

# Hacia una Filosofía de La Inteligencia

Sentir e Inteligir en Xavier Zubiri

JAIME MONTES MIRANDA

Volumen II ONTOLOGÍA



EDITORIAL  
UNIVERSIDAD  
DE LA SERENA



**Hacia una Filosofía de la Inteligencia**  
*Sentir e Inteligir en Xavier Zubiri*

VOLUMEN II  
ONTOLOGÍA

JAIME MONTES MIRANDA



**EDITORIAL**  
UNIVERSIDAD  
DE LA SERENA

**HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA INTELIGENCIA**  
***SENTIR E INTELIGIR EN XAVIER ZUBIRI***  
**VOLUMEN II - ONTOLOGÍA**

©Jaime Montes Miranda  
©Universidad de La Serena

Primera edición: diciembre 2022  
ISBN obra digital completa: 978-956-6071-41-9  
ISBN libro digital Vol II: 978-956-6071-43-3

Editorial Universidad de La Serena  
Regidor Muñoz 352, La Serena  
Fono +569 6162 6256  
editorial@userena.cl  
www.editorial.userena.cl

Se permite la reproducción parcial de este libro, siempre que se mencione la fuente.

# ÍNDICE

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Introducción</b>                                                        | 7   |
| <br>                                                                       |     |
| <b>1. Xavier Zubiri y la superación del objetivismo</b>                    |     |
| 1.1. La crisis espiritual del s. XIX                                       | 9   |
| 1.2. La idea de 'cosa' en E. Husserl                                       | 12  |
| 1.3. Husserl frente al naturalismo                                         | 18  |
| 1.4. Objeto y objetivismo                                                  | 26  |
| 1.5. Husserl y Zubiri frente al objetivismo                                | 30  |
| <br>                                                                       |     |
| <b>2. Sentir e inteligir en Naturaleza, Historia, Dios</b>                 |     |
| 2.1. Introducción                                                          | 38  |
| 2.2. "Hegel y el problema metafísico"                                      | 39  |
| Análisis y comentario                                                      |     |
| 2.3. "Sobre el problema de la filosofía" (I)                               | 52  |
| Análisis y comentario                                                      |     |
| 2.4. "Sobre el problema de la filosofía" (II)                              | 56  |
| Análisis y comentario                                                      |     |
| 2.5. "La idea de la naturaleza: la nueva física"                           | 66  |
| Análisis y comentario                                                      |     |
| 2.6. "¿Qué es saber?"                                                      | 71  |
| Análisis y comentario.                                                     |     |
| 2.7. "En torno al problema de Dios"                                        | 89  |
| Análisis y comentario.                                                     |     |
| 2.8. "Sócrates y la sabiduría griega"                                      | 103 |
| Análisis y comentario                                                      |     |
| 2.9. "Ciencia y realidad"                                                  | 117 |
| Análisis y comentario                                                      |     |
| 2.10. "Nuestra situación intelectual"                                      | 125 |
| Análisis y comentario                                                      |     |
| 2.11. "El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico" | 135 |
| Análisis y comentario                                                      |     |
| <br>                                                                       |     |
| <b>3. Conclusiones</b>                                                     | 141 |

## ABREVIATURAS BIBLIOGRÁFICAS

### De Xavier Zubiri:

- TFJ = *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio.*  
NHD = *Naturaleza, Historia, Dios.*  
SE = *Sobre la esencia.*  
CLF = *Cinco lecciones de filosofía.*  
CIS = “Conferencia en la presentación de *Inteligencia Sentiente*”.  
FM = “Filosofía y metafísica”.  
SPF = “Sobre el problema de la filosofía”.  
LIN = “La idea de naturaleza. La nueva física”.

### De otros autores:

- MS = Alfonso López Quintás: *Metodología de lo suprasensible.*  
CGT = Alfonso López Quintás: *Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica.*  
ISER = Alfonso López Quintás: “La inteligencia sentiente y el estar en realidad”.  
ZF = Antonio Pintor Ramos: “Zubiri y la fenomenología”.  
GFFZ = Antonio Pintor Ramos: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri.*  
ZPFC = Antonio Pintor Ramos: “Zubiri en el panorama de la filosofía contemporánea”.  
ABC = Bertrand Russell: *ABC de la relatividad.*  
HDX = C. Martínez Santamarta: *El hombre y Dios en Xavier Zubiri.*  
MS = Diego Gracia: “Materia y sensibilidad”.  
IF = Edmund Husserl: *La idea de la fenomenología.*  
FCE = Edmund Husserl: *La filosofía como ciencia estricta.*  
IDE = Edmund Husserl: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.*  
HE = Juan Rof Carballo: “El hombre como encuentro”.  
EZFH = María Riaza: “El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl”.  
ST = Martin Heidegger: *El ser y el tiempo.*  
CH = Martin Heidegger: *Carta sobre el humanismo.*  
EV = Martin Heidegger: “De la esencia de la verdad”.  
PF = M. Cruz Hernández: “El problema filosófico del puesto del Islam en la historia de las religiones”.  
CA = San Agustín: *Contra académicos.*

## INTRODUCCIÓN

Esta segunda etapa, o etapa ontológica en la filosofía de Xavier Zubiri, comprende los años 1932-1944. Fue también un riguroso periodo de su pensamiento. En la conferencia que Zubiri dio, con ocasión de la aparición de su obra: *Inteligencia Sentiente*, nos dirá: “De aquí mis reflexiones pasaron a un segundo estadio. Tenía que reflexionar no solo sobre la objetividad de las afirmaciones y de los juicios sino sobre algo más, sobre la estructura de las cosas, lo que entonces se decía ontología o metafísica. (...) Y a esto dediqué una buena parte de mis reflexiones y de mis actividades, sobre todo en los años 32 al 44”. El resultado de esa labor está recogido en un libro que lleva también varias ediciones: *Naturaleza, Historia, Dios*. No fue este, sin embargo, el único lugar en el que Zubiri nos habla de este estadio de su pensamiento. En el prólogo a la versión inglesa de esta misma obra, Zubiri nos dice: “Pues bien, el lapso 1932-1944 es en sentido riguroso y estricto una etapa de mi vida intelectual. Mis reflexiones filosóficas han respondido en ese lapso a una inspiración común: difícil de definir, pero fácil de percibir. (...). Esta fue la remota inspiración común de la etapa 1932-1944: la filosofía de las cosas”. Esta segunda etapa viene, pues, orientada en una dirección distinta y, de algún modo, ‘superadora’: se trata de *preguntar* efectivamente por las cosas.

Ya Husserl había intentado apoyar el saber filosófico en las cosas mismas, pero instauró un método que, en vez de acercarle a ellas, le alejó irremisiblemente de la realidad. Las cosas, en Husserl, se convirtieron en objetividades. El problema de la realidad se constituyó en el problema de la objetividad. Pero llegó el momento en que Zubiri cuestionará esta solución. Fue gracias a la aparición de la filosofía de Heidegger. En este prólogo nos sigue diciendo Zubiri: “Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. A esta investigación sobre las cosas, y no solo sobre las actividades de la conciencia, se llama indiscernidamente ontología o metafísica. Así le llamaba el propio Heidegger en su libro *Sein und Zeit*. En esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue ontología o metafísica”. (v. “Dos etapas” en *Revista de Occidente*, 32, 1984). Se trató, entonces, ya no tan sólo de la objetividad sino de algo todavía más originario: el ser. La comprensión del ser de que nos hablara Heidegger viene a ser aquí, para Zubiri, la preocupación primordial.

Durante este estadio de su pensamiento, Zubiri accedió a importantísimas nociones sobre las ideas de *Sentir e Inteligir*. El concepto de intelección se acercó mucho a la noción griega de *noûs*, en una precisa connotación, y a la latina *mens*. El sentir cobra más importancia para el saber en cuanto se enfatizó aquel momento por el cual el sentir es un *sentir de las cosas*. Se hablaba, entonces, de una aprehensión íntima de las cosas a través del sentir, *aísthesis*. El conocimiento del ser conllevaba en su seno una nueva dimensión del saber: *la experiencia*, experiencia concreta de lo real.

Por ello Zubiri nos dice en la obra recién citada: “Por esto, según me expresaba en el estudio ‘Que es saber’, lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llame *lógica de la realidad*”.

Esta segunda parte consta de tres capítulos, en el primero de los cuales se establece un vínculo con la etapa anterior, mostrando la superación del objetivismo husserliano por parte de Zubiri.

En el segundo capítulo reflexionamos sobre la obra más importante de este periodo: *Naturaleza, Historia, Dios*, y a partir de ella, revisamos algunos de los temas filosóficos más importantes de este periodo: el fenómeno del conocimiento asociado a las ciencias naturales y sociales y el fenómeno de la religión, fundamento último de toda experiencia religiosa.

Es aquí donde se manifiesta, con mayor claridad, la fuerte influencia que Martin Heidegger ejerció sobre el pensamiento de Xavier Zubiri.

Por último, desarrollamos algunas conclusiones cerrando así esta segunda etapa de su pensamiento.



## 1

**XAVIER ZUBIRI Y LA SUPERACIÓN DEL OBJETIVISMO**

Llámase objetivista a toda la primera etapa del pensar zubiriano que culmina con alguna aproximación en el año 1928. Es el mismo Zubiri quien nos refiere algo sobre este período: “Desde muy pronto, desde que tenía yo 19 años, cuando comenzaba mis tesis doctorales en Madrid y en Lovaina, lo que me preocupaba era el estudio de la función objetiva del juicio. El estudio de la objetividad era para mí el tema esencial de mi reflexión filosófica en aquellos años. De aquí, mis reflexiones pasaron a un segundo estadio”<sup>1</sup>.

**1.1. LA CRISIS ESPIRITUAL DEL S. XIX**

Zubiri llegó al objetivismo impulsado por la crisis que experimentó el ‘horizonte filosófico’ del pensamiento moderno durante las últimas décadas del siglo XIX. Este ‘horizonte filosófico’ es el que configura las épocas históricas y está constituido “por una serie de creencias que son dadas como evidentes en sí mismas para todos los comprendidos en el horizonte; no sólo no son cuestionadas, sino que en gran medida ni siquiera son reconocidas de modo explícito como tales creencias”<sup>2</sup>.

El horizonte filosófico de la edad moderna, es decir, su ‘sistema de creencias’, como le llamaba Ortega, experimenta una grave crisis al nivel de fundamentos en lo que Zubiri llamará la ‘bancarrota’ de la modernidad<sup>3</sup>. Esta bancarrota fue definida por Zubiri como “mecanicismo matemático e idealista a base de una teoría subjetivista”<sup>4</sup>.

En la base de toda la filosofía moderna de corte subjetivista, al decir de Zubiri, encontramos como una verdad de hecho, la física matemática de Galileo y Newton. El pensamiento cartesiano, apoyado en esas ciencias e imitando el criterio y las exigencias de aquella verdad científica, fundó toda verdad y certidumbre en la experiencia inmediata. Esta restricción del concepto de experiencia llevó a consecuencias también restringidas. Una de ellas fue otorgar solamente el rango de ‘verdadero’ a lo inmediatamente dado en la conciencia, es decir, a las ideas. Las ideas, por su parte, sólo deben cumplir con dos exigencias: que sean claras y distintas. Lo claro y distinto representará necesariamente la verdadera realidad y su conocimiento se limitará a explicar las relaciones habidas entre las ideas. Es decir, desde esta concepción, la idealidad y la realidad constituyen dos planos paralelos que al yuxtaponerse mutuamente calzan perfectamente. Es el principio de todo racionalismo, otorgar a la realidad la racionalidad de nuestras ideas.

La ciencia mecanicista de la modernidad, por su parte, ayudará a explicar las relaciones que se establecen entre los seres: la ley de la causalidad constituirá el principio explicativo. Por

---

1. X. Zubiri: CIC, págs. 5-6.

2. A. Pintor Ramos: ZPFC, pág. 20.

3. X. Zubiri: TFJ, pág. 16.

4. Ibid., pág. 19.

último, el modo específico de explicar estos fenómenos estará determinado por el lenguaje científico, unívoco y riguroso, apto para efectuar precisas mediciones sobre ellos. “El ideal sería que todos los problemas con que se encuentra el conocimiento pudiesen ser reducidos a movimientos mecánicos y que quedasen traducidos en el rigor del conocimiento matemático”<sup>5</sup>.

Este ideal científico del pensamiento filosófico moderno no sólo fue sustentado por las corrientes racionalistas, sino que también inundó al empirismo e incluso al propio Kant. El influjo de la ciencia de su tiempo llevó a estos pensadores a imitar el proceder científico en orden al conocimiento, asignando a la filosofía una limitadísima parcela de todo su campo: filosofía, para la modernidad será filosofía de las ciencias. Como la ciencia moderna trabaja con cosas físicas y naturales, la filosofía moderna siguiendo su influjo llevó esa naturalización a todos los órdenes: la sustantivación (cosificación y naturalización) de la conciencia, del tiempo, del espacio y del ser<sup>6</sup>.

En *La idea de la fenomenología* (1907), Husserl subraya en su primera lección: “Casi ha venido a ser un lugar común de la filosofía de nuestro tiempo que pretende ser ciencia rigurosa el afirmar que sólo puede haber un método cognoscitivo común para todas las ciencias y, por tanto, también para la filosofía. Esta convicción cuadra perfectamente a las grandes tradiciones de la filosofía del siglo XVII, que también sostuvo que la salvación de la filosofía depende de que tome como ejemplar metódico a las ciencias exactas; ante todo, pues, a la matemática y a la ciencia matemática de la naturaleza. A la equiparación de método va unida la equiparación de objeto de la filosofía con las otras ciencias y todavía hoy hay que señalar como opinión dominante la de que la filosofía y, más concretamente, la doctrina suprema del ser y de la ciencia, puede estar no sólo relacionada con todas las restantes ciencias, sino, incluso, basada en sus resultados, del mismo modo que las otras ciencias están basadas unas en otras y pueden valer los resultados de unas como premisas de las otras. “Recuerden ustedes las fundamentaciones, tan en boga, de la teoría del conocimiento en la psicología del conocimiento y en la biología. En nuestros días van siendo más y más las reacciones contra estos prejuicios fatales. Son, en efecto, prejuicios”<sup>7</sup>.

E. Husserl, que distinguió con toda precisión ya, en esta obra, las ciencias naturales de la ciencia filosófica fundamental conjuntamente con la índole del conocimiento en ambos casos, establece para la filosofía un ámbito totalmente nuevo: “*La filosofía, en cambio, se halla en una dimensión completamente nueva. Necesita puntos de partida enteramente nuevos y un método totalmente nuevo, que la distingue por principio de toda ciencia ‘natural’*”<sup>8</sup>. Por lo tanto, la filosofía *pura* tendrá que “prescindir de todo el trabajo intelectual realizado en las ciencias naturales y en la sabiduría y los conocimientos naturales no organizados en ciencias; no le es lícito hacer de él ningún uso”<sup>9</sup>.

Este énfasis científicista de la, filosofía que casi se olvidó de sí misma en su intento por acercarse a la metodología científica y a la exactitud de sus resultados, hizo crisis a finales del siglo pasado. Dos razones propiciaron tal quiebra:

5. A. Pintor Ramos. ZPFC, pág. 22.

6. Ibid.

7. E. Husserl: IF, págs. 33-34.

8. Ibid., pág. 34.

9. Ibid.

a) “Por sobresaturación porque las llamadas ciencias humanas surgidas ya a partir del siglo XVIII ofrecen ámbitos de conocimiento que se quiere estrictamente ‘científico’ y, sin embargo, no se somete a ese modelo único y unificador”<sup>10</sup>.

b) “Por desfondamiento, y esto es mucho más decisivo, porque el mismo desarrollo de las ciencias matemáticas y físicas las conducen a posiciones que hacen indefendible el propio concepto de objetividad en que se basaba aquel mecanicismo universal”<sup>11</sup>.

El mecanicismo matemático actuó sobre todas las disciplinas de la época, filosóficas y no filosóficas. La psicología, naturalmente, no pudo sustraerse a su influjo. Nos dice Zubiri que la psicología matemática se asentó en dos postulados científicistas:

a) “la conciencia es una magnitud escalar”, y b) “los objetos son contenidos de conciencia”<sup>12</sup>, afirmación ya conocida por nosotros, y que funciona a la base del moderno psicologismo como su tesis fundamental<sup>13</sup>.

El primer postulado se apoyaba en el supuesto mecanicista de entender la sensación como átomo químico con magnitud mensurable. W. James y H. Bergson se encargaron de refutar este postulado, haciendo de la sensación, por el contrario, una “cualidad”<sup>14</sup>. El segundo postulado no es sino, un efecto derivado del primero. “Decir que los objetos son contenidos de conciencia implica que ésta sólo lo es de los objetos contenidos en ella”<sup>15</sup>.

El psicologismo constituyó la realización más lograda del ideal científicista de la edad moderna. Sus últimas consecuencias son de este modo, descritas por Pintor Ramos: “Como a partir de Weber y Fechner se piensa que la conciencia es una magnitud mensurable que puede ser reducida a elementos simples (las sensaciones) susceptibles de traducción en una ecuación matemática, el modelo mecanicista afirma su imperio absoluto sobre todo lo real, identificándose con la única ciencia posible: la científicidad de la psicología depende de la perfecta asimilación por la psicofísica del ideal del conocimiento físico, lo cual lleva ya a la paradoja de que la psicología está fundada como ciencia en la física y, a su vez, es la psicología científica quien determina el lugar científico de la física”<sup>16</sup>.

El desarrollo de las ciencias físico-matemáticas las llevó a hacer una reconsideración total de sus fundamentos. Algunos de los logros que se obtuvieron, en forma resumida, son los siguientes: en *Matemáticas*: “Después de la teoría de los conjuntos, que alcanza su madurez con Cantor, después de la teoría de los grupos, nadie puede decir que los enunciados de la matemática sean enunciados de existencia”<sup>17</sup>; en *Geometría* tras la aparición de las geometrías no euclidianas: “seguirá discutiéndose entre constructivistas e intuicionistas hasta hoy mismo, pero el carácter a priori de la matemática (sintético o analítico, eso sigue siendo discutible) separa los entes matemáticos de los entes dotados de existencia actual por algo

10. A. Pintor Ramos: ZPFC, pág. 23.

11. Ibid. Véase también de A. Pintor Ramos: GFFZ, págs. 39-40.

12. X. Zubiri: TFJ, pág. 33.

13. Ibid., pág. 62

14. A. Pintor Ramos: ZF, pág. 420.

15. Ibid.

16. A. Pintor Ramos: GFFZ, págs. 37-38.

17. Ibid., pág. 39.

más que una abstracción artificial, como pretendía el psicologismo”<sup>18</sup>; en *Física*: “Después de los quanta de Planck o de la relatividad de Einstein, las doctrinas físicas se presentan como modelos aproximativos que interpretan la realidad, lo cual significa la posibilidad de coexistencia de modelos con conceptos distintos. Con ello caen estrepitosamente la mayor parte de los conceptos de la física clásica en tanto que portadores de la única objetividad posible”<sup>19</sup>.

Habiéndose alterado los principios mismos de las ciencias, todo el artificio levantado sobre éstas por la psicología científica cae y obliga a repensar el fenómeno de la conciencia (James, Bergson) y sus objetos (Brentano, *Denkenpsychologie*, psicoanálisis, *Gestaltpsychologie*) sobre nuevas bases.

El subjetivismo que definió así en su totalidad a la filosofía moderna no podía sino desembocar en el idealismo. Para éste, nos dice Zubiri: “el sujeto no puede salir de sí, y todo lo que está en el sujeto es contenido de conciencia, esto es, fenómeno; el sujeto no puede conocer las cosas”<sup>20</sup>. Este es, dicho en poquísimas palabras, el panorama ante y frente al cual se erigió con una infinita voluntad de superación todo el pensar filosófico de nuestro siglo. A pesar de su inmensa variedad, el pensamiento del siglo XX tiene, unánimemente, en común, el “renegar del sometimiento de la filosofía a la concepción moderna de la ciencia y exigir para la primera una radicalidad absoluta que no se detenga ante ningún tipo de presupuestos infundados”<sup>21</sup>. Desde las mismas ciencias que sirvieron alguna vez de apoyo al pensamiento psicologista surge ahora un nuevo modo de ver las cosas, más fundamentado a la vez que más realista. Es con esta perspectiva en sus ojos que García Morente nos dice: “Estamos despertando del sueño subjetivista y entramos en una era de clasicismo llano, decididos a creer en las cosas, a entregarnos a ellas, a conocerlas como son y no como nos las figuramos”<sup>22</sup>.

La filosofía contemporánea hizo patente lo que antes sólo se entrevió confusamente: que “el mecanicismo absoluto es de hecho una posición totalmente ‘metafísica’ que, además de no reconocerse como tal, no sirve para los intereses de la misma ciencia y deja a la filosofía un espacio intelectual propio. Si la filosofía quiere sobrevivir, la primera batalla será reconquistar ese espacio mental que un concepto exasperado de ‘ciencia’ le arrebató”<sup>23</sup>.

El primero que en forma clara y sistemática terminó de una vez por todas con las variadas formas de subjetivismo (yendo en la lucha frontalmente contra el psicologismo decimonónico) fue E. Husserl.

## 1.2. LA IDEA DE ‘COSA’ EN E. HUSSERL

Como es de todos sabido, el principio que mueve y regula toda la obra husserliana, está

18. Ibid.

19. Ibid., págs. 39-40.

20. X. Zubiri: TFJ, pág. 109.

21. A. Pintor Ramos: ZPFC, pág. 23.

22. Cit. Por A. Pintor Ramos: ZF, p. 418, n. 67. La fuente original en M. García Morente: *La filosofía de Kant (Una introducción a la filosofía)*. Espasa Calpe, Madrid, 1975. (1ª ed. En 1917), pág. 19.

23. A. Pintor Ramos: ZPFC, págs. 23-24.

constituido por el empeño incansable por salvar la validez universal del saber de todo relativismo subjetivista que, ya sea en la forma de naturalismo, como en la de historicismo amenazaba con socavar todos los cimientos epistemológicos de la ciencia. A la vez que pretendía refutar en todos sus frentes al subjetivismo psicologista, Husserl pensaba en la fundación de un saber filosófico montado sobre nuevas bases y de validez universal. Se trata, pues, en última instancia, de hacer de la filosofía una ciencia estricta y rigurosa, dando la voz a las cosas mismas. Y es, precisamente este, el tema de este apartado: las cosas para Husserl.

Husserl está convencido de que un saber, para tener validez universal, debe partir sin presupuestos de ninguna índole. En principio, se trata tan sólo de darle la palabra a las cosas mismas y limitarnos nada más que a describir aquel mensaje. Ahora bien, el único modo a través del cual es posible acceder a las ‘cosas’ tal cual Husserl las entiende, es eliminando, ‘por superación’ todo matiz de facticidad y contingencia aprehendidos por la vía de lo sensible. En Husserl hay un radical desprecio por lo sensible (desprecio incubado en una larga tradición), de lo que tendremos que hablar más adelante.

Digamos, por ahora, que lo que Husserl persigue en su afán por acceder a un conocimiento absoluto y necesario, es evitar a toda costa recaer en la actitud ‘naturalizante’ y relativista del pensamiento moderno. Para ello, trata de constituir un punto de partida sólido y desprejuiciado, capaz de dar total garantía de evidencias originarias.

Lo primero, entonces, será eludir la ‘actitud natural’ precisamente en lo que tiene de ‘natural’. En ésta, el hombre se encuentra referido a las cosas, viviendo entre ellas y con ellas, comprometido con su total circunstancia. “Para el hombre que vive en actitud natural, mundo es la totalidad de las cosas reales dentro de las cuales estoy yo mismo como una realidad entre ellas. Lo que hemos llamado actitud natural consiste, precisamente, en vivir en un mundo. La naturalidad de la vida natural consiste en creer (*Glaube*) en la realidad del mundo y de mí mismo. La vida natural está, pues, soportada por una ‘proto-creencia’ en la realidad de todo; toda ulterior creencia está montada sobre la ‘proto-creencia’”<sup>24</sup>.

