zubiri with my friends and peers. Most biblical scholars agree that Adam, Eve, Abraham, Moses, and others were mythical and legendary characters. A common objection to this theory would be that if they weren't real then their stories couldn't be true. This is a huge mistake, though. Truth and reality are not the same.

Reality is formalized content and truth is intellectual actualization of that content. Neither of those definitions demand that something be historical to be true. Truth is all about proper intellectual response, formation, and development. Just as a child is raised with fairy tales because he or she cannot distinguish between historical and fictional events, God, being a good and loving father, communicated to His people through myths and legends until they were mature enough to come face-to-face with His historical Incarnation, Jesus Christ.

But God's Incarnation did not end with the death of Jesus Christ. The Incarnation continues to dwell in the Church via the Eucharist. And that persistence of the Eucharist throughout the history of the Church ensures God's presence with us throughout history as His laws are realized and developed by the Church. We did not achieve peak spiritual maturity during the lifetime of Christ; I mean, we kinda crucified the guy. We had and still have a lot of work to do in preparing the Kingdom of God. This process of reflecting on God's laws throughout changing history implies a dynamic universe that is heading towards some absolute end, which, again, fits more with Zubiri's model than the Aristotelian one. I talk a lot about this in my series on Magisterial Development of the Catholic Church.

Speaking of truth, Zubiri's ideas are relevant to ethics. Particularly, questions like "what is a lie" are quite relevant. Responding "truth is what is real" is not valid. Rather, truth as intellectual actualization of reality ensures that we pay more attention to the effect words have on others and their intellectual formation than any literal meaning. Grandma asking you "do you like the pink bunny sweater I knitted you" is actually her asking if you appreciate her work. Likewise, the Nazi asking "are there any Jews in your house" is actually them asking "will you comply with me in killing Jews." Essentially, when someone asks you a question, you can pay attention to the literal words or you can dig deeper to what they are trying to achieve and give them

what they deserve. According to the Zubirian reading of truth, truth is more complex and diverse than a series of literal questions.

There are a myriad of other ways Zubiri's philosophy is compatible with theology. His definition of actuality as the formation of content into a person's reality, rather than something potential becoming actualized, is more compatible with Eucharistic theology, which states that a person's reception of the Eucharist depends upon their acceptance of Christ. In Zubirian terms, the Eucharist is only the body of Christ if the receiver has received Christ into their life. Thus, the Eucharist takes on a much more personal role, as its consecration is not complete without the individual's acceptance of Jesus into their lives. Zubiri's emphasis on possibility as the determinant of being means things like freedom of speech and expression should be emphasized. Possibility's role as the cornerstone of reason whilst always being incomplete is a perfect demonstration of God's allowance of imperfection to lead to goodness, as we

choose to love or reject God. Finally, Zubiri's philosophy greatly contributes to what theologians call a theology of the gift. Reality gives itself to us without the expectation of anything in return. No matter what we do or how we think, real content impresses itself upon us; it gives itself to us, and nothing we do can add or detract from it. Real content gives itself to us and expects nothing in return. Life, particularly human sentient intelligence, is a sheer product act of love. And just as we are given reality with no expectation of anything in return, we, too, can participate in creatively giving to others. Whether that be via a physical gift like a card to a friend or the gift of listening to someone in need, we can contribute to the formation of other people's realities, expecting nothing in return. Hence, by loving each other, we participate in the great giving process that God Himself initiated; this culminates in the creation of new life that only one man and one woman can accomplish, and that is exactly what my next series will be about.

About the author

Will Deatherage graduated from The Catholic University of America with his B.A. in Politics and Theology in 2020 and his M.A. in Historical-Systematic Theology in 2022. He is also the Founder and CEO of Catholics for Hire LLC, a digital marketing company. In his spare time, Deatherage creates videos about philosophy and theology, with a focus on epistemology and magisterial authority. He is particularly drawn to Xavier Zubiri's desire to build a realist systematic philosophy that accounts for reality's dynamism, incorporates the modern sciences, and bridges the gap between sentience and intelligence.

Book Reviews

Alfonso García Nuño, *Lo metafísico en Xavier Zubiri*. Ediciones Universidad San Damaso, 2023, 1365 pp., 50 Euros. (Available from the University's online store, <https://www.sandamaso.es/publicaciones/25-studia-philosophica-matritensia>).

This is a remarkable book, over 1,000 pages devoted to Zubiri's metaphysics, set in the context of the history of philosophy. The explanations are always clear, and the author has a firm grip on Zubiri's thought as well as that of the major philosophers with whom Zubiri was constantly in dialogue. The scope of the book is broad, utilizing Zubiri's published works, material from the archives of the Zubiri Foundation in Madrid, and a great number of secondary sources. As befits a first-class scholarly work, it includes many quotations from Zubiri's works, and is densely footnoted, so the reader is never in doubt about the points made by the author, or how he came to his conclusions. The author has an amazing feel for the development of Zubiri's thought, and illustrates it quite well throughout the book, weaving passages from Zubiri's works with those of others (e.g., Heidegger) who wrote about the same or similar topics. I found the discussions of the diaphanous and of causality, just to mention two examples, to be particularly valuable.

A brief outline of the book will indicate its compass. It begins with an introduction that discusses Zubiri's attitude toward philosophy, the major stages in the development of his thought, interpretations of his work, a comprehensive review of Zubiri's works, both those published in his lifetime and those reconstructed later, Zubiri's relationship with the history of philosophy, and an analysis of the structure of his major works. This takes 180 pages and would easily stand as a book just by itself. The body of the book is divided into four main sections:

- I. A discussion of metaphysics and the idea of metaphysics in major philosophers, and including key concepts such as transcendentality, being, and object, about 80 pages.
- II. Covers human apprehension of things and reality, as developed over the course of Zubiri's philosophical development, about 180 pages.
- III. An in-depth discussion of the metaphysical, concentrating on reality and the transcendental, about 600 pages.
- IV. A lengthy analysis of metaphysics as a mode of knowing, in Zubiri's philosophy, about 160 pages.

The book ends with a relatively brief (30 pages) conclusion, which is itself an excellent review of the transcendental in Zubiri's thought. It is impossible to illustrate the book with a representative quotation, because every page is so well composed and so much on point.

For those seeking a comprehensive overview of Zubiri's metaphysics, this book is perfect; and even those already familiar with Zubiri's thought will find the book to be very useful and enlightening. At the bargain price of 50 Euros for such an in-depth but quite readable book, I cannot recommend it enough! It should be in the library of every student of Zubiri's philosophy.

-Thomas Fowler

Call for papers...

The *Xavier Zubiri Review* is soliciting papers for its 17th edition, which will be published in 2026. 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, by email attachment. Charts, diagrams, and photographs are acceptable, though they 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 April 2026 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 seeking Zubiri-related books to review. If you wish to have your book reviewed in these pages, or if you would like to serve as a book reviewer, please contact the editor at the address below, or send an e-mail message.

Please send papers and books to review 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