Tenemos, pues, por una parte, el yo frente a las cosas, comprometido con ellas y dirigido (intencionalidad) a ellas, y por otra, el supuesto de que aquellas cosas con que trato están ahí, son reales.

Elevarnos por sobre la actitud natural ha de significar para Husserl, poner ‘entre paréntesis’ (epojé) tal creencia en la realidad de las cosas. En esto consistirá la reducción fenomenológica. “La reducción opera sobre esta protocreencia, es decir, sobre el mundo entero, y consiste en dejar en suspenso aquélla. Pero bien entendido: sobre el mundo ‘entero’, es decir, incluyendo mi propia realidad como parte del mundo”<sup>25</sup>. Se trata “que yo mismo, como sujeto cogitante real, perteneciente al mundo en mi condición de realidad, quedo en suspenso justo por lo que se refiere a este carácter de realidad, y me aparezco a mí mismo como cogitante puro de toda realidad, sin más nota que la de ser el fenómeno de la yoidad, por así decirlo”<sup>26</sup>.

En esta nueva actitud, no se trata de dejar de vivir en el mundo, ni de negar resueltamente la creencia en su realidad. Poner entre paréntesis tal creencia significa sólo

24. X. Zubiri: *CLF*, págs. 216-217.

25. *Ibid.*, pág. 217.

26. *Ibid.*

‘suspender su vigencia,’ ‘abstenerse de ella.’ A esto el griego llamó *epojé* y Husserl, ‘*epojé fenomenológica*’<sup>27</sup>. “La vida real la voy viviendo, y voy ejecutando los actos en que consiste; de lo contrario, no habría posibilidad ninguna de abstención. Pero mientras vivo, la voy ‘poniendo entre paréntesis’ (*Einklammerung*); la convivo en pura abstención de su vigencia real. No abandono, pues, la vida real; me quedo en ella, en toda su riqueza y detalle, en las variedades de cada vivencia. Pero sin creer en su realidad”<sup>28</sup>. Y concluye Zubiri: “La reducción consiste, pues, en reducir el mundo real entero a algo que no es realidad; tengo, por esta operación, un mundo reducido. No pierdo nada de lo que es real; pierdo solamente su carácter de realidad. ¿A qué queda reducido entonces el mundo? Justamente a no ser sino lo que aparece a mi conciencia y en tanto que me aparece; es decir, queda reducido a puro fenómeno. La reducción es, pues, fenomenológica”<sup>29</sup>.

Sólo en esta actitud anti-natural, la verdadera actitud científica, es posible que las ‘cosas,’ entendidas ahora como ‘fenómenos,’ se nos den con total pureza. Todo el esfuerzo realizado por Husserl persigue solamente este *ideal de pureza cognoscitiva*<sup>30</sup>.

Pero el método fenomenológico no termina aquí; su última pretensión apunta a la obtención de un conocimiento absoluto. Para ello es necesario acceder a un nivel más radical.

Vimos que, para Husserl, la reducción fenomenológica, consistía en suspender el carácter fáctico de lo dado. “Si suspendo este carácter de hecho, lo que se me aparece es simplemente la configuración intrínseca que posee lo dado. En lugar del puro hecho tenemos el *eidos*”<sup>31</sup>. De todo esto se desprende que “la reducción fenomenológica es ante todo y sobre todo una reducción eidética; una reducción de lo fáctico a lo eidético”<sup>32</sup>.

De este modo accedemos al segundo momento del método fenomenológico: la reducción eidética, en donde ya no estamos ni ante realidades ni ante fenómenos, sino ante ‘ideas,’ la dosis de predicables esenciales que habita en el interior de las cosas. Tales esencialidades se han despojado de toda limitante fáctica y poseen un valor universal. “Esta meta que reduce lo real a lo dado, para después extraer de este *factum* un *eidos* que apunta al saber absoluto ha sido desde antiguo la más alta pretensión del saber humano”<sup>33</sup>.

Desde este estadio del método fenomenológico de lo que estamos salvos es del naturalismo ingenuo que recae repetidamente en la creencia implícita en la actitud natural. Pero de nada más. Todavía en este nivel, que es el empleado por el método científico, es posible deslizarse hacia una forma más sutil y peligrosa de naturalismo, se trata de la *naturalización de la ciencia*<sup>34</sup>. La explicación de esto es simple: “El mundo ha dejado de interesar en cuanto estar ahí, pero al hacer depender el método de un darse al yo, se ha transferido esta ‘realidad’ a mi conciencia. Ese mundo logrado con pretensión superadora de lo fáctico vuelve a

27. M. Rianza: EZFH, pág. 566.

28. X. Zubiri: CLF, págs. 217-218.

29. Ibid., pág. 218.

30. Véase M. Rianza: EZFH, p. 566. También A. López Quintás: MS, págs. 444ss.

31. X. Zubiri: CLF, pág. 218.

32. Ibid.

33. M. Rianza: EZFH, pág. 566.

34. Ibid., pág. 567.

caer en otra facticidad más sutil y más grave, la ‘naturalización de la conciencia’. El modo más visible de ella fue la doctrina que Husserl recompuso con el nombre de ‘psicologismo’, combatida en las *‘Investigaciones lógicas’*”<sup>35</sup>.

Aquí surge la conocida polémica de Husserl con el ‘naturalismo’ propiamente tal. Para éste, “la conciencia es el sujeto real, que está ahí entre otros sujetos reales, y esta conciencia real es el fundamento de cualquier fenómeno. Como vemos este ‘naturalismo’ no destruye el fenomenismo de la ciencia, pero sí su carácter absoluto”<sup>36</sup>. El naturalismo así entendido, termina con toda posibilidad de un saber estricto y riguroso. Sólo la desrealización total de lo fenoménico, el acceso intelectual al *eidós* hará posible la realización del eterno anhelo de la filosofía: convertirse en ciencia estricta: “La filosofía de Husserl no termina (...) con la reducción eidética, sino con la labor fundamentadora del yo transcendental y la constitución de un mundo que, a su vez, permite una nueva noción de naturaleza y naturalismo que es una especie de defensa contra cualquier ‘naturalización’ posible”<sup>37</sup>.

Este último paso del método fenomenológico es tan importante para comprenderlo en su exacta dimensión que no está de más insistir: “El método fenomenológico sólo tiene sentido arraigado en la faena del yo transcendental sin cuyo fundamento estaría aún más expuesto que otro método científico a los peligros del ‘naturalismo’ contemporáneo”<sup>38</sup>. En la ‘reducción transcendental’ entra a jugar un papel importantísimo la noción de intencionalidad, pero antes, describámosla en sus líneas esenciales. Si la reducción fenomenológica es, en el fondo, una reducción eidética, pues de lo que aquí se trata es de reducir lo fáctico a lo eidético, notamos la necesidad de una última reducción. Hablándonos de esta última, Zubiri nos dice: “Lo más importante es que se reduce la realidad en su mismo carácter de realidad. Con lo cual, el mundo reducido a fenómeno resulta ser perfectamente irreal. Pero irreal no significa ficticio o cosa semejante. Significa tan sólo que prescinde, por *epoché*, de toda alusión a la realidad. Para Husserl esto no es una pérdida, sino, como veremos enseguida, un logro definitivo, porque sabiendo qué es ‘lo’ rojo en sí mismo, irrealmente, tengo con ello el ‘metro’ según el cual son, no son, o son a medias rojas, todas las cosas rojas que hay o puede haber realmente en el mundo. En esta dimensión, la reducción no es solo eidética, sino que es transcendental. Y lo es en un doble sentido. En primer lugar, porque este fenómeno, en su irrealidad, sólo se da en una conciencia y por ese acto de conciencia que es la reducción; de suerte que en una u otra forma (...) aquel metro de la realidad se manifiesta tan solo en y por una conciencia subjetiva. En cuanto esta subjetividad es la que constituye las condiciones de las cosas, es una subjetividad transcendental”<sup>39</sup>. Y continúa: “En segundo lugar, la reducción es transcendental, porque desde los tiempos más remotos se llama transcendental aquello que constituye la ‘propiedad’ en que todo coincide por el mero hecho de ser. Ahora bien: por la reducción, todo es y sólo es fenómeno. De aquí que la fenomenalidad sea el carácter transcendental supremo”<sup>40</sup>.

---

35. Ibid.

36. Ibid.

37. Ibid., pág. 568.

38. Ibid., págs. 568-569.

39. X. Zubiri: CLF, págs. 218-219.

40. Ibid., pág. 219.



Ahora sí, la fenomenología ha superado con creces la posición naturalista. Si el psicologismo lo reducía todo a estados mentales, Husserl le responderá que estos son puramente fácticos y es inconcebible que lo fáctico se constituya en el metro de lo eidético dado que lo fáctico no puede dar cuenta, *en términos de validez y fundamento*, de lo eidético universal. Sin embargo, sí es posible y necesaria la inversa: “el fenómeno no es algo fáctico, sino eidético, y lo eidético es el ‘metro’ de las cosas, es decir, es el metro de lo fáctico”<sup>41</sup>.

Por otro lado, el sujeto y sus estados mentales son, para el psicologista, reales y, por lo tanto, también actúa la reducción sobre ellos. “La reducción opera sobre el mundo entero y, por tanto, también sobre el sujeto real y sus estados. En su facticidad, el sujeto real pende de lo que eidéticamente es el sujeto en cuanto tal y no al revés. El sujeto psicológico pende de lo que sea el puro fenómeno ‘ego’”<sup>42</sup>.

Desde aquí desembocamos en la noción de intencionalidad antes mencionada. La conciencia, en Husserl, es intencionalidad. Esto significa que se agota en ser referencia a algo dado a ella. No es como en Kant ‘conformación’ de lo que sobre ella recae, sino más bien, ‘correlación’. Así nos dice Zubiri: “Lo único que hace la reducción es suspender la creencia en su realidad. Con lo cual la conciencia no hace al objeto, sino que lo único que ‘hace’ es tener al objeto como algo manifestado en mí; nada más. Es un ‘hacer’, pero *sui generis*, es hacer que el objeto quede manifiesto ante mí en lo que él es; de suerte que solo en cuanto manifiesto en mí muestra el objeto aquello que él es”<sup>43</sup>.

Los conceptos de conciencia y objetividad se definen en lo que sigue: “Conciencia significa, tan sólo que solo desde mí, y en cuanto manifiesto, tiene validez lo que llamamos el ser de las cosas. Este objeto es, pues, independiente de la conciencia, pero sólo se manifiesta en y para una conciencia. Es justo la correlación”<sup>44</sup>.

La conciencia, para la fenomenología, pues, no es nada parecida a la conciencia de que habla el psicólogo, a pesar de ser la misma, sólo que este último la trata desde la realidad y como realidad. Así, nos dice todo sobre sus mecanismos, pero nada nos dice sobre ella misma. “Porque, por lo pronto, esos mecanismos pertenecen al dominio de los hechos, al dominio de la ciencia natural, un dominio que hemos puesto entre paréntesis. Pero, sobre todo, porque esos mecanismos son justo los mecanismos por los cuales tengo conciencia; pero nada más”<sup>45</sup>. Y, ¿qué es la conciencia en sí misma? Es pura intencionalidad, puro ‘darme cuenta de algo’. “Pues bien, sean cualesquiera los mecanismos psicofisiológicos que producen la conciencia, esta es, en su pureza primaria, un mero ‘darse cuenta’ de algo: la conciencia es siempre y sólo ‘conciencia-de’, precisamente en cuanto puro darse cuenta de algo”<sup>46</sup>.

De ahí que resulta tan eficaz la crítica husserliana al psicologismo: “a lo sumo podrán explicar cómo llego a darme cuenta, pero jamás me dirán en que consiste el puro darme

---

41. Ibid.

42. Ibid., pág. 220.

43. Ibid., ps. 220-221.

44. Ibid., pág. 221. Ya vemos por qué también el *idealismo* con que a veces se tacha al pensamiento de Husserl debe ser previamente definido y asumido con cautela. De hecho, no se identifica sin más con lo que se llamó ‘idealismo’ en la filosofía moderna. Aquí no hay *creación* ni se construye el mundo a sus espaldas.

45. Ibid., pág. 226.

46. Ibid.



cuenta. Reducida la actividad mental a este momento de puro darme cuenta, me hallo instalado en la conciencia pura. A esta conciencia pura es a la que es manifiesto el fenómeno o esencia”<sup>47</sup>.

La esencia es, entonces, el objeto de la filosofía para Husserl. En cuanto se brinda a la conciencia en su inmanencia como un haz de nexos de igual validez eidética, tal esencia es *objetividad*.

Detengámonos todavía un poco más en la noción de intencionalidad. La intencionalidad como mera ‘correlación’ ya había sido vista por Brentano. Para éste, en efecto, todo acto consciente era de naturaleza intencional, les caracterizaba el peculiar ‘de’, la referencia al objeto. Sin embargo, Husserl va un poco más allá y llega a constatar que los objetos se manifiestan a la conciencia merced a modos propios de conciencia. “En su virtud, el objeto tiene el carácter modal de ser percibido, de ser recordado, etc. De suerte que la conciencia prefija de *antemano* el modo de presentación del objeto; no es una mera correlación, sino una prefijación”<sup>48</sup>. Y, agrega: “Más aún (y esto es esencial), la conciencia es lo que hace que haya objeto intencional para ella; la conciencia no sólo *tiene* un objeto, sino que *hace* que haya objeto intencional para ella, y lo hace *desde ella misma*”<sup>49</sup>.

La intencionalidad pues, “es el fundamento de la posibilidad de toda manifestación objetiva para mí”<sup>50</sup>. De esto se desprende que, para Husserl, la intencionalidad no sea algo externo a la conciencia, “sino un *a priori* respecto de su objeto, donde *a priori* significa que la conciencia, *funda desde sí misma* la manifestación de su objeto. Y este fenómeno de intencionalidad es lo que temáticamente llama Husserl vivencia”<sup>51</sup>.

Intencionalidad es *darse cuenta de-algo*. Aquel algo del que nos damos cuenta fue llamado por Husserl, noema, el cual no lo debemos confundir con el ‘contenido de conciencia’ de que hablaba el psicologista. “El noema no es ‘contenido’, sino mero ‘término’ intencional de la conciencia, algo que es manifiesto en ella, pero que no es ella misma ni parte de ella”<sup>52</sup>.

Tiene, este noema, una precisa caracterización:

a) Es *independiente* de la conciencia. Aquí surge la noción de *objetividad*: “En la conciencia se nos manifiesta su noema tal como es en y por sí mismo, es decir, con plena objetividad. Objetividad no es realidad; toda realidad ha quedado entre paréntesis en su carácter de realidad, pero ha quedado intacta en lo que es en sí misma. Este quedar intacto es lo que constituye la objetividad”<sup>53</sup>.

b) El noema no puede darse sino en la conciencia. Así, “el fenómeno solo puede ser lo que es como término objetivo de la conciencia”<sup>54</sup>.

c) El noema se da en virtud de la conciencia, fundado en ella. Por otra parte, el *darse*

---

47. Ibid.

48. Ibid., pág. 223.

49. Ibid.

50. Ibid.

51. Ibid.

52. Ibid., pág. 229.

53. Ibid.

54. Ibid.

cuenta de mienta el *polo noético* de la conciencia, el punto desde el cual arrancan los actos intencionales hacia ‘las cosas’.

*Noesis* y *noema* no se dan jamás separados. “Precisamente porque la conciencia es *intentio*, va ‘dirigida’ hacia su noema, el cual, por tanto, constituye el ‘sentido’ de dicha intención para mí. La unidad noético-noemática tiene, pues, un carácter sumamente preciso, es unidad de ‘sentido’”<sup>55</sup>.

No olvidemos, sin embargo, que es la noesis la que permite la posibilidad de dación del noema, luego está de algún modo, como hemos visto, fundándolo, aun cuando su modo de fundar no aluda al contenido de lo dado, sino sólo a la posibilidad de su aparecer y darse en sí mismo como tal. Así, nos dice Zubiri: “Como la intención es sentido, la aprioridad de la intencionalidad consiste entonces concretamente en que la *intentio* es lo que abre el área del sentido objetivo del noema, el cual es, entonces, el sentido objetivo de la *intentio*. La conciencia es un acto que desde sí mismo abre el área del sentido; es, como dice Husserl, un *sinngebender Akt*”<sup>56</sup>. Y, seguidamente: “El sentido del noema no depende de la conciencia, sino del noema mismo. Pero que el objeto sea sentido noemático, eso se debe a la conciencia y en esto consiste el *sinngebender Akt*, el acto de ‘dar’ sentido. La unidad de sentido objetivo del noema es justo lo que, según Husserl, es el ‘ser’”<sup>57</sup>.

El ser es la ‘unidad de sentido objetivo’ y si el puro fenómeno es ser como esencia, “la esencia, de la esencia es ‘ser’ como sentido objetivo. Como tal, el ser se funda en la conciencia misma”<sup>58</sup>.

Pienso que estas incompletas líneas sobre la fenomenología, o más exactamente, sobre el método fenomenológico husserliano (completadas en mayor o menor medida con los propios estudios fenomenológicos del propio Zubiri tratados en la parte I) son tan necesarias como suficientes para que en ellas puedan sentarse las bases de todo el objetivismo husserliano.

### 1.3. HUSSERL, FRENTE AL NATURALISMO

Fue la larga polémica de Husserl contra los supuestos y las pretensiones naturalistas, así como las nociones de ‘experiencia’ y ‘naturaleza’ usadas por estos, lo que llevó a Husserl por la senda del ‘objetivismo’, arrastrando a su paso al joven Zubiri que acababa de iniciarse en estas investigaciones. Por ello nos detendremos un momento en la crítica de Husserl al naturalismo.

Para ello nos serviremos de dos obras claves:

- 1) *La idea de la fenomenología* (1907)
- 2) *La filosofía como ciencia estricta* (1911).

Husserl quiere mostrar en estos escritos, por un lado, la insostenibilidad de la posición naturalista, sus contradicciones; por otro, la necesidad de alcanzar el nivel de lo eidético, única vía para lograr un saber absoluto.

---

55. Ibid.

56. Ibid., pág. 230.

57. Ibid.

58. Ibid.

Esta última convicción husserliana tiene su origen en el limitado contenido que este pensador le asigna al concepto de ‘experiencia’ (no pudo escapar, en este sentido al influjo naturalista).

La noción husserliana de ‘experiencia’ limita, en gran medida, la validez de la propia fenomenología orientándola hacia lo cósmico o hacia lo eidético, cegándola a las experiencias enriquecedoras por vía de encuentro. En este sentido, dice el Dr. Alfonso López Quintás: “A mi juicio, esta orientación viene determinada por el prestigio que adquiere *lo inmanente cuando se ignora el modo de acceso a lo profundo ‘externo’*, los seres con intimidad. De ahí que se reduzca el complejo problema del conocimiento a un común denominador, formado por un sujeto cognoscente (remedo del *Subjekt überhaupt*) y un objeto indeterminado, mero correlato de la acción cognoscitiva inmanente. Nada extraño que al abordar el problema de la objetividad del conocimiento no se repare en la diversa calidad ontológica de los objetos, pues en el fondo de esta evasión a lo formal y a lo inmanente está operante un atávico temor a lo existencial concreto”<sup>59</sup>.

No pretendamos, en estas pocas líneas, analizar en detalle estas pequeñas obras husserlianas, sino tan solo mostrar la ‘desviación’ de su pensar, el momento en que, tras el rechazo a lo real, orienta todo su esfuerzo a la afirmación de la inmanencia.

En 1907<sup>60</sup>, Husserl nos hablará de la ‘actitud natural’ en estos términos: “La *actitud espiritual natural* no está aún preocupada por la crítica del conocimiento. En la actitud espiritual natural estamos vueltos, intuitiva e intelectualmente, a las *cosas* que en cada caso nos están dadas (...)”<sup>61</sup>. Más adelante, Husserl, nos expone, a través de un ejemplo, la creencia que subyace a esta actitud: “En la percepción, por ejemplo, se halla obviamente ante nuestros ojos una cosa; está ella allí, en medio de las otras cosas, de las vivas y las muertas, las animadas, y las inanimadas; es decir: en mitad de un mundo que, en parte, está también dado en nexos de recuerdos, y desde allí se extiende hacia lo indeterminado y desconocido. A este mundo se refieren nuestros juicios”<sup>62</sup>.

Las ‘ciencias naturales’ tienen, todas ellas, su origen en esta actitud. Por lo mismo, heredan toda la acriticidad de tal actitud: “El pensamiento natural, que se ejerce con fecundidad ilimitada y progresa en ciencias siempre nuevas, de descubrimiento en descubrimiento, no tiene motivo alguno para plantear la pregunta por la posibilidad del conocimiento en general”<sup>63</sup>.

Todo problema, incluso el problema del conocimiento mismo, viene a ser enfrentado desde lo natural como un problema natural más. Lo que no se cuestiona jamás, es la posibilidad del conocimiento mismo. Por ello, toda ciencia natural es, en el fondo, *ingenua*: “En virtud de su punto de partida, toda ciencia de la naturaleza es ingenua. La naturaleza que ella pretende estudiar existe simplemente. Se sobreentiende que las cosas *son*, como cosas en reposo o en movimiento, que cambian en el espacio infinito, y como cosas temporales

59. A. López Quintás: MS, pág. 431.

60. Fecha en que ve la luz *La idea de la fenomenología*.

61. E. Husserl: IF, pág. 25.

62. Ibid., pág. 25.

63. Ibid., pág. 28.

en el tiempo infinito. Las percibimos, las describimos en simples juicios de experiencia. La ciencia de la naturaleza se propone conocer de un modo objetivamente válido y rigurosamente científico esos datos evidentes. Ocurre lo mismo para la naturaleza, en el más amplio de los sentidos de la palabra, el sentido psicofísico, o bien para las ciencias que la estudian, por ejemplo, la psicología”<sup>64</sup>.

Husserl, en esta obra que, en realidad fue un artículo publicado en *Logos*<sup>65</sup>, vuelve insistentemente sobre esta idea. Así: “Basta recordar la ‘ingenuidad’ con que, de acuerdo a lo que ya se ha dicho, la ciencia de la naturaleza acepta como dada la naturaleza. Es una ingenuidad que es imperecedera en ella, diríamos, que, por ejemplo, se repite de nuevo en cada etapa de su actividad, en que recurre a la simple experiencia, y al final reduce todo *método* de la ciencia experimental justamente a experiencia”<sup>66</sup>.

Me parece pertinente mostrar, aunque sea de modo sucinto y esquemático, las preocupaciones más señaladas del Husserl de 1907 y de 1911. Algunas diferencias y muchas similitudes extraeremos como consecuencias.

En el escrito de 1907, la falta de crítica propia de la actitud y del saber naturales provenía del no hacerse cuestión ni por la posibilidad del conocimiento, ni por el cómo de su realización. Lo concebían como un ‘hecho’ más y lo analizaban del mismo y natural modo: “El conocimiento es un hecho de la naturaleza; es vivencia de unos seres orgánicos que conocen; es un *factum* psicológico. Como cualquier *factum* psicológico, puede ser descrito según sus especies y formas de enlace, e investigando en sus relaciones genéticas”<sup>67</sup>. El problema crucial con el que tenía que enfrentarse esta manera de pensar y concebir las cosas, se insinuaba en estas radicales preguntas: “¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos?, ¿cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos? Se vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era cosa consabida para el pensamiento natural”<sup>68</sup>.

La pregunta quedaba todavía más adelante formulada con mayor claridad: “¿De dónde sé, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no sólo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto puro?”<sup>69</sup>.

Muchos otros ejemplos de esta índole todavía exponía Husserl<sup>70</sup>, pero este nos basta. El problema de la posibilidad del conocimiento, de ser algo consabido en el pensamiento natural pasaba a ser, tras estas interrogantes, un serio enigma que cuestionaba en lo más hondo la última creencia que sostiene el edificio de la ciencia natural: la creencia de que álgremente nuestro saber es de las cosas, de lo real. La conclusión era clara: el problema de

64. E. Husserl: FCCE. Edit. Nova, Buenos Aires, págs. 54-55.

65. Una nota en la misma obra señala respecto de *Logos*: “*Internationale Zeitschrift für Philosophie del Kultur*, dirigida por Richard Kroner y publicada en Tubinga en cuyo tomo I, cuaderno 3, págs. 289-341, apareció el presente trabajo en 1911”.

66. Ibid., pág. 56. También encontramos alusiones análogas en págs. 61 y 67.

67. E. Husserl: IF., pág. 28.

68. Ibid., pág. 29.

69. Ibid.

70. Ibid., págs. 30-31.

la posibilidad del conocimiento no puede ser resuelto desde el pensamiento natural sin caer ‘en patentes incompatibilidades y hasta en contradicciones’.

Surgía, entonces, la necesidad de una auténtica *teoría del conocimiento* la cual asumiría dos tareas esenciales: “la tarea de la teoría del conocimiento (o crítica de la razón teórica) es, ante todo, tarea crítica. Tiene que llamar por su nombre a los absurdos en que, casi invariablemente, cae la reflexión natural sobre la relación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento; es decir, tiene que refutar las teorías patente o lamentemente escépticas acerca de la esencia del conocimiento probando su contrasentido”<sup>71</sup>.

Al lado de esta labor eminentemente crítica, se erigía otra, de índole positiva. Esta “consiste en resolver los problemas concernientes a la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento investigando la esencia del conocimiento”<sup>72</sup>.

De este modo, la teoría del conocimiento así entendida nos salvaba de las falsas interpretaciones pregnoseológicas, de la reflexión natural; se constituía en *crítica del conocimiento natural* y nos permitía “interpretar de modo correcto y definitivo los resultados de las ciencias naturales concernientes al ser”<sup>73</sup>.

La labor de la teoría, del conocimiento, finalmente, establecía la tajante separación y distinción entre ciencia natural y filosofía, preparando el ámbito de lo que sería la ciencia metafísica fundamental. “Sólo, pues, la reflexión gnoseológica produce la separación de ciencia natural y filosofía. Sólo por ella se hace patente que las ciencias naturales del ser no son ciencias definitivas del ser. Es necesaria una ciencia del ser en sentido absoluto. Esta ciencia a la que damos el nombre de *metafísica*, surge de una ‘crítica’ del conocimiento natural en cada ciencia sobre la base de la intelección (obtenida en la crítica general del conocimiento) de la esencia del conocimiento y de la esencia del objeto de conocimiento según sus distintas configuraciones fundamentales; sobre la base de la intelección del sentido de las diversas correlaciones fundamentales entre conocimiento y objeto de conocimiento”<sup>74</sup>.

En la medida en que sólo logramos mantenernos en la tarea “de *aclarar la esencia del conocimiento y del objeto de conocimiento*, entonces tal crítica es *fenomenología del conocimiento y del objeto de conocimiento* y constituye el fragmento primero y básico de la fenomenología en general”<sup>75</sup>.

Así llegaba Husserl en este escrito a la idea de *fenomenología*, la que definió del siguiente modo: “‘fenomenología’ designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, ‘fenomenología’, designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*; el *método* específicamente *filosófico*”<sup>76</sup>.

El punto de partida de esta fenomenología será cuestionar “la posibilidad del conocimiento; dicho con más precisión, la posibilidad de que el conocimiento alcance algo

71. Ibid., pág. 31.

72. Ibid., págs. 31-32.

73. Ibid., pág. 32.

74. Ibid., págs. 32-33.

75. Ibid., pág. 33.

76. Ibid.

objetivo que, sin embargo, es en sí lo que es”<sup>77</sup>. Nada del saber acumulado, ya sea en forma de ciencia o no, podrá servir como punto de partida a estas investigaciones, pues se tratará, no de partir de algo sabido, sino del problema mismo del saber. El método fenomenológico estará dirigido al logro de una total pureza cognoscitiva. Se tratará de no aceptar nada de antemano. Esto implicará una nueva noción de saber.

¿Cómo quedará, entonces, caracterizado el principio de todo filosofar?

Dice Husserl: “Si no le es lícito suponer nada como *ya previamente dado*, entonces ha de partir de algún conocimiento que no toma sin más de otro sitio, sino que, más bien, se da ella a sí misma, que ella misma pone como conocimiento primero”<sup>78</sup>. Y agrega, más adelante: “si no nos es lícito aceptar como ya dado ningún ser, porque la oscuridad gno-seológica trae consigo que no comprendamos qué sentido puede tener un ser que *sea en sí* y que, sin embargo, *sea conocido en el conocimiento*, entonces tiene que poder mostrarse un ser que tengamos que reconocer como dado absolutamente y como indudable en tanto que esté dado precisamente de tal modo que haya en él una claridad perfecta, en la cual encuentre y haya de encontrar toda pregunta su respuesta inmediata”<sup>79</sup>. De aquí en adelante, Husserl comienza a efectuar la instauración propiamente tal del método fenomenológico, su condición de posibilidad para lo cual recurre a Descartes, etc., pero para lo que nosotros necesitamos, sólo es menester retener lo dicho.

Hemos desembocado, tras este breve recorrido, en la noción husserliana de ‘cosa’; un ser que sea *en sí* y cuyo conocimiento lo constituya una *dación absoluta e indudable*. Este saber, de nuevo cuño, se lo da a sí misma la propia crítica del conocimiento y se lo da de tal modo que no tiene necesidad de fundamentarlo. Se trata de un conocimiento “que muestra inmediatamente ella y que es de tal índole que excluye, con absoluta claridad e indudablemente, toda duda sobre su posibilidad, y no contiene absolutamente nada del enigma que había dado ocasión a todos los embrollos escépticos”<sup>80</sup>. El lugar de esta dación, su único lugar posible, será la inmanencia de la conciencia, inmanencia que sólo alcanzará su última determinación tras la debida y necesaria caracterización de la conciencia como intencionalidad.

¿Cuál es el caso en el artículo de 1911?

Aquí se afirma categóricamente lo que en 1907 sólo se insinuaba: la voluntad de erigir la filosofía en ciencia estricta, en saber riguroso. Es la idea que más predominantemente sobresale en todas las primeras páginas de este escrito. Pero no se trata sólo de una exigencia a nivel personal e individual, sino cultural. Así, nos dice Husserl que “los intereses más elevados de la cultura humana exigen el desarrollo de una filosofía rigurosamente científica; que, por consiguiente, en nuestro tiempo solo se justifica un cambio, si está animado por la intención de fundar de raíz la filosofía en el sentido de ciencia estricta”<sup>81</sup>.

Si en 1907 Husserl intentaba acceder intelectivamente a la ciencia fenomenológica

77. Ibid., pág. 35.

78. Ibid., pág. 38.

79. Ibid.

80. Ibid., pág. 43.

81. E. Husserl: FCCE, pág. 48.

desde el pensamiento y la ciencia natural asignando a cada uno lo suyo, aquí lo hará desde las filosofías naturalistas e historicistas, corrientes de tendencia reduccionista que pretendieron asignar a la totalidad de lo que es, la forma propia de los objetos de sus respectivos dominios. Así, “el naturalista tiende a encararlo todo como naturaleza; el que se dedica a las ciencias del espíritu tiende a encararlo como espíritu, como creación histórica, y por consiguiente, ambos tienden a falsear el sentido de aquello que no puede ser encarado a su modo”<sup>82</sup>.

Para no ocuparnos, en estas líneas sino del naturalista, pues, ambos modos de pensar caen en similares equívocos, aunque de diferente signo, debemos empezar por establecer sus principios: “el naturalista (...) sólo ve naturaleza y, ante todo, naturaleza física. Todo lo que existe es físico, y como tal pertenece al complejo unitario de la naturaleza física, o bien, aunque sea psíquico, no es más que una variante que depende de lo físico, a lo sumo un fenómeno concomitante paralelo secundario. Todo ser es de naturaleza psicofísica, es decir, está inequívocamente determinado por una legalidad rígida”<sup>83</sup>. Este naturalismo tuvo desde sus orígenes la pretensión de crear una filosofía como ciencia estricta, rigurosa y científica, allí donde por ciencia se entendiera ciencia positiva y empírica. La filosofía naturalista, fundada en tal pretensión, no reconocía otro punto de partida que no fueran los *hechos* de la ciencia física, y todo postulado debía, por principio, pasar la prueba de la experiencia. Sin embargo, esta pretensión del naturalismo halla graves contradicciones a su base que es preciso delatar. Husserl, ya desde sus *Investigaciones Lógicas* subordinó gran parte de su esfuerzo a este propósito. Todavía en 1911 vuelve una vez más a advertirnos: “En la actualidad es de sumo interés aplicar una crítica radical a la filosofía naturalista. En primer lugar, frente a una crítica puramente negativa, que parte de las consecuencias, es necesaria una crítica positiva de los fundamentos y de los métodos”<sup>84</sup>.

La crítica primera y fundamental surge a partir de la siguiente caracterización: “Lo que caracteriza a todas las formas del naturalismo extremo y consecuente, que va desde el materialismo popular a las formas más recientes del monismo sensualista y del energetismo es, por un lado la *naturalización de la conciencia*, inclusive la de todos los datos intencionales inmanentes de la conciencia; por el otro, la *naturalización de las ideas* y, por consiguiente, de todo ideal y de toda norma absoluta”<sup>85</sup>.

Si, como entendimos, naturalizar algo es hacerlo depender de circunstancias externas que actúan sobre ese algo modificándolo, así como se modifica todo lo real, podemos entrever las nefastas consecuencias en que desembocará necesariamente el naturalismo. Ya las podemos adelantar: *relativismo y escepticismo*.

Pero antes, mostremos la contradicción primera en que cae el naturalista. A nadie se le oculta el hecho de que éste pretende hacer de su filosofía una ciencia estricta. “Éste persigue decididamente desde un principio la idea de una reforma rigurosamente científica de la filosofía y cree haberla realizado en cada época, tanto en sus formas antiguas como en

82. Ibid., pág. 49.

83. Ibid., págs. 49-50.

84. Ibid., pág. 48.

85. Ibid., pág. 50.



sus formas modernas. Pero considerando los principios, la realiza de un modo equivocado desde el origen en el plano teórico y, desde el punto de vista de la práctica, constituye un peligro para nuestra cultura<sup>86</sup>. Es incluso, este afán naturalista, digno de reconocimiento<sup>87</sup>, por parte de Husserl. Lo que no se compadece con este afán son los principios de que parte el naturalista. Estos pueden formularse en una sola proposición: todo conocimiento, para ser válido, debe ser conocimiento de experiencias. Y debe estar fundado en ellas. La experiencia, en última instancia, será quien deba otorgar validez a nuestros juicios. Pero la experiencia, lo es tan sólo de lo individual y fáctico. ¿Cómo podemos desde ella elevarnos a lo universal y necesario? Si el naturalista fuese consecuente debería pasar también por la experiencia sus propias generalizaciones, aquellas que pretenden validez absoluta e incondicionada. Dice Husserl: “El filósofo naturalista enseña, predica, moraliza, reforma. Pero niega lo que toda prédica, todo postulado como tal, presupone de acuerdo a su significación”<sup>88</sup>. En pocas palabras, en cuanto se compromete con los hechos y se mantiene en ellos, no puede, el naturalista, dar juicios de valor universal y necesario. Sus asertos deben mantenerse en el nivel de lo relativo y no le está permitido, si hemos de mantenernos firmes en sus principios, formular juicios de validez incondicionada. Si lo hace es que es inconsecuente. El naturalismo, pues, es una pura contradicción. Si el naturalista no es capaz de constatarlo es porque, previamente, ha naturalizado la razón<sup>89</sup>.

Todo lo que vale para el naturalismo, vale también para el psicologismo que constituyó la más alta cima del pensar naturalista.

Hemos planteado, con ocasión de la tesis de Zubiri, toda la problemática engendrada por la pretensión universalista del psicologismo en cuanto pensaba constituirse en el último fundamento de todo saber. La refutación de Husserl surge en el mismo momento en que termina su análisis de lo que, por virtud propia, constituye la psicología: *La psicología es ciencia de la experiencia*.

Para terminar de ver claro lo que esta proposición significa, tenemos que penetrar en el fondo del problema psicológico. Lo primero es definir la tarea, de la psicología: “la tarea de la psicología es estudiar científicamente lo psíquico en el complejo psico-físico de la naturaleza en que se da; determinarlo de un modo objetivamente válido y descubrir las leyes según las que se forma y se transforma, aparece y desaparece”<sup>90</sup>. Y seguidamente afirma: “Toda determinación psicológica es *eo ipso* psicofísica, es decir, en el sentido más alto de la palabra (...), ella, tiene siempre un sentido físico que jamás abandona”<sup>91</sup>. Lo psíquico, pues, siempre se presenta a la experiencia ligado a la naturaleza a través del cuerpo, pues es siempre parte de una totalidad viviente. “La desconexión de la relación con la naturaleza privaría a lo psíquico del carácter de hecho natural determinable objetiva y temporalmente, en suma, de su carácter de hecho psicológico. Por lo tanto, recordemos lo siguiente: todo

---

86. Ibid., pág. 48.

87. Ibid., pág. 52.

88. Ibid., pág. 51.

89. Ibid.

90. Ibid., pág. 55.

91. Ibid.



juicio psicológico contiene en sí, explícitamente o no, la posición existencial de la naturaleza física”<sup>92</sup>. La crítica-a métodos y fundamentos que Husserl desarrolla contra el pensar naturalista, brota de lo anterior.

¿Qué significa ‘experiencia’ para, el naturalista?

En principio, la ‘experiencia’ (el contacto del pensamiento con la cosa) supone ya, para el naturalista, su posibilidad. Luego, todo el problema radicarán en distinguir las válidas de las que no lo son. “Las experiencias válidas y las no válidas se distinguen por la disposición y la conexión metódica de las experiencias, por la alternancia lógica y estrictamente regulada, entre experiencia y pensamiento y por ellas cada experiencia cobra, sus matices de valor y se elabora en conocimiento (conocimiento de la naturaleza) objetivamente válido”<sup>93</sup>. Así queda demarcado el límite en que se estrella el conato crítico del naturalismo. No va más allá. No cuestiona en ningún momento su posibilidad real. Entronca aquí Husserl con las ideas de 1907 llevando la reflexión hasta el umbral mismo de la fenomenología del conocimiento. A su juicio, “es posible e indispensable otra crítica de la experiencia, una crítica que ponga en duda la experiencia total como tal y al mismo tiempo el pensamiento científico obtenido por la experiencia”<sup>94</sup>. Es entonces cuando, al igual que en las lecciones de 1907, formula las graves interrogantes que trascienden con mucho el ámbito del pensar natural, pero que le determinan radicalmente.

Se trata de cinco preguntas que recorren y atraviesan de un lado a otro las ‘verdades’ del pensamiento naturalista: “¿Cómo la experiencia, en tanto acto de conciencia, puede dar o encontrar un objeto?, ¿Cómo pueden justificarse y rectificarse recíprocamente las experiencias por medio de experiencias y no invalidarse o confirmarse subjetivamente?, ¿Cómo debe realizarse el juego de una conciencia cuya lógica es lógica de la experiencia, para formular enunciados válidos objetivamente, válidos para cosas que son en sí y por sí?, ¿Por qué las reglas del juego de la conciencia no pueden ser aplicadas, diríamos, a las cosas?, ¿Cómo ha de tornarse absolutamente inteligible la ciencia de la naturaleza que es en sí, en sí frente al flujo subjetivo de la conciencia?”<sup>95</sup>.

Y ya estamos frente a la típica problemática fenomenológica.

Ya formulado el problema se hace necesario deslindar el nuevo ámbito que él implica y la nueva actitud mediante la cual es posible encararlo. Sabemos que esta es labor de la *gnoseología* (no de la gnoseología naturalista, por cierto), sino de una nueva teoría del conocimiento que, en y por principio, excluya de sí toda facticidad, “todo enunciado que implique asertos existenciales *téticos* de realidades en el marco del espacio, del tiempo, de la causalidad, etc.”<sup>96</sup>.

Se hace necesario, pues, volver la mirada a lo dado en el seno inmanente de la conciencia y descubrir allí las ‘cosas’ en su absoluto a la vez que múltiple darse. Nos dice Husserl, “si la gnoseología pretende estudiar los problemas de las relaciones entre la conciencia y el

92. Ibid.

93. Ibid., pág. 56.

94. Ibid.

95. Ibid.

96. Ibid., pág. 57.

ser, sólo puede tener presente el ser como correlato de la conciencia, como algo ‘mentado’ al modo de la conciencia: como percibido, evocado, esperado, representado por imágenes, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, supuesto, valorado, etc.”<sup>97</sup>. Una vez más queda claro cómo tiene la primacía en la reflexión fenomenológica el tema de la *intencionalidad de la conciencia*. “Se ve, pues, que el estudio tiene que referirse a un conocimiento científico de la esencia de la conciencia, a lo que la conciencia misma ‘es’ por esencia en todas sus formas, pero al mismo tiempo a lo que ella ‘significa’, y también a los distintos modos, en relación con la esencia de dichas formas, en que enfoca el orden del objetivo, con claridad o sin ella, presentando o *representando*, como signo o como imagen, inmediatamente o por medio del pensamiento, en uno u otro modo de la atención y así en una cantidad infinita de otras formas, y en los que eventualmente ‘manifieste’ lo objetivo como ente ‘válido’, ‘real’”<sup>98</sup>.

No me parece necesario continuar el análisis de estos textos. Es elocuente, en ambos, cómo Husserl abandona el ámbito de lo real por no encontrar en él la seguridad de que toda *verdad absoluta* exige para su fundación. La realidad, pues, para Husserl se ha *desrealizado* y en su lugar se gana la *objetividad*. El objeto de la fenomenología, será, entonces, *el tema de la objetividad*. Dice Husserl: “La conciencia misma es precisamente la que debe hacer evidente y completamente inteligible que es la objetividad y que ella se manifiesta de un modo cognoscible como siendo y como siendo así. Para ello es necesario el estudio de toda la conciencia, pues ella interviene, de acuerdo a todas sus formas, en las funciones posibles del conocimiento. Pero en la medida en que cada acto de conciencia es ‘conciencia de’, el estudio de la esencia de la conciencia comprende también el estudio de la significación y de la *objetividad de la conciencia como tal*”<sup>99</sup>. Las cosas para Zubiri son, pues, ‘objetos’, objetos fenomenológicamente reducidos.

#### 1.4. OBJETO Y OBJETIVISMO

El objetivismo surge como un intento de superar la tradicional antítesis entre realismo e idealismo, procurando situarse más acá de toda posición explicativa. Fue la fenomenología sin duda quien buscó, por vez primera, una solución adecuada a este conflicto: fue el método fenomenológico y, especialmente, la descripción de los datos inmanentes. Para la fenomenología, “el problema no encuentra una solución adecuada, porque se parte de presupuestos tomados acríticamente como evidentes, los cuales prejuzgan ya la solución. La primera tarea es liberarse de esos presupuestos injustificados y partir de una descripción exacta de los datos; ésta es la función esencial que debe cumplir la ‘reducción’ cuya idea básica es que la imagen natural del mundo, lejos de ser inmediata, incluye ya gran cantidad de datos no estrictamente racionales”<sup>100</sup>. Según estima la fenomenología, el conocimiento para ser indubitable, debe darse en forma inmediata y directa. Justo son aquellas las características esenciales de lo fenoménico, “el ideal teleológico que mueve este proceso es la manifes-

97. Ibid.

98. Ibid., págs. 57-58.

99. Ibid., pág. 58.

100. A. Pintor Ramos: ZF, pág. 557.

tación inmediata del fenómeno, cuyo autodon es su puro manifestarse; tal ‘fenómeno’ tiene que darse sin mediaciones, es decir, a través de una ‘intuición’ esencial”<sup>101</sup>.

Para evitar la posición idealista, se habla de una *dación* del objeto o fenómeno a la conciencia y no de una creación de ésta. Por otra parte, la idea de *dación* tampoco inclina este pensamiento hacia el realismo ya que, en principio, lo dado, aunque transcendente a la conciencia, no llega a identificarse con una realidad extramental. El problema no trasciende el ámbito inmanente de la conciencia: “Es desde este nivel de los datos inmediatos desde donde hay que partir inexcusablemente para resolver cualquier problema y toda postura que deje de lado tales datos básicos es insuficiente”<sup>102</sup>. Sólo así logramos distinguir al objetivismo del realismo y del idealismo: “Interesa mucho subrayar que ‘Objetivismo’ no es identificable con ‘Idealismo’ o ‘Realismo’; esto es ahora evidente. Objetivismo es una descripción esencial y sin presupuestos previos de los datos del problema; Idealismo y Realismo, en cambio, son dos intentos de dar una *explicación* de ese mismo problema que cometen la decisiva omisión de pasar por alto el inexorable punto de partida de toda explicación, confundiendo por razones distintas sus datos básicos; Objetivismo es, por tanto, un *tertium* distinto porque coloca el problema en un nivel irreductible al del Realismo-Idealismo y, por tanto, da satisfacción a la exigencia de buscar un planteamiento que corrija sus respectivas deficiencias”<sup>103</sup>. Desde la filosofía existencial contemporánea, el objetivismo derivó en una noción de ‘lo objetivo’, de la ‘*objetividad*’ radicalmente insuficiente cuyas características y consecuencias pasamos a revisar ahora.

La excelente obra del P. Alfonso López Quintás: *Metodología de lo suprasensible* nos ayudará en este análisis. Este autor no ve menos de doce acepciones del vocablo *objetivo* típicamente objetivistas, cada una de las cuales, concebida al hilo de la anterior, y, a partir de ellas, es posible apreciar la lenta y progresiva transformación de que fue siendo víctima tal concepto hasta desembocar en una postura objetivista radical.

Procedamos a la enumeración:

1) “Por objetivo suele entenderse en amplios sectores del pensamiento actual lo objetivo (gegen-ständlich, ob-jectif), lo que está enfrente (gegen-über) y, por ser una realidad distinta del sujeto y hallarse a distancia, puede ser conocido por éste de modo espectacular”<sup>104</sup>.

2) “*Objetivo* es lo mensurable, lo localizable en el espacio y en el tiempo (das Vorhandene, das Handgreifliche) y, de consiguiente, lo universalmente verificable por cualquiera. Al ser temporal-discursivo, lo objetivo es representable (vorstellbar)”<sup>105</sup>.

3) “Para un pensamiento de corte cientificista, lo *objetivo* se confunde, por tanto, con *lo real*. Lo que cuenta es un saber de exactitud universalmente controlable, independientemente de toda condición personal”<sup>106</sup>.

101. Ibid.

102. Ibid.

103. Ibid., pág. 558.

104. A. López Quintás: MS., pág. 545.

105. Ibid., págs. 545-546.

106. Ibid., p. 546.

4) “Por ser *cualitativamente* amorfo, lo *objetivo* es *cuantitativamente* reductible a elementos unívocos, reduciéndose, de consiguiente, a lo inventariable (Marcel), lo que puede ser dominado mediante una técnica adecuada, por ser problematizable, es decir, susceptible de un estudio analítico. De lo objetivo se puede obtener un conocimiento exacto”<sup>107</sup>.

5) “Lo objetivo se opone a lo jerárquico, lo analéctico, lo cualitativamente irreductible, lo ‘sprunghaft’ (Jaspers). Es unívoco y, por tanto, no flexible (souple), por falta de capacidad creadora, que proviene del poder ontológico de constitución, que a su vez implica superioridad jerárquica, esta falta de libertad entitativa, que es capacidad de adaptación, se manifiesta, como violencia. De lo objetivo brota el poder de coacción externa, por ser indiscreto y avasallador. Lo objetivo es el objeto de estudio de la Ciencia puesta al servicio de una política de opresión”<sup>108</sup>.

6) “Al ser unívoco, lo *objetivo* es fuente de dilemas, antinomias y paradojas”<sup>109</sup>.

7) “Objetivo se destaca en oposición a ‘existencial’, cuya densidad ontológica, en su versión externa de libertad, es entendida por un pensamiento ahído de certezas como ambigüedad y falta de firmeza”<sup>110</sup>. Resulta interesante constatar lo que nos dice este autor a continuación: “El concepto de objetividad procede de la Ciencia, y ésta funda su marcha de conquista de la realidad en el conocimiento impersonal: lo objetivo se reduce a lo ‘cósico’ (dinghaft), a procesos en tercera persona, fácil presa de un conocimiento universalista y causal, expresable en fórmulas y leyes. Por eso el conocimiento objetivista cierra el acceso a las realidades cualitativamente superiores, al convertirlas por egoísmo en un ‘*système pour moi*’ (Marcel)”<sup>111</sup>.

8) “Lo objetivo puede, en consecuencia, ser entendido como una cosa, es decir, algo susceptible de posesión, de transmisión e intercambio, de conocimiento superficialmente universal”<sup>112</sup>.

9) “Frente a la elasticidad creadora de lo existencial, lo *objetivo* aparece como algo fijo, rígidamente inmutable”<sup>113</sup>. ‘La objetividad es la esclerosis de la existencia’ (Marcel)”<sup>114</sup>. “Objetivo es lo cerrado, lo redondo, lo completo y satisfecho; lo que carece de movilidad, riesgo y movilidad creadora”<sup>115</sup>.

10) “Al oponerse a lo ‘existencial’, lo cualificado e irreductible, y dirigirse a lo universalmente verificable, lo *objetivo* se erige en portaestandarte de un ethos de ‘objetividad’, que fue en los últimos treinta años símbolo de buen gusto y seriedad intelectual”<sup>116</sup>.

La explicación de esto último se expresa en estos términos: “El conocimiento de lo

---

107. Ibid.

108. Ibid.

109. Ibid., pág. 547.

110. Ibid.

111. Ibid.

112. Ibid.

113. Ibid.

114. Ibid.

115. Ibid.

116. Ibid., pág. 550.

existencial, o dicho con más amplitud, de las realidades con intimidad, exige el *compromiso* de la voluntad y despierta en el sentimiento la *emoción* que suscita el acto de trascender. Nada extraño que, al considerar este concurso de voluntad y sentimiento como algo espúreo, se interpretase la sobriedad y superficialidad del conocimiento objetivista como índice de pureza y autenticidad. De *pureza*, por excluir la intervención de elementos extraños al carácter especulativo del conocimiento racional. De *autenticidad*, por oponerse a la prevalencia de lo 'subjetivo' y ser fiel a lo real"<sup>117</sup>.

11) "Por esta vía de pretendida 'depuración' se llegó a identificar lo objetivo con lo frío e inexpressivo, es decir, lo que no suscita *emoción*, por carecer de esa dimensión de *profundidad existencial* que llamamos *valor*"<sup>118</sup>. Más adelante: "La objetividad, la autenticidad del pensamiento brota de una actitud serena, exenta de todo pathos frente al mundo de los valores, científicamente *distanciada* de lo que exalta la subjetividad. El conocimiento científico debe ser 'espectacular', mantenerse a distancia"<sup>119</sup>. "El pensamiento objetivista sólo se entiende por dentro si se lo ve impulsado por una mentalidad empirista que se mueve en cauces discursivos, en absoluta sumisión a las condiciones empíricas de espacio y tiempo. De aquí se derivan todas las interpretaciones de lo objetivo. Lo grave es que para explicar el conocimiento con las categorías empírico-espaciales de *interno-externo*, hay que reducir el objeto a estructuras racionales, y éstas a un producto del sujeto, poniendo con ello las bases para la absolutización de la razón"<sup>120</sup>. Más consecuencias todavía, se derivan de estas premisas: "En virtud del principio de inmanencia, piensa el objetivismo que el sujeto no conoce sino sus propias representaciones, de modo que por muy intensamente que crea conocer el objeto, siempre le será este *exterior y extraño*"<sup>121</sup>. Comenta el Dr. López Quintás: "Es sorprendente advertir el influjo que ha ejercido sobre el pensamiento contemporáneo esta errónea identificación de exterioridad y extrañeza, distancia de perspectiva y distancia de alejamiento. *Objetivar es interpretado instintivamente como alejar, distanciar, romper amarraz con el humus que sostiene y alimenta la vida intelectual del hombre*"<sup>122</sup>.

12) "La oposición de lo objetivo a lo subjetivo es entendida por los objetivistas como expresión de realismo, de autenticidad. Es de advertir que lo subjetivo adquirió un matiz peyorativo de evasión de lo real al amparo del equívoco provocado por los dos significados del vocablo objetivo, que equivale en casos a 'real' y en casos a 'no-subjetivo'. Lo cual puede inducir fácilmente a pensar que lo subjetivo no es objetivo en el sentido de real: confusión que vicia la historia entera del pensamiento moderno"<sup>123</sup>.

Bien, hasta aquí hemos enumerado doce definiciones a partir de las cuales, en forma progresiva, el concepto de objetividad ha ido restringiéndose hasta no acotar en su seno sino el saber impersonal de la ciencia físico-matemática. Sin duda, tal influjo estuvo pre-

---

117. Ibid.

118. Ibid.

119. Ibid., pág. 551.

120. Ibid., págs. 552-553.

121. Ibid., págs. 553-554.

122. Ibid., pág. 554.

123. Ibid.

sente en la filosofía de E. Husserl, pero rápidamente fue advertido por sus discípulos y dejado de lado. Se hicieron patentes las limitaciones de tal conceptualización en cuanto se intentó aplicarla al caso de las realidades personales y culturales. Entonces se comprendió que el único modo de hacer justicia a este tipo de entes era intentando el esfuerzo contrario; se imponía efectuar una crítica constructiva al concepto de objetividad, base del cambio posterior de la actitud cognoscitiva propiamente objetivista. La mentalidad racionalista, consecuente, por lo demás, con la índole de su objeto propio en el caso de la ciencia positiva, encuentra serias limitaciones al intentar, a su modo, ‘objetivar’ las realidades con intimidad: “El pensador objetivista teme, desprecia, y odia lo constitutivamente ambiguo, pues su ambición aspira a que todo ser le venga dado, como el círculo al geómetra, por ley de constitución. No la realidad en su intimidad ontológica irreductible es lo que prende su atención, sino la fórmula constitutiva de la realidad en general. El ideal del objetivismo es hallar la ecuación del ser”<sup>124</sup>. Por eso, “el mundo objetivista viene definido por la hipertrofia sin límites de la función cognoscitiva a expensas de la profundidad de las ‘cosas exteriores’ y, a la postre, del mismo sujeto cognoscente. Es el reinado universal y absoluto del conocimiento ‘espectacular’, de la claridad sin mitigaciones, que agosta, con su pretensión analista, el contenido de misterio del ser”<sup>125</sup>.

En realidad, toda insuficiencia metodológica del objetivismo proviene de la precariedad del concepto de experiencia. Será Zubiri, más adelante, quien le asigne a este concepto todo el alcance y valor que merece.

### 1.5. HUSSERL Y ZUBIRI FRENTE AL OBJETIVISMO

No podemos decir que Husserl y Zubiri hayan sido objetivistas si por tal entendemos lo antes dicho en toda su extensión. Al menos, no lo fueron en intención, podríamos decir que a ambos les inspiró un motivo común: salvar la validez del conocimiento de las orientaciones intelectuales erráticas y relativizantes (naturalismo e historicismo) que significaban en gran medida, más un retroceso que un auténtico adelanto cultural.

De algún modo, la ola de escepticismo que había comenzado a hacer mella en los mejores intelectuales de fines del siglo pasado, puso en alerta, al fino espíritu crítico de Husserl quien se asumió en la tarea de arraigar nuevamente la verdad y el saber en un marco de incondicionalidad, único lugar en donde, a su juicio, era posible aquella verdad y aquel saber. Su férrea voluntad le llevó por un camino plagado de dificultades entre las cuales no sólo tuvo que soportar la humillación que le significó el que le fuera rechazada la propuesta del Ministerio de enseñanza de nombrarle profesor ordinario de filosofía por la Universidad de Gottingen, sino también las implacables dudas internas que le acosaron durante la elaboración de su pensamiento. Así, le escuchamos decir estas palabras en el año 1906: “Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una *crítica de la razón*, una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber

124. Ibid., pág. 556.

125. Ibid.

pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata, de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Y, si quisiera compararme con ellos, tendría que desesperar de antemano”<sup>126</sup>.

Lo cierto es que, con el tiempo, Husserl llegó a un más equilibrado temple de ánimo, que le permitió decir, refiriéndose a sí: “Si bien el autor ha tenido que rebajar prácticamente el ideal de sus aspiraciones filosóficas al de un simple principiante, también ha llegado con los años a la certeza de poder llamarse un *verdadero* (wirkliche) principiante. Casi podría tener la esperanza, si se le concediese la vejez de Matusalem, de poder llegar a ser un filósofo (...). El autor ve extendida ante sí la tierra infinitamente abierta de la verdadera filosofía, la ‘tierra prometida’ que él mismo ya no verá plenamente cultivada”<sup>127</sup>.

Entre estas dos ‘confesiones’ husserlianas media una vida de esfuerzo que obligó a este pensador a variar incansablemente sus primeros puntos de vista, incluso su propia metodología.

Para lo que a nosotros nos interesa, es menester destacar un aspecto del pensar husserliano. Husserl comprendió algo tardíamente los peligros que se ocultaban detrás del pensar naturalista. En un principio sólo era evidente, a él, la progresiva relativización de todo saber que implicaba aquel pensar. Por ello, no hizo mayor cuestión sobre la metodología naturalista. Refutó los postulados naturalistas, pero, sin pensar, conservó sus categorías. Así lo explica López Quintas: “Por la tendencia del hombre a aferrarse crispadamente a lo objetivo, a la vertiente de la realidad sometida a modos de espacio-temporalidad empírica, se tendió con frecuencia a considerar como ineludibles los procesos *monodireccionales* de pensar, cuya estructura interna viene determinada por los esquemas *causa-efecto*, *sujeto-objeto*, *dentro-fuera*, *en mí-ante mí*, *inmanencia-trascendencia*, y otros afines”<sup>128</sup>.

El esquema de pensamiento naturalista siguió actuando nocivamente en la mentalidad de muchos filósofos: “Es tal el poder de sugestión que ejercen estos esquemas sobre el pensamiento humano, sobre todo el occidental, que buen número de pensadores los aceptaron como base incuestionable y trama interna del conocer humano, sin ponerlos en cuestión, incluso ante las graves antinomias que provocan, cuando son aplicados a temas complejos, pertenecientes al plano de lo vital, lo espiritual, lo artístico, lo normativo, lo religioso”<sup>129</sup>. El abandono de lo real por parte de Husserl fue consecuencia de la forma en que obraron sobre él los esquemas de pensamiento de corte objetivista, muy manejados en las ciencias decimonónicas. Este nocivo influjo le fue fatal dado que sus buenas intenciones no pudieron salvar los múltiples escollos que se le presentaron. Efectivamente, Husserl también intentó acceder a lo real por vía de presencia, “pero se equivocó dado que dio por

126. E. Husserl: Anotación fechada el 25-IX-1906, de tipo autobiográfica, publicada por Walter Biemel en la Introducción de *La idea de la fenomenología*. En la edición que manejo, véase pág. 14. Allí hay más información. También aparece citada por A. Pintor Ramos en ZF, pág. 394.

127. E. Husserl: “Nachwort zu meinen Ideen...”, en *Ideen III*, “Hus”, V, pp. 7, pág. 161; citado por Pintor Ramos en ZF, pág. 394.

128. A. López Quintas: CGT, págs. 47-48.

129. Ibid., pág. 48.



supuesto (y aquí se ve la eficacia de tales esquemas) que para lograr que se den las esencias al sujeto por vía de presencia, en bloque y no discursivamente a través de perfiles, basta con *desexistenciarlas mediante las técnicas de reducción*<sup>130</sup>. De este prejuicio se liberaron prontamente sus discípulos<sup>131</sup>. Es al hilo de esta problemática, que podemos hablar en Husserl, de un *fracaso metodológico*<sup>132</sup>.

Así nos explica López Quintás la recaída de Husserl en el idealismo: “Debido al predominio de la fenomenología de las realidades materiales, dotadas de una forma de espacio-temporalidad objetiva, mensurable, delimitable, Husserl no dudó en tomar como modélico en principio el conocimiento de los objetos ‘exteriores’ al sujeto, y, como este conocimiento se realiza a través de diferentes perfiles (*Abschattungen*), estimó que para desbordar la rígida atenencia a tales perfiles era indisociable acogerse al recinto acotado de la conciencia”<sup>133</sup>. Las consecuencias de esta actitud ya han sido mentadas: “Ello significó enredar el pensamiento en la malla de los esquemas ‘interior-exterior’, ‘inmanencia-trascendencia’. Y por el temible poder que tienen estos esquemas de envarar el pensamiento humano y frenar su connatural dinamismo, la sumisión a los mismos orientó hacia el idealismo una doctrina (como la husserliana) que había dado en *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones Lógicas*) un paso certero hacia un modo eminente de realismo”<sup>134</sup>.

Este colosal desvío del pensamiento husserliano fue advertido por este pensador tardíamente tal como queda constancia en *Ideen II* y *III* en donde, desde 1912, se abocó a la tarea de investigar otro tipo de realidades, más profundas (in-objetivas) tales como las cualidades personales, etc. “Lamentablemente, el método de Husserl estaba ya determinado en buena medida por la sumisión primera a los esquemas inspirados en el estudio de las realidades meramente objetivas (*gegenständlich*)”<sup>135</sup>. Sin embargo, y a pesar de ello, pudo Husserl efectuar notables cambios en sus últimas obras. Un ejemplo. En la edición póstuma de *Ideen*, publicada por Walter Biemel (1950) aparecen las notas que Husserl había plasmado al margen de su ejemplar de uso privado. De esto nos habla López Quintás: “En una de estas notas (pág. 101 de la edición póstuma) Husserl revela estar convencido de que el método de conocimiento por perfiles no es aplicable a las realidades personales. ‘Esto no quiere decir, escribe, que todo lo real sea una cosa que deba darse a conocer, como todo lo existente, a través de perfiles. Los hombres son personas; las demás personas me son dadas, naturalmente, según su ser de sujetos (*Ichsein*) y su vida de tales, no como unidades de perfiles (*Abschattungseinheiten*)’. Este texto (que no figura en la edición española de J. Gaos y en la francesa de P. Ricoeur por estar basadas en las primeras ediciones (de la casa Niemeyer) implica una salvedad que compromete de raíz toda la doctrina husserliana, pues equivale a reconocer que, al nivel de los fenómenos interhumanos, carece de vigencia, el esquema ‘inmanencia-trascendencia’, en el que se apoya la teoría de las reducciones. Que Husserl

---

130. Ibid., p. 31.

131. Ibid., p. 32.

132. Ibid., p. 51.

133. Ibid. Véase también MS, p. 443.

134. Ibid., ps. 51-52.

135. Ibid., p. 52.



fue consciente de la gravedad de este reconocimiento se echa de ver en la decisión con que, diez años tras la publicación del primer volumen de *Ideen*, descalificó todo el párrafo 44, escribiendo al margen: ‘todo el párrafo 44 inservible’ (*unbrauchbar*)”<sup>136</sup>.

Nos detenemos aquí.

El caso de Zubiri es en gran medida análogo: Tanto la filosofía como la ciencia moderna están absolutamente comprometidas con una visión subjetivista del conocimiento. Es el tema introductorio de la tesis zubiriana del año 1921. La búsqueda, por el contrario, de unas bases sólidas en las que fuese posible fundar el conocimiento que, a la sazón, se relativizaba cada vez más, llevó al joven Zubiri por la senda del objetivismo. Toda la primera etapa del pensamiento zubiriano está dirigida al estudio de la *objetividad*. Y en esta búsqueda, la figura de Husserl para Zubiri es decisiva. “No será nada exagerado decir que el problema de la objetividad es el eje de sus escritos juveniles, cuyo maestro principal, pero no único, es el filósofo Husserl y, más en concreto, su gran obra *Investigaciones Lógicas*”<sup>137</sup>.

Zubiri nunca se consideró un fenomenólogo al modo como entendió Husserl la fenomenología. Desde un principio tuvo muchas reservas respecto de la fenomenología y ya en su memoria de tesis le oímos decir, refiriéndose a Husserl: “Lleva demasiado lejos el carácter autónomo de la intencionalidad: esto va a conducir la fenomenología hacia un cierto idealismo”<sup>138</sup>.

En su tesis doctoral, nuevamente volvemos a encontrar críticas a la posición husserliana. Así, por ejemplo, tras hacer una brevísima síntesis del pensamiento de Husserl, concluye: “Hacer un análisis fenomenológico de un objeto equivale, pues, a reducirlo a las condiciones de su conciencia pura”. Lo que me interesa subrayar es la nota, que precede a esta afirmación: “Como se ve, aún quedan profundas huellas de subjetivismo en la obra de Husserl, que sólo pueden ser evitadas, a mi modo de ver, por una incorporación crítica de ciertas nociones escolástico-aristotélicas a la filosofía contemporánea”<sup>139</sup>.

De todo esto se puede inferir que no es la fenomenología una filosofía capaz de superar las crisis de la filosofía y ciencia modernas. Ella misma tiene elementos subjetivistas a su base. Sin embargo, Zubiri jamás descalifica a la fenomenología husserliana (la única con la que él trata) por la ausencia de tales logros. El valor de la fenomenología radica en primera instancia, en la intención objetivista que le alienta. La ardua polémica que se libró entre Husserl y el psicologismo a principios de siglo, puso en claro, de una vez por todas, que un auténtico saber sólo podía existir, si era posible transcender todas las relatividades fácticas, accediendo así a un nivel esencial que hiciera universalmente válidos los principios últimos del conocimiento. Pero, en esta misma disputa, Husserl logró hacerse de un esquema conceptual lo suficientemente afinado para llevar al saber de su tiempo por la senda del objetivismo.

Las conclusiones de esto quedan reflejadas en lo que sigue: “Para el joven Zubiri, la fenomenología no es algo que se identifique con la verdad; la obra de Husserl funciona más

136. Ibid., pág. 53.

137. A. Pintor Ramos: GFFZ, pág. 50.

138. X. Zubiri: *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl*, cit. por A. Pintor Ramos en GFFZ, pág. 53.

139. X. Zubiri: TFI, pág. 38, nota a pie de página.

bien como un *estímulo* que resulta apropiable en tanto que ofrece instrumentos válidos para romper con el subjetivismo y que deja resueltamente de lado cuando no parece cumplir esta función. Dicho de otro modo; la apropiación del pensamiento de Husserl por Zubiri incide sobre un medio que es quien le da su verdadero relieve; la fenomenología resulta válida en tanto sirve los intereses de ese medio, pero no pasa de ser un *instrumento* a su servicio, lo cual es importantísimo para entender la utilización que aquí hace Zubiri de Husserl<sup>140</sup>.

La fenomenología, para Zubiri, tendrá un marcado carácter instrumental, pero, como tendremos ocasión de mostrar más adelante, esto debe entenderse con ciertas reservas. Esto es, la ‘superación’ de la fenomenología por parte de Zubiri, no significó un desprenderse totalmente de ella más adelante. Rasgos típicamente fenomenológicos perduraron en todas sus obras posteriores, de lo que podemos deducir que Zubiri es un auténtico heredero del pensar fenomenológico. Zubiri tuvo que esperar la fenomenología, porque su pretensión de radicalidad era insuficiente: “Ante la pretensión de radicalidad del idealismo fenomenológico, Zubiri va a exigirla. Zubiri no invalidará ni el método, ni siquiera el idealismo (en la medida en que esto pueda decirse), sino reprochará a Husserl la radicalidad insuficiente. Husserl había pedido llegar ‘a las cosas mismas’, pero la previa objetualización llevada a cabo por la conciencia, despojaba a estas cosas de su realidad. Se trataría allí de un tema de gran interés filosófico, no del tema primero y fundante de cualquier otro”<sup>141</sup>.

Zubiri tuvo, por consiguiente, que intentar llegar al estrato primero y fundamental de todo saber, lo real, y para ello tuvo que dejar de lado gran parte del material fenomenológico. Sin embargo, como se irá viendo a lo largo de todo este capítulo y los siguientes, constantemente alude Zubiri a conceptos fenomenológicos. Incluso en su obra madura, seguirá adoptando la misma actitud, aun cuando ya no sea el análisis de la objetividad su móvil primero.

Para ultimar este apartado, me parece de interés exponer sucintamente una segunda forma utilizada por Zubiri, de situarse frente a la fenomenología en aquel intento radical de ‘superación’ de la fenomenología husserliana.

Ya hemos dicho que este intento no implicó en Zubiri, un total despojo del abundante material fenomenológico, tan útil en determinados tipos de análisis, sino tan solo de trascender el estilo husserliano y su forma propia de entender la fenomenología. Para ello, nos remitiremos, en lo que sigue, a la primera parte de un artículo que, bajo el título de ‘Filosofía y Metafísica’, Zubiri publicó el año 1935<sup>142</sup>.

Xavier Zubiri, en esta época, evitando el empleo de la palabra ‘método’ para caracterizar a la fenomenología, lo primero que dice de ella es que “la fenomenología representa, más que un conjunto de *doctrinas filosóficas*, una cierta idea de lo que la filosofía sea en sí misma. Como *idea de la filosofía* es como debe entenderse, ante todo, la fenomenología”<sup>143</sup>. Ahora bien, entendiendo la fenomenología como idea de la filosofía, preguntamos qué idea de la filosofía encarna la fenomenología; en otras palabras, que es lo que según ella, debe ser

140. A. Pintor Ramos: GFFZ, pág. 53.

141. M. Riaza: EZFH, pág. 563.

142. X. Zubiri: FM, págs. 7-60.

143. Ibid., p. 10. Véase también A. Pintor Ramos: GFFZ, pág. 86.

la filosofía. No es, entonces, la fenomenología una filosofía, sino algo previo a ella: una idea de lo que la filosofía ha de ser. Si a veces se hace de la fenomenología una *ciencia de esencias* o, como también ocurre, una *teoría de la ciencia*; e incluso, un *fenómeno evolutivo* cuyos fines se van transformando junto a ella, lo verdaderamente decisivo no es esta multiplicidad de concepciones. Dice Zubiri: “Lo importante es que todas estas concepciones suponen que la fenomenología se ha propuesto de *antemano* claramente, como tema de la filosofía una tarea unívoca cuya realización constituiría toda la razón de su existencia”<sup>144</sup>. Las dificultades que surgen a la hora de definir unívocamente esa tarea son comprensibles tanto más cuanto que “la fenomenología no ha *partido* de una idea *acabada* de lo que entiende por filosofía”<sup>145</sup>. Es exactamente lo contrario lo que ha acontecido. “Ha ido adquiriendo paulatinamente esta idea en el curso del filosofar efectivo. Y semejante curso no es propiamente una *evolución* o transformación de unos conceptos en otros, sino más bien el *madurar* un mismo intento general *latente*, que sólo en su madurez puede ser descubierto”<sup>146</sup>.

La fenomenología, pues, no comenzó siendo algo ya maduro, sino que, como toda filosofía, en su origen es “*algo constitutivamente inmaduro*”<sup>147</sup>. Esta generalización la expresa Zubiri del siguiente modo: “No sólo la fenomenología, sino toda filosofía genuina integralmente tomada, es, más aún, tiene que ser en su curso inicial, constitutivamente inmadura. Al decir, pues, que la fenomenología ha de entenderse como idea de la filosofía, debe huirse de pensar que debuta con una definición de la misma”<sup>148</sup>.

En esta época, Zubiri ya ha dado un salto superador, que le ha colocado muy por encima de cualquier ‘objetivismo’. Desde esta perspectiva, tal superación se apoya en la novísima definición de fenomenología antes dicha: *fenomenología como idea de la filosofía*. Así lo expresa Pintor Ramos: “este planteamiento supera ya en un punto esencial la anterior perspectiva ‘objetivista’; independientemente de que la fenomenología haya aportado instrumentos válidos para todo análisis filosófico, se trata de una idea de la filosofía y es así como debe ser analizada, examinada y discutida. La distinción superficial entre ‘método’ y ‘sistema’ es abandonada por la diferencia mucho más radical entre una idea de la filosofía y su modo concreto de realizarse en un sistema dado”<sup>149</sup>.

En este nivel que constituye la segunda etapa, en el itinerario filosófico de Zubiri, el *objetivismo* de su primer período queda completamente superado. Pero ‘superación del objetivismo’ no implica, al menos en Zubiri, ‘superación de la fenomenología’ justamente porque ahora, fenomenología es algo mucho más vasto y trasciende con mucho el modo cómo la realizó, en su caso particular, Husserl. Es, refiriéndose a éste, que nos dice Zubiri: “Como primer brote de un filosofar *puro* en nuestro tiempo, ha tenido que consumir cuantiosas energías para recabar, frente a la psicología experimental, el derecho a filosofar; pero sería un estúpido expediente creer que su filosofía consiste en un antipsicologismo. Lo que a

144. Ibid., pág. 11.

145. Ibid., pág. 12.

146. Ibid.

147. Ibid., pág. 13.

148. Ibid.

149. A. Pintor Ramos: GFFZ, pág. 87.

Husserl se debe en primera línea es la positiva creación de un ámbito donde poder filosofar libremente”<sup>150</sup>.

Desde aquí, la cuestión sobre lo que la fenomenología es cobra un matiz en extremo novedoso que brota tan sólo de comparar esta posición zubiriana y aquella otra de su tesis doctoral. En aquella, ‘fenomenología’ y ‘fenomenología husserliana’ no eran sólo dos conceptos afines, sino que el primero de ellos se subsumía totalmente en el segundo, fenomenología y fenomenología husserliana *eran lo mismo*. Ahora, si atendemos a este escrito de 1935, notamos que la cuestión ha cambiado. Ha restringido enormemente la noción de fenomenología husserliana: “Si llamamos fenomenología sólo a lo que Husserl ha producido o, por lo menos, al modo como él lo ha producido, evidentemente la fenomenología *es* Husserl”<sup>151</sup>. Nótese, en estas líneas, el condicional, que todo lo cambia. Todo hace suponer que existe otra forma de entender la fenomenología y efectivamente la hay. La dijimos: “un ámbito donde poder filosofar libremente”<sup>152</sup>.

¿Cómo fundamenta Zubiri esta segunda definición? Tomando el problema desde otra perspectiva. “Pero desde otro punto de vista habría derecho a preguntarse si *dentro del mismo Husserl* no cabe distinguir, en principio, entre lo que es una filosofía fenomenológica y el modo como ella ha encarnado efectivamente en Husserl”<sup>153</sup>.

He aquí el salto en toda su magnitud. Fenomenología o filosofía fenomenológica es, ahora, algo autónomo, algo que puede *encarnar* en alguien de un modo determinado. Y no puede ser de otro modo, ya que filosofía es filosofar, abrirse camino (“solamente cuando el filósofo *se encuentra* ya filosofando se le esclarece la ingente faena que ha llevado a cabo al *ponerse* a filosofar”), y es, en este ‘abrirse camino’ donde ‘se constituye la idea misma’ de la filosofía”<sup>154</sup>. Contrariamente a lo que pasa en ciencia, “la obra de la filosofía es la conquista de su propia idea”<sup>155</sup>.

Las consecuencias que emanan de tal consideración son previsibles: “En este punto aquel momento inicial no tiene nada que hacer; la filosofía ha cobrado consistencia propia, y con ella su concepto adecuado, el concepto que la filosofía se ha forjado de sí misma. Ya no es el filósofo quien lleva el concepto de la filosofía, sino que la filosofía y su concepto son quienes llevan al filósofo”<sup>156</sup>. Y seguidamente, Zubiri, agrega: “En esa captura o concepción que es el concepto, no es ahora la mente la que capta o concibe la filosofía, sino la filosofía la que capta y concibe a la mente. No es el concepto propiedad del filósofo, sino el filósofo propiedad del concepto, porque éste brota de lo que la filosofía es en sí misma. No es la filosofía obra del filósofo, sino el filósofo obra de la filosofía”<sup>157</sup>.

Llevando estas conclusiones al terreno del pensar husserliano, podemos llegar a aprehender, perfectamente, la idea de filosofía que le arrastra y cómo ella ha encarnado en él.

150. X. Zubiri: FM, págs. 17-18.

151. Ibid., pág. 18.

152. Ibid., págs. 17-18.

153. Ibid., págs. 18-19.

154. Ibid., pág. 19.

155. Ibid.

156. Ibid., págs. 19-20.

157. Ibid., pág. 20.

Luego, la filosofía husserliana no es, aquí, ningún absoluto. Implica tan sólo la encarnación de una idea de la filosofía. Por lo mismo no es la fenomenología, ningún sistema de proposiciones. El discipulado fenomenológico no consistirá, entonces, en heredar proposiciones evidentes, sino que será “una participación en el esfuerzo de conquistar *por sí propio* las más estrictas evidencias”<sup>158</sup>.

Desde esta perspectiva, las fenomenologías de Husserl, Scheler y Heidegger, por ejemplo, son estrictamente *congéneres* además de *coetáneas*<sup>159</sup>. Todas ellas “se mueven dentro del mismo ámbito, cuyo descubrimiento y trazado es el mérito personal, indiscutible e incontestado de Husserl”<sup>160</sup>.

Por último, subraya Zubiri: “Si llamamos, pues, fenomenología no a la obra entera de Husserl, sino tan sólo a este modo de filosofar, entonces no ya Scheler y Heidegger, sino hasta el propio Husserl, son productos de la fenomenología. Tal es el sentido típico en el que decimos que estos tres pensadores son no sólo coetáneos, sino *congéneres*”<sup>161</sup>.

Nos hemos situado en 1935. Zubiri ha dado el salto que le aleja definitivamente, de su pensar objetivista anterior. En lo que sigue, entramos de lleno en su segunda etapa que va desde 1928 hasta la vuelta de Alemania en 1944. La obra capital de este período es *Naturaleza, Historia, Dios*. A ella nos abocaremos en lo que sigue y, específicamente, al tema que, desde ahora, unificará toda nuestra labor: *Inteligencia y sensibilidad*.

---

158. Ibid., pág. 21.

159. Ibid., ps. 9-10.

160. Ibid., pág. 21.

161. Ibid.

## SENTIR E INTELIGIR EN NATURALEZA, HISTORIA, DIOS

### 2.1. INTRODUCCIÓN

Como en la parte anterior, dos motivos impulsan este segundo apartado. Por un lado, especificar con algún detenimiento los motivos zubirianos en esta segunda etapa y, por otro, entrar de lleno en el análisis de las nociones de sensibilidad e inteligencia, tal como éstas fueron elaboradas en las obras de este período. Si en la primera parte el énfasis fue puesto en el primero de estos motivos, en ésta estará puesto en el segundo de ellos, pues es ahora cuando comienza a resurgir un pensamiento realmente nuevo y fecundo de la mente y pluma de este autor.

Este pensamiento tiene una nueva y definida orientación: “De aquí, mis reflexiones pasaron a un segundo estadio. Tenía que reflexionar no solo sobre la objetividad de las afirmaciones y de los juicios, sino sobre algo más, sobre la estructura de las cosas lo que entonces se decía ontología o metafísica”<sup>162</sup>. Continúa el propio Zubiri: “Y a esto dediqué una buena parte de mis reflexiones y de mis actividades, sobre todo en los años 32 al 44. El resultado de esa labor está recogido en un libro que lleva también varias ediciones: *Naturaleza, Historia, Dios*”<sup>163</sup>.

Intentaremos, en lo que sigue, un análisis de la obra de Zubiri comprendida entre los años 1932-1944, buscando en ella cuantos elementos puedan servir para estructurar una idea exhaustiva de las nociones de sensibilidad e inteligencia propias de esta etapa. Por lo mismo, renunciamos desde ya a efectuar un estudio completo y exhaustivo de toda esta obra. En la medida en que sirva a nuestro propósito y solo en ella, atenderemos al extenso y rico material que nos brinda esta época.

Hemos adoptado la siguiente metodología para enfrentarnos a estos escritos zubi-

---

162. X. Zubiri: CIS, pág. 6.

163. Ibid. *Naturaleza, Historia, Dios*, la obra característica de su segunda época, marca un momento importante en la trayectoria intelectual de Zubiri. Pintor Ramos se expresa respecto de ella en estos términos: “En 1944 Zubiri reúne en un libro con el título *Naturaleza, Historia, Dios* algunos de sus trabajos de esta época; este libro será durante veinte años prácticamente el único accesible de su autor y en él se cimentará su creciente prestigio en los círculos intelectuales, dándose la paradoja de que mientras tanto Zubiri ya había superado algunas de las posiciones allí mantenidas. Por lo demás, hay que dejar bien en claro que en aquel libro no estaban reunidos *todos* los trabajos de Zubiri en esa época, ni todos los *importantes*, ni siquiera están *completos* todos los seleccionados. Se trata más bien de una selección circunstancial que ha propiciado la aparición de un cierto tipo de ‘zubirismo’ en la cultura española, el cual aparecerá más tarde a veces como obstáculo importante para la aceptación de su pensamiento maduro”. La especial índole de esta obra hizo que el propio Zubiri se llenara de reservas en el momento de publicarla: “Contiene el presente volumen una serie de trabajos independientes, escritos en circunstancias muy varias a lo largo de diez años. Total o parcialmente, vieron ya la luz pública en revistas nacionales o extranjeras, hoy de difícil acceso. Muy contra mi voluntad, a instancias tan sólo de voces que no puedo desoír, cedo a la idea de reunirlos en estas páginas” (*Naturaleza, Historia, Dios*, Prólogo, p. IX. Aquí y en lo sucesivo, citaré según la 8ª edición, Madrid, 1981).

rianos. Analizaremos por separado cada uno de los artículos de Zubiri, previo resumen de cada uno de ellos. De este modo pensamos que presenciaremos el preciso surgimiento de los más importantes conceptos que estructuran el pensar del Zubiri de esta etapa en su efectivo orden de aparición.

Sin embargo, para evitar la dispersión que pueda emanar de escritos tan diferentes dejaremos un lugar, al final de este apartado, para efectuar las conclusiones pertinentes respecto de los logros que a nosotros nos interesan. Se trata básicamente de constatar el nivel en que son propuestos los conceptos de Inteligir, Sentir y Realidad: tres nociones principálsimas en el pensamiento de Xavier Zubiri.

## 2.2. “HEGEL Y EL PROBLEMA METAFÍSICO”<sup>164</sup>

Zubiri pretende, en este bello artículo, probar una tesis: “La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y esto, no sólo por su filosofía, sino por su Historia y su Derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel”<sup>165</sup>. Para ello, retrotrae nuestra atención hasta la filosofía griega. La pregunta que casi se identifica con el origen mismo del filosofar, es aquella que se interroga por la naturaleza. Pero, ¿qué se entiende por Naturaleza en la Grecia antigua? En principio, “el conjunto de todo cuanto existe”<sup>166</sup>. Pero por ‘conjunto’ debemos entender dos cosas diferentes: “conjunto, no solamente en el sentido de que sea ella suma de las infinitas cosas que en el universo hay, sino, sobre todo, en el sentido de que, naturalmente, brotan de la Naturaleza todas esas infinitas cosas, y dentro de ellas el hombre, con su propio, personal e individual destino”<sup>167</sup>.

La perplejidad que siente el hombre griego frente al cambio incesante que parece abarcarlo y dominarlo todo, le hace esgrimir aquella primera pregunta: ¿Qué es la Naturaleza?, que quiere decir: “¿Qué es, en definitiva, en su última, interna y verdadera raíz, la naturaleza, lo que siempre permanece?”<sup>168</sup>. Y responde: “es el *arkhé*, el *principio* de sus propias modificaciones, y el *télos*, el *término* donde todas ellas desembocan”<sup>169</sup>.

Como el cambio necesita, a los ojos del griego, un fundamento estable, el concepto griego de naturaleza encuentra su apoyo en el Theós, Dios. El Dios griego no es creador, sólo moviliza lo que ya es, es *primer motor*, causa primera, justifica el cambio, lo produce y lo sostiene. “Solamente en tanto que emergiendo de esa *physis*, solamente en tanto que brotando y formando parte de la naturaleza es como las cosas, propiamente para un hombre griego, *son*”<sup>170</sup>.

Para Aristóteles, este ser de las cosas, consistirá en *ousía*, sustancia. Esta “constituye el fondo permanente de donde emergen todas las manifestaciones y todas las posibilidades

164. Como conferencia fue dictada en 1931. Publicada en *Cruz y Raya* 1 (1933), págs. 11-40, reeditada en NHD, págs. 223-240.

165. X. Zubiri: NHD, p. 225.

166. Ibid., pág. 226.

167. Ibid.

168. Ibid.

169. Ibid.

170. Ibid., pág. 227.



que integran lo que constituye eso que llamamos vulgarmente cosa”<sup>171</sup>. Ahora bien, la idea de sustancia implica en Aristóteles la actualidad. El modo pleno de ser sustancia es actuando y esto en dos sentidos: actuando en cuanto actúa y en cuanto tiene actualidad ahora<sup>172</sup>. Por ello, en esa actualidad de la cosa reside su verdad. “La verdad es manifestación de la cosa. Por esto dice Aristóteles que el ‘ser verdad’ es la más digna forma de realidad”<sup>173</sup>.

*Noeîn* fue la palabra con que el griego denominó aquella *visión* que nos permite aprehender la *verdad* de la cosa discerniendo su naturaleza de la de las demás, que es “visión del ser verdadero y radical de las cosas”<sup>174</sup>. En este pensamiento, ser, verdad y visión constituirán una unidad esencial, que permitirá otorgar un sentido último a la noción de *verdad*: “Gracias a que la cosa se nos *ofrece* actualmente como sujeto y soporte de sus manifestaciones, cabe que el hombre se dirija a ella y la haga explícita, esto es, sujeto de elocución. Entonces, no solamente *veo* lo que en verdad es una cosa, sino que, además, *sé* lo que ella es”<sup>175</sup>.

La unidad: ser, verdad, visión, da lugar a la idea de *saber* que consiste en *decir* el ser de las cosas. “A este fenómeno del *decir* es a lo que Grecia ha llamado *Logos*. Por esto, toda la filosofía griega es ciertamente una pregunta acerca del ser; pero una pregunta acerca del ser, en cuanto su verdad queda descubierta y explicada en un *decir*, en un *saber* lo que la cosa es”<sup>176</sup>. El *logos* es, pues, el medio a través del cual vislumbramos el ser del universo, la razón universal.

Pues bien, a estas nociones claves del pensar griego, se vino a añadir con el tiempo otras que serán “el concepto y la realidad con que comienza el Occidente de Europa su especulación metafísica: el concepto de *Espíritu*”<sup>177</sup>. La cualidad específica de éste es que “puede entrar en sí mismo, y que, al entrar en sí mismo, existe segregado del resto del universo”<sup>178</sup>. Esta posibilidad de ‘entrar en sí’ permitirá al espíritu “descubrir en sí la manifestación del espíritu infinito de la divinidad”<sup>179</sup>. La razón universal que el griego veía en la naturaleza, en el Universo, ha cambiado ahora de lugar. Su nuevo sitio lo encuentra en Dios. El hombre participa, gracias a su condición de ‘creatura’ de la razón divina que no la encuentra fuera de sí, sino, en su más profunda intimidad. Dice Zubiri: “A partir de este momento, la especulación metafísica se lanza, por así decirlo, en una vertiginosa carrera, en la cual el *Logos*, que comenzó por ser esencia de Dios, va a terminar por ser simplemente esencia del hombre”<sup>180</sup>.

Con Ockam se inicia este tránsito. Con Descartes encuentra esta condición su punto

---

171. Ibid.

172. Ibid. Es característico el origen de este concepto que va a tener, más adelante, tanta importancia en la obra de Zubiri.

173. Ibid.

174. Ibid., pág. 228.

175. Ibid.

176. Ibid. La pregunta acerca del ser es el tema fundamental de la filosofía ontológica de Heidegger. Volver a formular la pregunta es una de las tareas más importantes de nuestro tiempo, pues urge una nueva reconsideración sobre el problema ontológico de su tiempo que, en este sentido, es también el nuestro.

177. Ibid., págs. 228-229.

178. Ibid., pág. 229.

179. Ibid.

180. Ibid.



álvido. “Descartes se halla, por vez primera en la historia del pensamiento humano, en la trágica y paradójica situación no solamente de encontrarse segregado del Universo, eso lo realiza ya el cristianismo al comienzo de nuestra Era, sino segregado también de Dios. En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a ser una cosa de *puertas adentro* del hombre, una determinación suya, puramente humana, y no esencia de la divinidad, en este momento queda el espíritu humano segregado también de ésta. Solo, pues, sin mundo y sin Dios, el espíritu humano comienza a sentirse inseguro en el universo”<sup>181</sup>.

Descartes necesita una seguridad intelectual, un punto de apoyo, a partir del cual, le sea posible erigir el edificio del saber. “El último reducto seguro es aquel en que aún subsiste la necesidad racional. De esta manera llega el *yo*, el sujeto humano, a ser centro de la filosofía”<sup>182</sup>. Y esto de dos maneras: primeramente, porque lo que este *yo* pide es *certeza* y no realidad, y, en segundo lugar, porque aquel punto central es de índole cognoscitiva. “En la seguridad del saber, del *yo*, encuentra el hombre lo consistente de la naturaleza misma”<sup>183</sup>.

A partir, pues, de Descartes, comienza a escindirse el mundo en dos órdenes: el de la naturaleza y el del espíritu. La contraposición será tajante desde Kant, y con Hegel la podemos definir del siguiente modo: “La naturaleza es eso que *está ahí*. Y el Espíritu es esto que soy *yo mismo*. Naturaleza es, por tanto, estar ahí. Como diría Hegel, ser en sí; Espíritu, ser para mí, ser para sí, mismidad”<sup>184</sup>.

El Universo, pues, del hombre moderno, se halla compuesto de *naturaleza* y *espíritu*. Y su unidad pende de la unidad de estos dos órdenes, ¿dónde radica aquella? Por lo pronto; ambos poseen un *fundamento común*, y ese fundamento común se identifica con el *Todo*. “En tanto, pues, que ese fundamento encierra en sí todo cuanto hay, de un lado la naturaleza, que está ahí, de Grecia y, de otro lado, el espíritu, que se sabe seguramente a sí mismo, con Descartes y la Filosofía moderna, ese fundamento de donde todo emerge, es, de modo eminente y fundamental, el auténtico y verdadero Todo. Es el fundamento de todo lo demás; como diría Hegel, es el absoluto en sí y para sí”<sup>185</sup>.

Este absoluto será, para Hegel, el *espíritu*, que ahora no mienta ninguna realidad espiritual, sino que ese absoluto “es el fundamento, la raíz del *espíritu*, y, por tanto, raíz y fundamento de los entes que son presentes a sí mismos, de los espíritus”<sup>186</sup>.

El *espíritu* hegeliano, es, pues, *espíritu absoluto*.

Todo, para ser y ser conocido, debe ser entendido como momento del espíritu absoluto: “La verdad definitiva de una cosa, la verdad última de su ser, se halla, por tanto, para Hegel, en esa articulación que cada cosa concreta tiene con el espíritu absoluto, con la realidad fundamental del universo”<sup>187</sup>. Y a esa articulación interna, Hegel la denomina ‘sis-

181. Ibid., pág. 230. Todo este tránsito viene explicado con palabras similares en “Nuestra situación intelectual”. (v. NHD, pág. 30).

182. Ibid.

183. Ibid.

184. Ibid., pág. 231.

185. Ibid., pág. 232.

186. Ibid.

187. Ibid., pág. 233.

tema<sup>188</sup>. “Sistema no significa un conjunto de proposiciones ordenadas, sino esa interna articulación que cada cosa, ella en su ser, tiene con el ser absoluto del universo. Decir que una cosa se apoya en el espíritu absoluto equivale a decir que permanece en él como momento suyo. Por esto dice Hegel que la verdadera sustancia es el sujeto. Este es el punto de partida de la filosofía de Hegel: el absoluto como sujeto”<sup>189</sup>.

El punto de partida en la filosofía de Hegel es el absoluto. Pero, ¿qué es este absoluto? En principio, nada podemos decir acerca de él. “Si digo del absoluto que es, por ejemplo, espíritu humano, o que es sustancia, en el sentido de Grecia, digo del absoluto algo, pero algo distinto de él, porque, si no lo fuera, no podría decir de él que es esa otra cosa. De donde resulta que todo intento de pretender decir algo concreto del absoluto es sencillamente salirse de él”<sup>190</sup>. La solución es encontrarse inmediatamente en el absoluto. A esto, Hegel le llama ‘ser puro’ y se caracteriza por su absoluta vaciedad, pues es impensable. “Si quiero, pues, aprehender hasta sus últimos extremos, lo que pienso al pensar el ser, me encuentro con que lo he convertido en una vaciedad, con que estoy pensando en la nada”<sup>191</sup>.

Al intento por escapar de ella, le llama Hegel, ‘*devenir*’<sup>192</sup>. “El absoluto sólo puede existir deviniendo”<sup>193</sup>. Y en este devenir se manifiesta lo que ya era como *esencia*, el principio del ser: “Así, pues, el absoluto no sólo engendra la cosa, sino que, referida ésta a aquél, nos muestra o manifiesta actualmente el principio absoluto de donde emerge. Al hacerlo, el absoluto no es tan sólo principio de la cosa, sino que su ser es *estar principiando*; es decir, al volver nuevamente al absoluto, lo entendemos no sólo en lo que produce, sino en el producir, en el principiar mismo. Entonces desaparece la distinción entre el principio y lo principiado. El absoluto se posee plenamente a sí mismo en su actividad fundante, y esta posesión es el concebir o concepto, o saber absoluto. Al concepto adecuado del absoluto llamó Hegel *Idea*. Por esto la idea es libertad”<sup>194</sup>.

Y desde aquí, comienzan sistemáticamente a derivar todos los restantes conceptos hegelianos tales como los de *historia* y *eternidad* que brotan en la generación del universo por y desde el espíritu absoluto, la Idea. El idealismo a que aboca el sistema hegeliano, con claridad lo vemos reflejado en estas conclusiones: “Resulta, pues, que toda esa generación del universo, esa historia entera del universo, no es, en última y definitiva instancia, otra cosa sino la entrada del espíritu en sí mismo, la realización de la Idea”<sup>195</sup>.

De este modo, ha llegado, Zubiri, a dar cuenta de los dos grandes derroteros por los que ha deambulado el pensar filosófico: el antiguo y el moderno. El antiguo, personificado por el hombre griego, se apoya sobre los dos pilares del *noûs* y el *Logos*, del *ver* y el *decir*.

---

188. Ibid.

189. Ibid.

190. Ibid., pág. 234.

191. Ibid.

192. Ibid.

193. Ibid.

194. Ibid., pág. 235.

195. Ibid.

“Ver y decir han sido los dos grandes descubrimientos de Grecia”<sup>196</sup>. Aludimos, con ambos elementos, a un aspecto constitutivamente humano: “lo que caracteriza, al hombre y le diferencia del animal no es simplemente encontrarse con las cosas que están ahí, sino que las cosas estén *ante él*. Dicho, en otros términos: lo que distingue al hombre del animal no es que las cosas estén puestas con el hombre, sino que le estén *propuestas*. Por esto, porque las cosas me están propuestas, puedo yo *proponerme* decirme algo de ellas. A este decirme yo a mí mismo algo de ellas es a lo que, primariamente, el griego llamaba *Logos*, decir. Y solamente en tanto que yo *me digo* algo de las cosas, puedo decirlo a otros, hablar con ellos. El hablar se funda en el *decir*, en el sentido de *decirme*”<sup>197</sup>. La verdad de lo que las cosas son, sólo resulta accesible cuando el *hablar* y el *decir* se refieren a un ver, se *apoyan en el ver*. Así, ver y decir son dos momentos que se necesitan mutuamente: sólo apoyado en el *ver*, lo dicho en el decir tiene sentido, y, recíprocamente, el decir dota al ver de racionalidad: “El lenguaje impone a ese momento de visión un momento de racionalidad: el *Logos*, al ser *Logos* de una visión, exige el que esta visión adopte estructura lógica. Por esto ha sido la filosofía griega esencialmente racionalista”<sup>198</sup>. Pero, para el griego, el *Logos* no es el ser del hombre, sino una propiedad suya. “Ha bastado llevar la idea del *Logos* a la concepción cartesiana del espíritu pensante para obtener toda la metafísica de Hegel”<sup>199</sup>.

La mención a las metáforas de Ortega que alude Zubiri en lo que sigue marca los aspectos más importantes de este artículo, para nuestro interés.

La primera metáfora dice la relación con el pensamiento antiguo: “El hombre es un trozo del universo, una cosa que está ahí. Y sobre ese su carácter de estar ahí se funda y se apoya ese otro carácter suyo del saber. Saber es que las cosas impriman su huella en la conciencia humana, saber es impresión”<sup>200</sup>.

La segunda metáfora se refiere al hombre moderno: Ahora, “el hombre no es un trozo del universo, sino que es algo en cuyo saber va contenido todo cuanto el universo es”<sup>201</sup>.

Inmediatamente repara Zubiri en las dificultades en que se sumerge tal situación filosófica e interroga: ‘¿Hasta qué punto constituye el saber verdadero el ser auténtico del hombre?’, y luego, ‘¿en qué estriba la unidad entre el ser, el espíritu y la verdad?’ Estas preguntas no son respondidas por Hegel.

La formación fenomenológica de Zubiri le ayuda a encontrar prontamente una salida. La *intencionalidad del pensamiento* es algo en lo que no reparó Hegel. Pero esta intencionalidad, ¿resuelve el problema? Y entonces notamos como el pensamiento de Zubiri se aleja de Husserl: “Todo pensamiento es pensamiento de algo. Ahora bien: esto que momentáneamente ha podido parecer alguna vez como solución del problema, no solamente no es su solución, sino que es su desplazamiento”<sup>202</sup>.

---

196. Ibid., pág. 237.

197. Ibid.

198. Ibid., pág. 238.

199. Ibid.

200. Ibid.

201. Ibid.

202. Ibid., pág. 239.

El tránsito hacia Heidegger resulta evidente en lo que sigue: “No me basta, en efecto con decir que todo pensamiento piensa algo *de*. Porque, justamente, necesito averiguar por qué todo pensamiento piensa algo *de*. El pensamiento, por lo pronto, es una actividad entre las varias que el hombre posee, y podría acontecer que no sea ese *de*, ese genitivo, un carácter primario del pensamiento, sino que el *de* se encontrara en el pensamiento, porque caracteriza previamente a la sustancia entera del hombre”<sup>203</sup>. Esto podría bastar, pero todavía hay más: “A consecuencia de esto, el pensamiento es también pensamiento de algo. En este momento de constitutiva excentricidad del ser humano estaría concretamente fundado su carácter existencial. *Ex-sistere* quiere decir tener subsistencia fuera de las causas. No son las cosas las que existirían fuera del pensamiento, sino el pensamiento quien existiría fuera de las cosas (Heidegger)”<sup>204</sup>.

Notamos aquí, y volveremos sobre esto en las conclusiones del apartado, cómo Zubiri ha llegado a inaugurar su etapa ontológica acercando su pensamiento al de Heidegger en grado superlativo.

La tercera metáfora que propondrá Zubiri está inundada por este pensar existencial de típica raigambre heideggeriana. El trozo en que Zubiri desarrolla su tercera metáfora es bastante extenso, sin embargo, me parece importante transcribirlo completamente: “De esta suerte, tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora, también antigua, imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que *ellas son*, no lo son más que a la luz de esa existencia humana”<sup>205</sup>.

Pero, ¿cuál es el rol específico de la existencia humana en cuanto luz? Es la posibilidad de apertura al *ser* de las cosas. “Hace tan sólo que ‘sean’; en *photí*, en la luz, decía Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas”<sup>206</sup>.

En su afán por querer llegar al fondo del problema, Zubiri, no se detendrá en esta caracterización metafórica de la existencia humana como luz, pues, resulta necesario concebir la luz como emanada de un foco luminoso y “el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada”<sup>207</sup>.

Ahora bien, hasta aquí llegan las reflexiones de Zubiri en este artículo. Viendo que este problema obliga a un tratamiento más profundo, que escapa en principio a la intención originaria, nuestro pensador se limita a dejar colgando una interrogante de difícilísima interpretación que, en principio, pareciera ser que trasciende el propio ámbito ontológico en el que se mueve, marcadamente, el pensamiento zubiriano de esta etapa. Aun cuando resulta inquietante la pregunta misma, todavía lo es más la serie de sugerencias que la acom-

---

203. Ibid.

204. Ibid.

205. Ibid.

206. Ibid., pág. 240.

207. Ibid.

pañan. Así reza: “¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino simplemente, dejarla planteada; y dejarla planteada para con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas no es la pregunta griega: ¿Qué es el *ser*?, sino algo, como Platón decía, que está más allá del *ser*”<sup>208</sup>.

## ANÁLISIS Y COMENTARIO

### 1.- La influencia heideggeriana

a) *La noción de intencionalidad*: Se trata de la superación del concepto de intencionalidad.

Ya hemos visto en que consiste, para Husserl, el fenómeno de la intencionalidad. Intencionalidad en Husserl es *intencionalidad de la conciencia*, esto es, que a todo el haz de vivencias nuestras le pertenece, como a un elemento constitutivo suyo, *la referencia a un objeto*. Así todo pensar es un pensar de algo, todo querer es un querer algo, etc. La conciencia, pues, para Husserl no es nada aparte de esta *referencia*, por la que ciertos actos concientes (noesis) están dirigidos a algo objetivo como polo intencional de tales actos (noema). Husserl, en una de sus obras, lo explica así: “Las vivencias cognoscitivas, esto es cosa que pertenece a su esencia, tienen una *intentio*; mientan algo; se refieren, de uno u otro modo, a un objeto. Pertenece a ellas el referirse a un objeto, aunque el objeto no pertenece a ellas”<sup>209</sup>. En *Ideas* lo dice del siguiente modo: “En general es inherente a la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia *de algo*”<sup>210</sup>. Más adelante agrega: “En la esencia de la vivencia misma entra no sólo el ser conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido preciso o impreciso lo es”<sup>211</sup>.

Como hemos dicho anteriormente, la noción de intencionalidad está en el centro de todo el pensar husserliano. Ahora bien, también lo está en el centro del pensar heideggeriano, pero ya no se trata de la intencionalidad husserliana y casi ni se le parece. Pero mantiene, de ella lo esencial: ser referencia a algo. La transformación que sufre, empero, esta noción en el tránsito que va desde Husserl a Heidegger es decisiva. Lo es por varias razones. Manifiesta, de una vez por todas, las insuficiencias de la fenomenología husserliana frente a dos problemáticas radicales: la superación del idealismo y el descubrimiento del estrato originario que funciona como base fundamental de todo afán cognoscitivo.

Veamos el primero de estos puntos. No olvidemos que esta noción de intencionalidad, entendida al modo husserliano, ocupaba un lugar central en el pensamiento del primer Zubiri, según vimos. Pues resulta que, tras la irrupción del pensar heideggeriano, no sólo queda cuestionada la propia noción de intencionalidad así entendida (en orden a servir de solución al problema del idealismo, que es para lo que fue concebida), sino que también,

208. Ibid.

209. E. Husserl: IF, pág. 67.

210. E. Husserl: IDE, págs. 81-82.

211. Ibid., pág. 82.

por lo mismo, tal cuestionamiento pone en tela de juicio la fenomenología misma de Husserl (en orden al mismo fin). Es claro. Si la noción de intencionalidad husserliana no logra superar el idealismo hegeliano, es que es la fenomenología misma, así entendida, idealista en su base. Husserl, desde esta perspectiva, resulta a los ojos del Zubiri de este período, algo ya pasado y superado.

Respecto del segundo punto, Heidegger, destacado discípulo de Husserl, en principio utilizó el lenguaje y la metodología husserliana, pero al notar las deficiencias de este rico material y acentuando aún más la reflexión sobre esta temática, no pudo por menos que retocarlo, retrotrayéndolo a instancias más originarias de las que el propio Husserl descubriera e imaginara. Así, hizo surgir de sí una de las filosofías más importantes de nuestra época. Zubiri no pudo menos que adherir a ella.

Veamos, sin embargo, cómo se lleva a cabo el tránsito de la noción de intencionalidad desde Husserl a Heidegger. Leemos en *El Ser y el Tiempo*: “El ‘ser ahí’ es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser. A esta constitución del ser del ‘ser ahí’ es inherente, pues, tener el ‘ser ahí’, en su ‘ser relativamente a este su ser’, una ‘relación de ser’. Y esto a su vez quiere decir: el ser ahí se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar *serle*, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una determinación de ser del ‘ser ahí’*. Lo ónticamente señalado del ‘ser ahí’ reside en que éste es ontológico”<sup>212</sup>.

La *apertura* al ser, entendida como *referencia constitutiva* del hombre al ser de los entes es el ‘equivalente’ heideggeriano de la intencionalidad de Husserl. Si nos fijamos bien, el concepto de ‘apertura’ ya no sólo está referido a la conciencia y sus vivencias (aun cuando la conciencia está constituida por tales vivencias), sino que, de algún modo, ésta afecta a la totalidad del ‘ser ahí’, esto es, del hombre. Y se dice del hombre mismo que está, por esta apertura, *en una cierta comprensión del ser*, de lo que se desprende que la totalidad del hombre está abierta al ser de lo real, es decir, está en una *esencial referencia* al ser, que es, en Heidegger, *lo transcendente*.

El concepto de intencionalidad, pues, no se ha suprimido, sino que se ha retrotraído a un plano mucho más originario, al plano de la existencia misma. Es justamente este plano el que define la *situación humana*: “El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el ‘ser ahí’, lo llamamos ‘existencia’. Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un ‘qué’ de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término ‘ser ahí’ que es un término que expresa puramente el ser”<sup>213</sup>.

Más adelante Heidegger agrega: “Cuando se vuelve problema la exégesis del sentido del ser, el ‘ser ahí’ no es sólo el ente al que hay que preguntar primariamente: es además el ente que en su ser se conduce en cada caso ya relativamente a *aquello* por lo que se pregunta en esta pregunta. La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una ‘tendencia de ser’ esencialmente inherente al ser del ‘ser ahí’ mismo, a

212. M. Heidegger: ST, págs. 21-22.

213. Ibid., pág. 22.

saber, la comprensión preontológica del ser”<sup>214</sup>. He aquí, la ‘intencionalidad’ adscrita al *nivel ontológico*. Intencionalidad es *referencia* constitutiva del hombre al ser de las cosas.

Esta ‘apertura’ del hombre al ser de lo que es, expresa, justamente, la transformación a la que ha sido sometida la intencionalidad husserliana. Ya no es asunto de la conciencia y si lo es todavía, es porque previamente el hombre está ya en una cierta comprensión del ser (carácter preontológico del ‘Da-sein’), abierto al ser y comprometido con él. Es la constatación de este nivel primario en el cual el hombre está ya en una cierta comprensión del ser, el que hace que Heidegger (y también Zubiri) traslade el *de* concienzial a su forma existencial. Sólo por esta primera *referencia* al ser de las cosas, el pensamiento puede estar *referido* a algo (objetividad).

Heidegger ha llevado la noción, en principio gnoseológica, de la intencionalidad, por la senda de la ontología y ha hecho del hombre no tanto ya el ente capaz de aprehender objetividades, como “el guardián del ser”<sup>215</sup>.

Esta apertura humana al ser, en cuanto índole constitutiva de él, marca decididamente el salto dado por Heidegger, hasta el punto que creemos no equivocarnos si decimos que gran parte de la filosofía (y no sólo filosofía) contemporánea encuentra justamente en este carácter del hombre, el punto central de su reflexión. Ahora sí, ya no es posible el idealismo.

La aproximación de Zubiri a Heidegger en esta etapa de su pensamiento es elocuente y a ello obedece que a esta etapa del pensar zubiriano la, llamemos: *etapa ontológica*.

*b) La idea heideggeriana de fenomenología:* La tercera metáfora propuesta por Zubiri en este artículo es decisiva. Surge del peculiar modo heideggeriano de entender al hombre y a la fenomenología.

No olvidemos que la idea de *luz* está en el centro de la consideración heideggeriana de la fenomenología. Así, por ejemplo, ocurre con el concepto de *fenómeno*: “La expresión griega *phainomenon* a la que se remonta el término ‘fenómeno’, se deriva del verbo *phaínestai*, que significa mostrarse. *Phainomenon* quiere por ende decir: lo que se muestra, lo patente. *Phaínestai* por su parte es una forma media de *phaíno*, poner o sacar a la luz del día o a la luz en general. *Phaíno* pertenece a la raíz *phos*, la luz, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Como significación de la expresión ‘fenómeno’ hay por ende que fijar esta: lo que se muestra en sí mismo, lo patente”<sup>216</sup>. Sin detenernos más aquí, vamos tras la dilucidación del otro concepto, *Logos*: “El *Logos* permite ver algo (*phaínestai*), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros. El habla ‘permite ver’ (*apó...*), partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla (*apóphansis*), si es genuina, debe sacarse *lo que se habla de* aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla. Tal es la estructura del *Logos* como *apóphansis*”<sup>217</sup>.

214. Ibid., pág. 24.

215. M. Heidegger: CH, pág. 84.

216. M. Heidegger: ST, pág. 39.

217. Ibid., pág. 43.



Pero precisemos aún más esta noción de *Logos* como *apóphansis*: “porque la función del *Logos* como *apóphansis* consiste en el permitir ver algo mostrándolo, puede tener el *Logos* la forma estructural de *synthesis*”<sup>218</sup>. Síntesis, aquí, no significa mera unión o enlace de representaciones. “El *syn* tiene aquí una significación puramente apofántica y quiere decir: permitir ver algo en su estar *junto con* algo, permitir ver algo *como* algo”<sup>219</sup>. Y desde aquí, desembocamos en un original concepto de verdad muy útil para nosotros: “porque el *Logos* es un permitir ver, por ello puede ser verdadero o falso. Todo se reduce también a librarse de un artificial concepto de la verdad en el sentido de una ‘concordancia’. Esta idea no es, en ningún caso, la primaria en el concepto de *alétheia*. El ‘ser verdad’ del *Logos* como *aletheu-éin* quiere decir: en el *légein* como *apophaínestai*, sacar de su ocultamiento al ente de que se habla y permitir verlo, descubrirlo, como *no-oculto* (*alethés*)”<sup>220</sup>.

La idea de *fenomenología*, tal cual Heidegger la entiende, deriva del contenido de los dos conceptos antes analizados: fenómeno y *Logos*. Dos textos heideggerianos vienen a definirla: “La expresión ‘fenomenología’ puede formularse en griego así: *légein ta phainόμενα*. Pero *légein* quiere decir *apophaínestai*. ‘Fenomenología’ quiere, pues, decir: *apophaínestai ta phainόμενα*: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo. Tal es el sentido formal de la disciplina a que se da el nombre de fenomenología. Pero de esta suerte no se da expresión a otra cosa que a la máxima formulada más arriba: ‘¡a las cosas mismas!’”<sup>221</sup>. Más tarde tendremos ocasión de volver sobre este punto. El siguiente texto, dice así: “‘fenomenología’ ni designa el objeto de sus investigaciones, ni es un término que caracterice el contenido material de este objeto. La palabra se limita a indicar cómo mostrar y tratar lo que debe tratarse en esta ciencia. Ciencia ‘de’ los fenómenos quiere decir: tal forma de aprehender sus objetos, que todo cuanto esté a discusión sobre ellos tiene que tratarse mostrándolo directamente y demostrándolo directamente”<sup>222</sup>. La noción de fenomenología, pues, usada por Heidegger nos permite acercarnos a las dos ideas que veremos a continuación: La idea de verdad y el estrato en que ésta es posible.

c) La ‘*metáfora de la luz*’ de Zubiri: Esta metáfora se funda en un modo sumamente original de entender la naturaleza humana. Si bien, de algún modo, todos estos conceptos ya encuentran su origen en la Grecia antigua, lo cierto es que la interpretación que los trae a presencia ahora es igualmente original.

La idea de *luz*, como vimos, está en la base de la idea de fenómeno. Pero aquí hay algo más que una mera metáfora. La concepción del hombre como *luz* de las cosas apunta a una *realidad*. Es la *fidelidad* del hombre al ser.

Había hablado ya Husserl de esta *fidelidad a las cosas*, pero para él, esto concreto a lo que había que volver era la *objetividad*, pues concibió lo objetivo como lo único que podía detener el relativismo empirista en que había desembocado el pensamiento decimonónico.

---

218. Ibid.

219. Ibid.

220. Ibid.

221. Ibid., pág. 45.

222. Ibid.



Pero tal objetividad sólo encarna una concepción deficiente del ser, como hemos visto ya anteriormente.

La vuelta, pues, debe hacerse a un modo de objetividad más amplio.

Fidelidad al ser en Heidegger implica una actitud de compromiso frente al ser. Libertad y compromiso frente al ser: he ahí, en el fondo, el compromiso último de la verdad: “La libertad para lo que se manifiesta en lo abierto, deja al respectivo ente ser el ente que es. La libertad se descubre ahora como el dejar ser al ente”<sup>223</sup>. Más adelante: “Dejar (*sein-lassen*) es comprometerse (*sich einlassen*) con el ente”<sup>224</sup>. Y sigue: “Dejar al ente como ente que es significa comprometerse en lo abierto y su apertura, en la que habita todo ente, y que la lleva, en cierto modo, consigo”<sup>225</sup>. Fidelidad con el ser es comprometerse con él y este compromiso implica llevar al ente ahí donde éste pueda revelarse en su ser. La libertad consiste en el compromiso con la verdad del ente: “La libertad antes que todo esto (que la libertad ‘negativa’ y ‘positiva’) es el compromiso (*Eingelassenheit*) con el desvelamiento del ente como tal. El mismo desvelar se resguarda en el comprometerse ex-sistente, por el cual la apertura de lo abierto, es decir, el ‘ahí’ (*Da*) es lo que es”<sup>226</sup>.

Ahora bien, compromiso, decíamos, es llevar al ente al lugar donde éste pudiera revelarse en lo que es. Esta *patencia* del ser del ente es, justo, *iluminación*. Lo que tenemos que preguntamos ahora es, ¿cuál es el lugar en que esta *iluminación* ocurre? *Iluminación es manifestación. Tal manifestación ocurre en el encuentro*<sup>227</sup>, es decir, en el ámbito de interferencia que crea el hombre con los demás entes. El concepto de *iluminación* está en franca relación con el de ámbito o *encuentro*. Así, nos dice López Quintás: “Para describir fenómenos de interferencia creadora, Heidegger moviliza automáticamente términos de *iluminación*: *Licht*, *Lichtung*, *erscheinen*, *zum Schein bringen* (luz, iluminación, aparecer, traer a descubierto) “conectando así con la tradición que desde el libro VI de *La República* de Platón aduce el concepto de luz en los momentos decisivos del pensamiento”<sup>228</sup>. Más adelante agrega: “Ese género de luz que brota en los fenómenos interaccionales es la *Umsicht*, concepto capital en *Sein und Zeit* porque da cuerpo a la intuición heideggeriana de que para conocer una realidad no basta *transferirse a ella*, ‘*sich hineinversetzen*’, mediante un modo de *endopatía vivencial*, ‘*Einführung*’, siguiendo el esquema ‘interior-exterior’. No basta *salir de mí* para llegar a algo *exterior a mí*. Hay que cocrear con las realidades del entorno ámbitos de interferencia”<sup>229</sup>.

La apertura es el fundamento de la verdad, pues, sólo por ella es posible la *patentización* del ente, pero esta patentización no es pasiva; exige una actitud comprometida. “La

223. M. Heidegger: EV, pág. 118.

224. Ibid., pág. 119.

225. Ibid.

226. Ibid.

227. La noción de *encuentro* resulta ser ella misma “un lugar de encuentro” de toda la filosofía personalista o, al menos, de todas las formas de pensar de algún modo comprometidas con la noción de *persona*. A. López Quintás, P. Laín Entralgo, J. Rof Carballo, entre otros, tratan extensivamente en sus obras este concepto. Sobre él nos referiremos en varias partes de este trabajo.

228. A. López Quintás: CGT, pág. 62.

229. Ibid., pág. 63.

verdad es una iluminación que *acontece* en una relación de *encuentro*, en la cual la cosa no sólo patentiza la forma que en ella alienta, sino que da de sí todas sus posibilidades de tipo interaccional. El criterio de la verdad no viene dado por la *rectitud* (*orthótes*) del mirar, sino por el *grado de plenitud* de los ámbitos interaccionales que se crean entre el hombre y lo real. El criterio de verdad no es *externo* al proceso de interacción *hombre-realidad entorno*, sino *interrelacional*. Es más lábil y arriesgado, pero tanto más creador”<sup>230</sup>.

Los conceptos de *luz* y de *iluminación* deben entenderse en dos sentidos. En el más primario el hombre es luz en cuanto que, desde su apertura, funda ya un campo o ámbito de *claridad* en donde el ser puede venir a presencia. En otro sentido, más estricto, es la *verdad* en cuanto surge en el entreveramiento de ámbitos, propiamente tales. El hombre entendido como luz es el hombre como *el lugar de patencia del ser* y como el *vehículo de su manifestación*.

De lo mismo derivamos al concepto de *experiencia* del ser. Por todo lo ya dicho, debe quedar claro que aquí se está hablando de una *experiencia*, esto es, de algo que ocurre en la existencia. Así lo dice Pintor-Ramos, refiriéndose a esta mencionada metáfora: “Para nuestro tema, lo que dice es que el ámbito de conocimiento conceptual *deriva* de una más primitiva zona de encuentro entre el hombre y la realidad y ya *antes* de la elaboración lógico-conceptual operan las fuerzas intelectuales que orientarán nuestra comprensión de la realidad”<sup>231</sup>. Con otras palabras, lo dice Heidegger: “La verdad no afina originariamente en la proposición”<sup>232</sup>. En otro lugar enfatiza: “La verdad no es una nota de la proposición adecuada, que se enuncia de un ‘objeto’ por un ‘sujeto’ humano y que luego ‘vale’ en alguna parte (no se sabe en qué ámbito); la verdad es el desvelamiento del ente por el cual cobra presencia (*west*) una apertura. En lo así abierto, se expone todo comportamiento humano y su actitud. Por eso el hombre *es* en el modo de la ex-sistencia”<sup>233</sup>.

La verdad, entonces, no consiste en ningún acuerdo de tipo conceptual. La verdad se manifiesta no en la conciencia sino en la asistencia, ya que el hombre no tiene que *ir a las cosas*, como pensaba Husserl. El hombre está, desde siempre, en una cierta comprensión del ser. El sentido del ser se revela en el trato efectivo con las cosas. Se trata, por lo tanto, de una auténtica *experiencia del ser*. Tal experiencia es posible porque el hombre es, esencialmente, *apertura*: “El comportamiento está abierto al ente. Toda relación que está abierta es comportamiento. El estado de apertura del hombre es siempre distinto, según la especie del ente y el modo de comportamiento. Todo trabajo y ejecución, toda acción y cálculo está y se mantiene en lo abierto de un ámbito, dentro del cual el ente, en lo que es y cómo es, se pone propiamente y se vuelve expresable”<sup>234</sup>. Otro texto heideggeriano expresa igualmente este carácter experiencial de la verdad: “todo comportamiento se caracteriza por el hecho de que, estando en lo abierto, se atiene a lo patente como tal. Sólo lo patente en sentido riguroso, se experimentó en los primeros tiempos del pensamiento occidental como la ‘presencia’ y se lo llamó desde hace mucho, ‘el ente’”<sup>235</sup>.

---

230. Ibid.

231. A. Pintor Ramos: GFFZ, pág. 96.

232. M. Heidegger: EV, pág. 116.

233. Ibid., pág. 121.

234. Ibid., págs. 115-116.

235. Ibid., pág. 115.

Lo que nos interesa aquí es destacar este carácter de la verdad como *experiencia* antes que como *adecuación*. Si hay adecuación es porque antes hay experiencia: “El enunciado apoya su conformidad en ese estar abierto del comportamiento; pues sólo así puede lo abierto llegar a ser el patrón para la adecuación que re-presenta”<sup>236</sup>. La verdad no es primariamente una cuestión lógica sino ontológica, porque es *experiencia del ser del ente*. El ser se muestra, se patentiza de un modo previo a toda conceptualización. Esta idea heideggeriana es la que está presente de cuerpo entero en la metáfora de Zubiri y es lo más esencial de ella. Como puede quedar flotando la verdad de que la idea de *experiencia* también está presente en Husserl, rápidamente concretizamos: la idea de *experiencia* en Husserl es de índole absolutamente intelectual y su concepto base radica en la idea de *intuición*, la intuición de esencias. Para Heidegger, en cambio, la idea de *experiencia* es de índole existencial, ontológica y compromete la totalidad del ser humano. Su realización implica la puesta en juego de todas sus capacidades y talento, y su fruto redunda en la mayor calidad ontológica de su propia entidad personal.

## 2.- El fundamento de la existencia humana como luz de las cosas

El texto que pasamos a comentar exige mil aclaraciones y casi no se le puede hacer comentario alguno. ¿Qué es aquello que está, como decía Platón, *más allá* del ser? Es justamente eso lo que fundamenta la existencia humana como luz de las cosas. ¿Se trata de la Idea de Bien platónica?, ¿o estará aludiendo a Dios? Pintor Ramos se pronuncia: “Lo cierto es que, a través de un largo diálogo con Heidegger, eso que está ‘más allá del ser’ (o ‘más acá’, pero esto resulta aquí del todo indiferente) es *la realidad*. Este es el nivel clave en que se desenvuelve la filosofía madura de Zubiri y el que finalmente sirve como punto de descanso de su largo proceso de maduración”<sup>237</sup>. ¿Estaba pensando Zubiri en la *realidad*, en fecha tan temprana?, preguntamos nosotros. Pensamos que sí con todo lo que pueda sorprendernos. Las intuiciones zubirianas al respecto, no lo olvidemos, con todo lo sorprendentes que son, arrancan de la propia tesis doctoral del filósofo. Zubiri nos acostumbra a mantenernos en el asombro.

## 3.- Sensibilidad e Inteligencia

No hay en este escrito una tematización clara al respecto. Las ideas heideggerianas en él expresadas sí son, sin embargo, un indicio de que ambos conceptos comienzan a jugar, aunque sea de forma implícita, un papel cada vez más preponderante. El problema de la verdad, para Zubiri, aquí meramente sugerido, se aleja bastante de las dos concepciones al principio esbozadas. Ni el realismo griego ni el idealismo moderno. Pero, forzando un poco las cosas, si a alguna de ellas tuviera, Zubiri, que inclinar su favor sería, sin duda, al pensar antiguo, aunque sólo fuera por el apego a lo real que en éste se evidencia.

El principio de tal modo de filosofar se encuentra, sin más, en las cosas. De ahí que el conocimiento fue, en su origen, *visión*: ‘visión del ser verdadero y radical de las cosas’. En la *visión* del ser resplandece la *verdad*. Como la verdad comienza por ser verdad de las

236. Ibid., pág. 116.

237. A. Pintor Ramos: GFFZ, pág. 104.

cosas, el *saber* es, por lo pronto, también, *saber de lo real* y su expresión, *decir de lo real*. Recordemos: A este fenómeno del *decir* es a lo que Grecia ha llamado *Logos*. Por esto, toda la filosofía griega es ciertamente una pregunta acerca del ser; pero una pregunta acerca del ser, en cuanto su verdad queda descubierta y explicada en un decir, en un saber lo que la cosa es.

En apariencia, en la concepción griega de la verdad, juegan la Sensibilidad y la Inteligencia un papel análogo al que, posteriormente tendrán en la obra madura del filósofo. Incluso se ha pensado que la metáfora zubiriana a que hemos aludido en este comentario, no ha sido sino ‘una involución a la primera metáfora remozada’<sup>238</sup>. Por todo lo que hemos dicho, necesario es subrayar que no es así. La puesta en juego de la totalidad de lo humano en la concepción zubiriana de la tercera metáfora, anuncia que el problema de la verdad se decide en un nivel previo al meramente intelectual. Después de todo, el *noeín* de que habla el griego no es otra cosa que una aprehensión intelectual y la verdad que aprehende no pasa de ser un concepto. Muy distinta es la experiencia de la verdad para el Zubiri de este período. También lo es la propia idea de experiencia, según hemos apuntado. Sólo la primacía que se le brinda a las ‘cosas’ hermana ambas concepciones, pero las ‘cosas’ a que aluden, difieren sensiblemente.

### 2.3. “SOBRE EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA” (I)<sup>239</sup> / (Enero 1930. CXV)

Queremos aclararnos con algún rigor el problema de la verdad tal cual está, en estas líneas, planteado. A partir de tres estadios, llegamos a él. Cada uno de ellos engloba una serie de afirmaciones que pasamos a enunciar:

#### I. *El extrañarse:*

- 1.- El hombre es extraño a las cosas<sup>240</sup>.
- 2.- Tal extrañeza consiste en el modo extraño de tener que ver con ellas. (Tiene que descubrirlas, no están presentes por sí mismas al hombre)<sup>241</sup>.
- 3.- El hombre se extraña de ser extraño a las cosas<sup>242</sup>.
- 4.- El hombre se extraña porque, en medio de las cosas, es extraño a ellas<sup>243</sup>.
- 5.- La extrañeza del hombre es una condición ontológica de él. (Lo ontológico es el

238. Ibid., pág. 96.

239. Publicada en *Revista de Occidente* en enero de 1933, Madrid, CXV, 51-80 y abril de 1933, Madrid, CXVIII, 83-117. Al parecer, la razón que tuvo Zubiri para no introducir este importante artículo en la selección de *Naturaleza, Historia, Dios*, fue el deseo, por parte de nuestro filósofo, de escribir una obra bien cumplida a partir de aquellas líneas. Refiriéndose a este artículo, nos dice Diego Gracia: “El trabajo debía continuarse con otros dedicados al estudio de la idea de filosofía en la Edad Media, en el mundo moderno y en la época actual. De ellos sólo publicó, también en 1933, el capítulo dedicado a Hegel, con el título: ‘Hegel y el problema metafísico’” (Diego Gracia: “Materia y sensibilidad” en *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Edit. Labor, Madrid, 1976, pág. 204.

240. X. Zubiri: SPF, pág. 59.

241. Ibid.

242. Ibid.

243. Ibid.

ser extraño a ellas, no el extrañarse)<sup>244</sup>.

6.- Esta extrañeza del hombre es ‘problema’<sup>245</sup>.

7.- El problema es: “Por ser el hombre extraño a las cosas, en efecto, necesita descubrirlas”<sup>246</sup>.

8.- La extrañeza es un modo positivo que tiene el hombre de estar entre las cosas<sup>247</sup>.

9.- La extrañeza es ya un modo de existir entre las cosas<sup>248</sup>.

10.- El hombre *se* extraña de las cosas, porque *es* extraño a ellas<sup>249</sup>.

## II. *El descubrir y el entender:*

1.- En el encubrimiento se descubre la cosa justamente como encubierta<sup>250</sup>.

2.- Las cosas están encubiertas por otras<sup>251</sup>.

3.- Las cosas familiares encubren a las que no lo son (más bien nuestra familiaridad con ellas)<sup>252</sup>.

4.- La novedad de una nueva cosa queda encubierta por las ya conocidas<sup>253</sup>.

5.- El hombre es extraño frente a una cosa porque ella no está en el ámbito familiar que tengo con otras<sup>254</sup>.

6.- Cada cosa encontrada es encontrada por otras ya conocidas, familiares<sup>255</sup>.

7.- Toda cosa deja de ser extraña (desconocida) cuando la introducimos en nuestro ámbito de cosas conocidas. Entonces hay encuentro<sup>256</sup>.

8.- Entonces ya no es extraña y decimos que la entendemos<sup>257</sup>.

9.- Entendemos lo desconocido a partir de lo conocido. (Entender es siempre entender ‘desde’).

10.- Entender es ‘encontrar sentido a la cosa’<sup>258</sup>.

11.- Descubrir una cosa es tenerla (encontrarla nueva) teniéndola (como sabida, familiar). Luego, ‘tenerla, teniéndola’<sup>259</sup>.

---

244. Ibid.

245. Ibid.

246. Ibid., pág. 60.

247. Ibid.

248. Ibid.

249. Ibid.

250. Ibid.

251. Ibid.

252. Ibid., págs. 60-61.

253. Ibid., pág. 61.

254. Ibid.

255. Ibid.

256. Ibid.

257. Ibid.

258. Ibid.

259. Ibid.

12.- “Porque las cosas familiares recubren la cosa, esta está ‘tenida’, encubierta y puede, por ello, ser descubierta, ‘retenida’<sup>260</sup>.”

13.- Luego, el problematismo de la extrañeza hace así posible el problema como forma de conciencia de las cosas<sup>261</sup>.

### III. *El encubrir y el ver:*

1.- Las cosas nuevas quedan encubiertas por nuestra familiaridad con las conocidas<sup>262</sup>.

2.- Tal familiaridad surge de mi trato con las cosas<sup>263</sup>.

3.- Decimos indistintamente *familiaridad*, o ámbito (de sentido)<sup>264</sup>.

4.- En el ámbito que surge de mi trato con las cosas nos encontramos a nosotros mismos, nos reconocemos<sup>265</sup>.

5.- Ámbito es lo que hace que las cosas tengan sentido para mí<sup>266</sup>.

6.- La familiaridad es un modo de *ver*, tengo una visión familiar de las cosas<sup>267</sup>.

7.- En esta visión de las *cosas*, surge la amplitud y la calidad del campo visual mismo<sup>268</sup>.

8.- El campo visual está determinado por las cosas que se ven. (El griego lo llamó HORIZEIN, Horizonte). Hablamos del horizonte de nuestra visión<sup>269</sup>.

9.- El horizonte delimita las cosas y nuestra visión de ellas<sup>270</sup>.

10.- El horizonte de mi visión nace con las cosas en mi visión de ellas. *Por el horizonte vemos las cosas, pero las cosas están coloreadas por mi horizonte*<sup>271</sup>.

11.- “En esta implicación peculiar se halla el secreto de la absoluta concreción con que las cosas son vistas en cada instante”<sup>272</sup>.

12.- “La familiaridad que cubre a las cosas y las hace ‘nuevas’ nos descubre el horizonte mismo que en el trato con ellas ha surgido. La familiaridad no significa así una simple ‘habituación’, sino que es un momento ontológico”<sup>273</sup>.

Y aquí nos situamos en el umbral mismo de nuestra problemática. El *horizonte* se ha

---

260. Ibid.

261. Ibid., pág. 62.

262. Ibid.

263. Ibid.

264. Ibid.

265. Ibid.

266. Ibid.

267. Ibid.

268. Ibid.

269. Ibid., págs. 62-63. La idea, como bien señala Zubiri, se encuentra ya en Husserl, véase *Ideas*, los párrafos 1, 27, 28-29, 44, 52, 63, 82-83.

270. Ibid., pág. 63.

271. Ibid.

272. Ibid.

273. Ibid., pág. 64.

asumido como el medio merced al cual podemos ir a las cosas, hacerlas entrar en él y de este modo entenderlas. El horizonte, pues, hace posible mi visión de las cosas, hace posible el sentido, y, por lo mismo, en él adquieren simultáneamente sentido las cosas y el hombre<sup>274</sup>. Y nos dice Zubiri: “Entonces, sólo entonces, puede el hombre ir a buscar cosas, porque el hombre que existe extrañado entre ellas, ha comenzado a ‘ver’ y ‘entender’; ha podido tropezar con algo que ‘no se ve bien’ sólo cuando ha comenzado a ver y entender. Lo oculto, lo encubierto en cuanto tal, sólo es posible dentro de un campo visual, y sólo entonces puede el hombre proponerse ‘verlo bien’, al descubierto, cara a cara. La delimitación, justamente porque *limita*, *encubre*, y porque encubre, puede hacer *descubrir*, esto es, llegar a la verdad, a la alétheia<sup>275</sup>.”

## ANÁLISIS Y COMENTARIO

### 1.- La idea de horizonte

Bien puede ser entendida esta idea a partir de otra. Nos referimos a la noción de ámbito. Después de todo, ¿qué es el horizonte sino un ámbito de ‘verdades’ tan caras a nosotros que en su mayor parte ni siquiera cuestionamos? A este ámbito de familiaridad que constituyen nuestras verdades le denomina Zubiri *campo visual*. ¿Qué es este campo visual? En principio, un *desde* a partir del cual es posible la comprensión de las cosas, un modo de enfrentarse con las cosas. Las ‘verdades’, que más que verdades son creencias, en las que vivimos, como diría Ortega, constituyen un campo visual determinado y acotado que facilita nuestra *visión* para todo aquello que resulte compatible con nuestros supuestos y la obstaculiza para todo lo otro.

Otra característica importante de aquello que Zubiri llama *horizonte* es la capacidad que tiene para teñir nuestra mirada con su tinte específico. Todo lo que se ve no sólo se ve desde un horizonte, sino que se ve del mismo color de aquel, como parte o escorzo de aquel. Cada época y, en el fondo, cada individuo posee este horizonte desde el cual y por el cual le es posible interpretarse para sí el sentido de lo que le rodea. Cuando estos supuestos desde los que se vive son cuestionados o puestos en tela de juicio sobreviene una crisis ya sea de la época o del individuo en cuestión. Esta crisis es posible porque es posible en un momento señalado retrotraer la visión sobre el horizonte mismo y el o los supuestos que lo configuran. Esta retracción hace posible comprender la naturaleza del horizonte mismo. Es posible,

274. Ibid.

275. Ibid., págs. 64-65. Toda la ontología heideggeriana, piensa Zubiri, está fundada en esta noción de verdad como descubrimiento. En la obra señalada, dice Heidegger: “De ahí que el ‘ser ahí’ necesite esencialmente apropiarse en forma expresa lo ya descubierto, defendiéndolo así contra el ‘parecer...’ y la ‘desfiguración’, y asegurarse reiteradamente el ‘estado de descubierto’ de ello”. Y más adelante: “La verdad (el ‘estado de descubierto’) tiene siempre que empezar por serles arrebatada a los entes. Los entes resultan arrancados al ‘estado de ocultos’. El ‘estado de descubierto’ fáctico en cada caso es siempre, por decirlo así, un robo. ¿Será azar que los griegos den expresión a la esencia de la verdad con un término privativo (*a-létheia*)? ¿No se anunciará, en semejante manera de expresarse el ‘ser ahí’, una comprensión original de su ser peculiar, la comprensión, aunque sólo sea preontológica, de que el ‘ser en falsedad’ constituye una determinación esencial del ‘ser en el mundo’?” (ST, pág. 243. Todo el parágrafo 44 es decisivo al respecto).



por ejemplo, constatar cómo este horizonte a la vez que abre un ámbito de cosas familiares bloquea la posibilidad de manifestación de otras perspectivas de comprensión. El entender las cosas de un modo impide, por la índole misma del horizonte, entenderlas de otro modo. Nuestra comprensión tiene, pues, un horizonte, un campo-visual que es *principio de inteligización* de la totalidad, pero de una totalidad que es tan sólo una esquirra de la absoluta totalidad. Hay verdad, en última instancia, sólo en y desde un *horizonte de comprensión*.

#### 2.4. “SOBRE EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA” (II) (Abril 1933. CXVIII)

Hasta dónde va la historia de Europa, es posible distinguir dos modos claramente definidos de entender la totalidad y el ser de las cosas: tenemos, por una parte, la filosofía griega y, por otra, el cristianismo.

Veamos el caso de Grecia. El universo, para el griego, es mutación y cambio. El hombre mismo, está situado entre las cosas y es también afectado por el devenir. Sin embargo, éste tiene una capacidad especial: puede expresar las cosas con las que está. Esta capacidad expresiva, parlante, a la que se llamó *logos* permitió el surgir del horizonte, desde donde el hombre antiguo percibe el universo y el modo específico en que a éste se le manifiesta.

El *logos* es el instrumento, merced al cual, el hombre puede retener el fluir de las cosas, puede apresarlas conceptualmente. “A este rapto llamó el griego *alétheia*, verdad. La verdad sobre la cosa es su estar manifiesta, su ser patente”<sup>276</sup>. Esta capacidad de *expresar* las cosas, de nombrarlas, hace que el hombre pueda estar *en* el mundo y, simultáneamente, distanciado de él, sobre él, extraño a él. Es este distanciamiento el lugar de iluminación del horizonte en que se movió el *logos* del hombre griego. “Al expresar el *logos* las cosas, no pretende, en efecto, sino decirnos lo que son tras su fugitiva existencia; por tanto, lo que siempre son. Así surgió la visión de una totalidad, que siempre es como horizonte en que el hombre ve las cosas cuando las expresa. A esta visión directa de que *hay* en todo ‘algo que siempre es’, llamó Parménides *noein*”<sup>277</sup>. El *noein*, en cuanto visión directa que aprehende lo que siempre es, es justo la verdad. Por ello mismo, en cuanto visión, es anterior al *logos*, pues es lo que le hace posible. Hay *expresión*, porque previamente hay *visión*. La visión interior del *noein* es infalible, es una certeza interna que está más cerca de la intuición que del discurso. “El que posee *noús*, es el ‘conocedor’ de las cosas, a través de sus múltiples manifestaciones; en especial, el conocedor de las cualidades de las personas, de aquello para lo que sirven, de su *agathón*, de su bien”<sup>278</sup>. *Logos* y *noein* quedan todavía más especificados en el siguiente texto: “El *logos* no hace sino decir lo que se sabe o se conoce ya en el *noein*, sin la niebla de los largos discursos, cara a cara, frente a las cosas mismas, en íntimo contacto con ellas, con lo que son permanentemente, cualesquiera sean las formas de sus manifestaciones”<sup>279</sup>. La verdad, para el hombre griego, se funda en la unidad del ser y de la visión (*noein*) de lo que siempre es. “En el horizonte de ‘todo lo que siempre es’, que mantiene compacto

276. X. Zubiri: SPF, pág. 84.

277. Ibid., pág. 85.

278. Ibid.

279. Ibid., págs. 85-86.



al mundo, el hombre ha visto a éste filosóficamente, en él ha nacido propia y formalmente la filosofía<sup>280</sup>.

Es, desde 'lo que siempre es', desde donde el griego abrió los ojos al movimiento universal y lo entendió como 'ocultador', pues, en él las cosas cambian y se transforman en otras. Dentro de este movimiento, cada cosa nos lleva a las demás. Aparece cada cosa vinculada a las demás como momento de un todo. El todo mismo, a su vez, contiene a las cosas y las mantiene en movimiento. "Solo entonces tiene sentido decir que "Todo se mueve"<sup>281</sup>.

La estabilidad del ser subsiste tras el movimiento en cuanto el todo móvil retiene el ser de lo que es. "Por esta retención decimos que el movimiento oculta en ese todo lo que las cosas son siempre. Las cosas cambian, pero el todo es siempre. Decir que el todo oculta las cosas significa no más, sino que retiene en sí mismo lo que ellas son"<sup>282</sup>. A este todo que retiene, tras el movimiento, el ser de todo cuanto es, el griego le llamó *Physis*, Naturaleza. Por ello, el *noein*, no sólo descubre la índole verdadera de las cosas y de los hombres, sino también "la índole del todo, de la naturaleza, de la *physis*"<sup>283</sup>. Toda la filosofía griega oscila entre el todo y las cosas. Hay entre ambas cuestiones una unidad; la unidad del *noein*.

La filosofía, desde este horizonte, tiene una particular forma de ser concebida: "El filósofo es el hombre que vive en esta visión *explícita* de las cosas, que hace de la *theoría* su vida. En la *theoría* se esfuerza por mantenerse en el *noein*, en la visión del todo que siempre es. Este esfuerzo es la *Philosophia*. Por existir vinculado al todo por la visión, es la existencia del filósofo una existencia en el mundo de 'siempre'"<sup>284</sup>.

Con el advenimiento del cristianismo, el mundo deja de entenderse como *variabilidad*. La perplejidad del hombre europeo brotará de la contingencia que inunda al cosmos. El mundo para el hombre de nuestra era es, básicamente, *nihilidad*<sup>285</sup>. La idea de ser también varía desde un horizonte a otro: "para un griego ser es *estar ahí*; para el europeo occidental ser es, por lo pronto, *no ser una nada*"<sup>286</sup>. La reflexión griega, pues, gira en torno a la idea de ser. La cristiana, en torno a la idea de la nada.

Es una nueva visión del mundo lo que posibilita este cambio. Sin querer entrar en detalle en disquisiciones de tipo históricas, mencionaremos tan sólo algunos hechos aislados. Preguntamos, entonces, ¿cómo ve el mundo el hombre hebreo? Atenidos a un modo de pensar mucho más práctico que el griego, estos hombres afinaron inmensamente su sentido de lo concreto. "El hebreo vive, ante todo, en un mundo de sus 'prójimos'. El hebreo es hombre de *tribu*. La tribu es su mundo"<sup>287</sup>.

La diferencia con el griego es notoria: "Para el griego, su tribu, su *polis*, es un momento de la naturaleza. Para el hebreo, en cambio, la naturaleza es el teatro de la existencia

280. Ibid., pág. 86.

281. Ibid., pág. 87.

282. Ibid.

283. Ibid.

284. Ibid., págs. 89-90.

285. Ibid., pág. 90.

286. Ibid., pág. 91.

287. Ibid., pág. 94.

de su pueblo. A diferencia de lo que fue para el griego, el lugar natural en que el hebreo vive es su pueblo. De aquí que el hebreo vea el mundo a través de los modos de su existencia personal”<sup>288</sup>.

La noción de verdad también funciona entre los hebreos de modo original. Así, por ejemplo, a partir de la conciencia del prójimo surge la necesidad de saber si se puede contar con él o no, si es fiel o no a su palabra para, a su vez, saber si es posible apoyarse o no uno en ella. “A este apoyar o fundar llamó el hebreo *aman*, que en su forma pasiva significa estar fundado, ser sólido, firme. Y de aquí procede la palabra *emunah*, que quiere decir firmeza, seguridad. La firmeza del amigo en la palabra que ha empeñado, en las muestras de afecto que me da, me autorizan a llamarle *verdadero* amigo. La verdad se presenta así al hebreo como fidelidad, cumplimiento de una promesa, veracidad”<sup>289</sup>.

Verdad, es pues, para el hebreo *promesa*, luego no pertenece al presente sino al porvenir. Desde esta perspectiva, el instrumento apto para alcanzar la verdad ya no es el logos, sino la fe: “El órgano de la verdad no es el logos como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe en que serán como ofrecen ser”<sup>290</sup>.

Lo opuesto a la verdad, para el hebreo no es la ilusión como para el griego, sino la desilusión: “La desilusión es el modo como el hebreo se siente solo en el mundo; entonces le aparece ‘todo’ como algo que será o no será lo que promete, como una historia en que el hombre confía o desconfía. El hebreo no siente el transcurso de las cosas y su efímera existencia como un ‘movimiento’ al modo griego, sino como una historia que algún día el futuro sancionará, esto es, rectificará o ratificará”<sup>291</sup>.

La verdad, pues, para el hebreo se oculta tras la historia. Hay que esperar, entonces, dentro del pensamiento hebreo, el fin de los tiempos, su consumación, pues, será entonces cuando las cosas se revelen en su auténtico ser.

Esta esfera no es, sin embargo, fatalidad. El destino aquí toma el carácter de promesa, así es que lo que aquí importa es ser fieles a la palabra prometida. Esta es la palabra de Dios. “El destino en la visión israelita del mundo es todo menos fatalidad, es confianza en Yahveh, fe en su palabra”<sup>292</sup>. Dios creó todas las cosas y con ellas, al hombre a su imagen y semejanza, colocándole a la cabeza del universo. La existencia humana para el hebreo es necesaria para mayor gloria de Dios. “Sin el hombre, la gloria de Dios estaría perdida por el mundo. Con él el universo entero vuelve formalmente a Dios”. La existencia humana es, entonces, aquí, “una existencia para Dios”<sup>293</sup>, y que de Él depende. Dios le prometió al hebreo una ‘tierra de promisión’ y esa palabra es la ley (Thora). Hay que permanecer fiel a la ley si se quiere ser fiel a Dios. La historia entera es para el judío prueba de la verdad de Dios, pues el Dios verdadero es el Dios de los profetas. De ahí que el equivalente al sabio griego en el pensamiento hebreo es el profeta. El profeta anuncia el destino del israelita. La historia, entonces, no es

---

288. Ibid.

289. Ibid., págs. 94-95.

290. Ibid., pág. 95.

291. Ibid., págs. 95-96.

292. Ibid., pág. 97.

293. Ibid., pág. 98.

sino la confirmación de la profecía<sup>294</sup>.

“La ley y los profetas son los dos asideros del israelita”<sup>295</sup>. “Por esto, cuando el israelita siente perdido el sentido de su historia y sufre la desilusión de la cautividad babilónica y de la conquista romana, se presenta Cristo ante la Sinagoga, pretendiendo que en él se ‘cumplieron’ las Escrituras, y que, por tanto, llegó ‘la plenitud de los tiempos’. Por esto pudo decir al pueblo judío: “Yo soy la verdad”. Y cuando Pilatos preguntó a Cristo ¿qué es la verdad?, formuló la pregunta que iba a determinar la suerte del cristianismo en Europa”<sup>296</sup>. Si el cristianismo se extendió en Europa fue porque “pudo dar un sentido a la palabra ‘verdad’ que permitió creer en la posibilidad de acoger en su seno la *alétheia* de los griegos”<sup>297</sup>.

La verdad para el cristianismo nos resultará, ahora, inteligible. En principio, aquí la verdad compromete toda la existencia. Se trata de *vivir en la verdad*, o sea, *conforme a la ley*. Cristo afirma que él es la nueva ley y quien vive conforme a ella, es “plenamente dueño de sí, función tan sólo de su destino, esto es, libre”<sup>298</sup>. El que se desvía de la ley, comete pecado, vive en el error. Verdad es, pues, libertad y pecado, esclavitud. La libertad obtenida por la vida en la verdad es libertad frente a lo mundano que es infiel a la ley. “Vivir en la verdad, es vivir *de* Cristo, y este ‘de’ es propiamente *amare*. Vivir en la verdad es amar la *verdad* y vivir en el mundo, amar el mundo, y, por tanto, odiar a Dios. El *peccatum* es, por tanto, odio a Dios”<sup>299</sup>. Cristo desea vencer sobre el mundo, desea hacer que su palabra y la promesa que lleva implícita, prevalezcan por sobre él otorgando así libertad a los que creen en su palabra. “La fe, la confianza en esta palabra, es un nuevo modo de vida que el Nuevo Testamento llamará *Pneuma*, espíritu. El espíritu es, por tanto, algo que puede adquirirse o perderse”<sup>300</sup>.

Si entendemos en el sentido originario los conceptos de *espíritu* y *carne* como dos principios de existencia, la fe en la verdad representa el triunfo del espíritu sobre la carne y la forma suprema de existencia humana<sup>301</sup>. “La verdad está así en esencial unidad con el espíritu, con la palabra de Dios y con la libertad. Esto es lo que San Pablo expresaba al Areópago ateniense diciendo “en él vivimos (en Dios), nos movemos y somos”<sup>302</sup>.

Fue el mismo San Pablo quien “intentó interpretar la ‘verdad’ clásica desde la verdad cristiana”<sup>303</sup>. Para ello, bastó con asignar a todo el período clásico el concepto de ‘*tiempos de ignorancia*’, que diferenciaba a toda aquella época de la que se inauguraba con Cristo. Así pasa toda la cultura griega al Occidente cristiano: como una verdad que en el fondo es ignorancia. Pero decir de una verdad que es ignorancia no es decir que sea falsa. “La ignorancia

---

294. Ibid., pág. 99.

295. Ibid.

296. Ibid.

297. Ibid.

298. Ibid., pág. 100.

299. Ibid., págs. 100-101.

300. Ibid., pág. 101.

301. Ibid.

302. Ibid.

303. Ibid.

no es, pues, aquí un defecto negativo, una falta de verdad, una descalificación, sino al revés, *el principio positivo que hace posible la verdad de los griegos en cuanto tal verdad*<sup>304</sup>.

Sin embargo, debemos todavía ser más explícitos. Preguntamos: ¿en qué reside la ‘ignorancia’ de la verdad griega? Pues, en haber hecho del hombre un trozo de naturaleza. La filosofía para el griego, es filosofía de las cosas, no sucede lo mismo con el judío y el cristiano. “El judío y el cristiano, en cambio, viven en un mundo de hombres. Por esto tienen un modo especial de sentir al hombre. No es el hombre un trozo de la naturaleza, sino algo consistente por sí mismo”<sup>305</sup>.

San Agustín fue quien conceptualizó esta distinción<sup>306</sup>. Para San Agustín, y en esto sigue a San Pablo, los griegos ignoraron al hombre y sólo por ello llegaron a las cosas. Lo primero con que toparon fue con las cosas. “No puede asombrarnos, pues, que ignorante de sí mismo, sea su saber sobre el hombre un saber *desde las cosas*. El griego no podía menos de interpretar su ser como una cosa viviente que se ve a sí misma reflejada en las demás cosas, viéndolas, diciéndolas, a ellas, a las cosas. El griego parte de la naturaleza y este punto de partida sólo es posible porque no ha tropezado el hombre consigo mismo”<sup>307</sup>.

El haber concebido el griego al hombre como *ser natural*, le llevó movido por su propio impulso, a naturalizar también su logos. La verdad se relativizó inmediatamente y el escepticismo hizo presa del griego en las postrimerías de su cultura. “Que la verdad no existe, no es una simple afirmación, sino un modo de existencia: la existencia del hombre en la naturaleza, en definitiva, la situación del hombre que no puede llegar a ser no hombre”<sup>308</sup>. Pero como la posición escéptica es insostenible, todo el pensamiento agustiniano arranca de la insatisfacción escéptica. “En realidad, el escéptico no puede ser escéptico más que porque busca la verdad y no la encuentra. De aquí que el fracaso de la existencia del hombre como ser natural sea, no solamente una pura ignorancia, sino el estadio positivo por el que el hombre tuvo necesariamente que pasar para encontrarse solo en el mundo buscando la verdad. Precisamente porque fracasa su intento se encuentra a solas, suspenso en el vacío, con su intentar mismo. El fracaso de la naturaleza es el despertar del hombre a sí mismo: el hombre no puede existir en la naturaleza más que dejando de existir en sí mismo”<sup>309</sup>.

La búsqueda de la verdad constituye, entonces, el punto de partida de San Agustín: “vivir, ser hombre, significa buscar la verdad. Hay, pues, una verdad anterior a la verdad de que el griego habla. Para un griego verdad es presencia patente de las cosas, de la naturaleza. Para el cristiano esa verdad es una conquista, una violencia”<sup>310</sup>. Es el intento por dejar de ser naturaleza para permanecer en sí mismo, dueño de sí mismo. La verdad cristiana es, por lo pronto, *liberación*. “Esta posesión, esta verdad sobre sí mismo, es lo que hace posible la

304. Ibid., pág. 102.

305. Ibid., pág. 103.

306. San Agustín: CA.

307. X. Zubiri: SPF, pág. 103.

308. Ibid., pág. 104.

309. Ibid.

310. Ibid., pág. 105.

posesión de las cosas, su presencia. Hay una unidad esencial entre la presencia de las cosas y el encuentro de sí mismo: el hombre se encuentra ante las cosas”<sup>311</sup>.

El hombre, para el cristiano es inquietud en vez de reposo. Por lo mismo, su ser consiste en liberarse de la naturaleza para ser en la verdad. “El hombre es para el cristianismo lo que jamás fue para el estoico: un *viador*. Su existir es un transitar desde la naturaleza hacia la verdad”<sup>312</sup>. Pero ese transitar es un buscar. Todo buscar supone, de algún modo, la existencia de lo que se busca, ya que lo buscado ejerce un poder de atracción que mueve, al que busca, hacia su consecución. “En la búsqueda última y radical de la existencia no vamos hacia lo buscado porque lo conozcamos, sino más bien buscamos su conocimiento *atraído* por él. El conocimiento de la verdad sólo es posible mediante algo anterior al conocimiento mismo, mediante un previo *encuentro*: como diría más tarde Pascal, buscamos la verdad porque ella nos ha encontrado”<sup>313</sup>.

He aquí que aparece una tercera verdad: la verdad sobre la verdad misma. “La verdad no es para San Agustín una simple idea, es una realidad, puesto que es el fundamento de la realidad de mi existencia. Por tanto, es fundamento de mi liberación de la naturaleza y de mi mismidad. La verdad nos hace libres”<sup>314</sup>.

La *verdad real* no fue, pues, creación griega. El griego quiso, pero no supo, vivir en la verdad. La *verdad real* constituye la idea central del cristianismo: “la realidad de la verdad es para San Agustín la idea central del cristianismo, y sólo una verdad real puede salvar las apariencias de verdad. La verdad del mundo clásico es una verdad fragmentaria, provisional, un parcial, pero no por eso menos auténtico, anticipo de la verdad”<sup>315</sup>.

La *verdad real*, sin embargo, está más allá del mundo y del hombre. Es la fuente de toda otra verdad. Es Dios. San Agustín encuentra la realidad de esta verdad en la realidad divina del logos de San Juan: “en este momento la ‘palabra de Dios’ se ha convertido en ‘razón del universo’ y el mundo clásico se ha alojado definitivamente en el pensamiento cristiano. Para el griego verdad es visión racional de las cosas; para el judío y el cristiano verdad es fidelidad de la conducta, en especial de la conducta de Dios. Haciendo a Dios ‘razón’ de las cosas es la verdad agustiniana a un tiempo judaísmo y helenismo. Donde el griego dijo ‘siempre’, San Agustín puso ‘eternamente’. De aquí la idea de que la verdad es eterna”<sup>316</sup>.

Así logró asimilar el cristianismo la cultura griega. Lo expresa esta afirmación: *vivir en la verdad* que ahora es vivir en Dios y en la razón. Este vivir en la verdad es lo que el Nuevo Testamento llamó espíritu. Espíritu es la interpretación latina del *nous* griego, aunque conserva un significado especial: ‘la razón que entra en sí misma’. Este entrar implica el alejamiento del mundo y garantiza el conocimiento de sí mismo, una cosa por la otra.

Existir en el olvido es estar volcado a las cosas y en ellas. Existir en el recuerdo implica, por el contrario, vivir en el espíritu. Vivir en el espíritu es vivir extraño al mundo. “No

---

311. Ibid.

312. Ibid., pág. 106.

313. Ibid., pág. 107.

314. Ibid.

315. Ibid., pág. 109.

316. Ibid., págs. 109-110.

por el logos que expresa el ‘siempre’, como acontecía a los griegos, sino por el espíritu que busca la ‘eternidad’ es el hombre de nuestra era radicalmente extraño al mundo”<sup>317</sup>.

La extrañeza, en ambos casos, es también distinta. Extraño al mundo, el griego sigue vinculado a él y tras él. “El cristiano, en cambio, al ser extraño al mundo, entra en sí, y al entrar en sí, se descubre; existiendo en Dios, va a Dios. El cristiano comienza, pues, por estar colocado a una ingente *distancia* del mundo. Al entrar en sí se sabe el cristiano viador entre el mundo y Dios: vive *en* el mundo; pero *para* Dios, existe viviendo en Dios, huyendo del mundo. Por esto, descubrirse a sí mismo es descubrir a un tiempo a Dios y al mundo. La visión cristiana del mundo es así visión de todo desde el espíritu”<sup>318</sup>.

La totalidad para el cristiano es la verdad eterna. Dios. Todo es creación de Dios. Luego, ¿qué son las cosas? En sí mismas no son nada, lo que son lo son por Dios. “Saber una cosa desde Dios no es, por lo pronto, saber lo que es Dios, sino lo que es la cosa. Pero por otro lado contemplada desde Dios, que es la raíz de todo cuanto hay, y, por tanto, infinitud, *la cosa es como si no fuera*, la cosa es una nada”<sup>319</sup>.

‘Creatio ex nihilo’ es un concepto típicamente cristiano. Si para el griego todo tenía su origen en la physis, Dios viene a ser para el cristiano la naturaleza de aquella naturaleza, la *natura naturans* de Escoto Erígena. Y como, según S. Agustín, Dios es razón o logos del universo, la creación, por emerger desde la razón es, necesariamente, racional<sup>320</sup>. “Envuelve, pues, la creación dos dimensiones: de un lado, es una emergencia real de las cosas desde Dios; de otro, una manifestación de una razón universal”<sup>321</sup>.

El problema del hombre como ser creado es otra cuestión. Esto, porque el hombre no sólo ha sido creado por Dios, sino que además Dios le ha creado a ‘imagen y semejanza’ suya. Por lo mismo, el hombre es razón (*intellectio*) y acción (*propensio*). Pero el hombre no olvida que Dios es causa de él y que él mismo es una existencia oscilante entre Dios y el mundo, entre la *charitas* que es propensión a Dios, y el *peccatum* que es propensión al mundo. “De aquí resulta que a diferencia de lo que a las demás cosas acontece, el hombre no sólo es creado, sino que su ser-creado le pertenece *formalmente* a su ser”<sup>322</sup>. La misión del hombre consiste en trascenderse, en un ‘itinerario’ que va del mundo a Dios. “Por esto, al entrar en sí mismo y verse creado, surge el horizonte de la creación, y dentro de él aparecen el propio hombre y los dos mundos entre los que propende su existencia: Dios y las cosas. Entonces es cuando se muestran las cosas ‘tales como son’. Fuera de ese horizonte se presentan como suficientes a sí mismas; pero dentro de él como simples pretensiones de suficiencia, que manifiestan su radical nihilidad”<sup>323</sup>.

La filosofía tiene su origen en la extrañeza, y ésta tiene un sentido diferente en Grecia y en el cristianismo. En Grecia, “el hombre se siente limitado por el movimiento y extraño

---

317. Ibid., pág. 111.

318. Ibid.

319. Ibid., pág. 112.

320. Ibid., pág. 113.

321. Ibid.

322. Ibid., pág. 114.

323. Ibid.

a él por el logos”<sup>324</sup>. El cristiano, en cambio, experimenta el límite frente al ser infinito y su extrañeza del mundo que proviene del espíritu, que, en cierta forma es infinito. “Precisamente por ser semejanza es Dios, es el espíritu en cierta manera infinito, y no puede por esto reposar ni en una verdad temporal, ni en un bien caduco, no puede reposar en el mundo, y por eso busca a Dios, busca una verdad y un bien eternos, una vida contemplativa que sea una vida beata”<sup>325</sup>. La filosofía emana de una sed de infinitud, justo porque previamente ha reconocido la nihilidad del propio hombre. La cuestión filosófica fundamental que brota de esta concepción es *¿quid est ese qua creatum-esse?*, ¿Qué es ser en tanto que ser creado? “La respuesta a esta pregunta es a un tiempo la formación de la idea de Dios, del mundo y del hombre”<sup>326</sup>.

Sin embargo, posteriormente, se distanciarán cada vez más las dos dimensiones propias de la creación: la emergencia de Dios y la racionalidad. Si la creación comenzó siendo *acción de la razón*, terminó siendo *causa productora de la razón*, “San Agustín, San Buenaventura, Santo Tomás, Duns Scoto, Eckhart, Ockham, son los cinco estadios perfectamente definidos de una rigurosa dialéctica del problema de la creación en cuanto tal.

Comenzó con San Agustín, subrayando en la expresión ‘ser-creado’ el ‘creado’ y, por tanto, el creador, y terminará con Eckhart y Ockham subrayando el ‘ser’ y, por tanto, las cosas mismas”<sup>327</sup>.

En este nuevo alejamiento de Dios el hombre moderno queda solo ante sí mismo, y en esta distancia ha podido apreciar a las cosas como cosas y a Dios como Dios. “Solamente en este horizonte de distancia se ha podido hacer *cuestión* de acercarse a las cosas y de acercarse a Dios. El intento de acercarse a las cosas es la física de Galileo, la nueva ciencia. La Reforma es un primer intento de volver a acercarse a Dios. Entre Dios y las cosas, sólo sin mundo y sin Dios, el hombre se encuentra en la duda cartesiana. Estos tres elementos del mundo moderno, la ciencia física, la Reforma y la filosofía cartesiana, no son sino el estadio fatal que lleva en línea ininterrumpida desde San Agustín hasta Hegel”<sup>328</sup>.

Finaliza este artículo Zubiri haciendo un diagnóstico de la filosofía europea occidental y reconociendo sin tapujos un mérito a la filosofía griega que más tarde habrá ocasión de comentar. Lo dice Zubiri con estas palabras: “la filosofía europea desde San Agustín a Hegel es, en última instancia, una filosofía que no ha nacido ni ha vivido de 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”<sup>329</sup>.

Dios fue siempre intermediario para el hombre medieval. Para el moderno que se encontró de pronto separado y alejado de Dios, todo su esfuerzo intelectual estuvo alentado por la conquista intelectual de su propia infinitud. La última pregunta que se formula Zubiri es la siguiente: “¿Es que no es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía?”<sup>330</sup>.

---

324. Ibid.

325. Ibid., pág. 115.

326. Ibid.

327. Ibid.

328. Ibid., pág. 116.

329. Ibid., págs. 116-117.

330. Ibid., pág. 117.



## ANÁLISIS Y COMENTARIO

*La idea de verdad*

Esta es la noción que aquí nos interesa. La idea de *horizonte* ha terminado de completarse en estas líneas. Se ha dicho que el griego ve el mundo *desde* la idea de mutación y cambio. Todas las cosas están impregnadas de este carácter. Sin embargo, si sólo hubiera mutación y cambio, el hombre se perdería en ese caos de variaciones. Pero no es así. El griego descubrió en sí mismo la realidad del *logos*. Merced a esta herramienta, el hombre pudo aprehender lo que las cosas son. Pudo aprehender lo de inmutable que hay en ellas. A esto inmutable, producto de un aprehender descubridor y patentizador, el griego le denominó *verdad*, *alétheia*.

Por el *logos*, el hombre era capaz de *decir* la *verdad*, de expresarla conceptualmente. Pero, sin duda, era previo una experiencia con la verdad de otra índole. El poder *decir* la verdad supone el poder *verla* en un acto previo. *Noein* llamó el griego a esta experiencia originaria.

Ahora bien, el *noein* es una *visión interior*, y, por lo tanto, no se trata de un mero percibir sensorialmente la verdad de las cosas. Para el griego, el papel que jugaban los sentidos en el conocimiento de la realidad era más bien pequeño por no decir insignificante. Tan sólo aportaban *datos para la inteligencia* que era la que en última instancia concebía y juzgaba. La que conocía, en el fondo. Así pues, este *noein* es un fruto de la inteligencia humana, más bien, su acto específico. Mientras lo sensible es puramente caótico, pues nos manifiesta tan sólo el devenir de lo que hay, la inteligencia es la que puede detener tal movimiento para quedarse con lo de inmutable que hay en cada cosa.

El *noein* tiene la forma de una intuición que, de una vez, capta lo que es en su totalidad. Tanto el ser como la visión que lo manifiesta son de la misma naturaleza por lo que el conocimiento resulta siempre infalible. El tipo de *encuentro* que se instaura entre la inteligencia y las cosas, según la experiencia griega, es puramente conceptivo. La esencia de las cosas es apresable en una intuición susceptible de ser expresada en conceptos. La esencia es, en el fondo, una idea. Por ello, la filosofía es para los griegos *theoría*, contemplación de lo inmutable, pero contemplación por conceptos. La *theoría* es la verdad en cuanto comunicable a los hombres, pues la inteligencia es una y la misma en todos los hombres. La sensibilidad no llevaba sino al error, por lo que fue incluso olvidada o despreciada. La inteligencia era el único medio de acceder a lo realmente verdadero. Fue una visión intelectual de las cosas.

El advenimiento del cristianismo a comienzos de nuestra era cambió las cosas. Si en el horizonte griego, la idea rectora de las demás era la idea de mutabilidad y cambio, en el horizonte cristiano la idea que más se destaca es la de nihilidad, nada. La idea de ser que está presente en el pensar griego es sustituida ahora por la de nada.

El hombre hebreo, más atenido a lo *concreto* que el griego, también logró un concepto de verdad mucho más concreto y personal que el griego. Como hemos visto, la verdad es para el hebreo un concepto extraído de la vida en comunidad. El trato con sus semejantes hizo que verdad se entendiera, para este hombre, como *firmeza y seguridad*. Firmeza en la palabra del amigo, seguridad en que no me fallará. Verdadero es el amigo en cuya palabra puedo *confiar*. Verdad es, pues, fidelidad, cumplimiento de una promesa, veracidad.



Es importantísimo hacer notar cómo más adelante, Zubiri, erija su concepto de verdad un poco fundándose en estas mismas categorías. Por ello, no podemos sino afirmar el origen cristiano de la idea de verdad de Zubiri. Por cierto, que hay elementos extraídos de otras tradiciones, como veremos en su momento, pero lo esencial lo encontramos en estas ideas que aquí desarrollamos. Por nombrar sólo una fuente, véase en *Sobre la esencia* las dimensiones de la *verdad real*. No olvidemos tampoco que este mismo vocablo se encuentra ya en este escrito que ahora comentamos. Pero sigamos.

La verdad es para el hebreo promesa y, por lo mismo, su constatación no se da en un presente. El órgano, pues, con la que se aprehende es la fe. Si la verdad griega es sobre todo racional, la verdad cristiana es un problema de fe. Del mismo modo sucede con el error. Para el griego el error es ilusión (la *vía de los sentidos* de Parménides); en cambio, el error para el cristiano es desilusión, el rompimiento de la esperanza. Así también, *vivir en la verdad* para el griego significa vivir en la *razón*, obrar conforme a los dictados del entendimiento. Para el cristiano, en cambio, consiste en *vivir en la fe*, *vivir de Cristo*, esto es, *vivir en el amor*. El principio de vida para el griego es una razón inmanente atada de pies y manos al mundo. El principio de vida para el cristiano no reside en este mundo, sino que lo trasciende. Es Dios, de donde todo deriva.

La comunión entre la verdad clásica y la verdad cristiana fue realizada por San Pablo en el Nuevo Testamento. Allí, refiriéndose a la verdad clásica habló de *tiempos de ignorancia*. Ignorancia por haber visto en el hombre nada más que naturaleza. Por ello, su filosofía fue filosofía de las cosas, lo que redundó en un inevitable relativismo y escepticismo que terminó de hundir el mundo antiguo. El hombre, pues, tuvo que buscar forma de escapar a ese angustioso deambular sin verdad alguna. Esa búsqueda le llevó al encuentro consigo mismo. Lo que importa ya no es solamente lo que las cosas son. Tras el encuentro consigo mismo que fue el logro de la conciencia de sí, el hombre se encuentra en la búsqueda de la verdad. Esta búsqueda no es solamente, en este estadio, una búsqueda intelectual sino, más bien un camino desde el mundo hacia la verdad. Pero ir hacia la verdad supone un encuentro previo con ella.

Surge aquí una idea de *encuentro* que viene a completar lo que ya hemos dicho. Se trata de un encuentro con lo que es realmente la verdad. Esta última es una verdad con mayúsculas, es Dios, fundamento de toda otra verdad. La idea de encuentro, desde esta perspectiva, tiene también su origen en la tradición cristiana. Todo auténtico encuentro es algo eminentemente personal, Y Dios es persona por excelencia. Pero este encuentro con Dios ya no fue solamente camino de fe. Desde que San Agustín identificó la palabra de Dios con el *logos* de San Juan, lo que era sólo asunto de fe se convirtió también en asunto de razón. Dios como razón de las cosas es la perfecta conciliación de verdad griega y verdad cristiana.

*Vivir en la verdad será, entonces, vivir en Dios y en la razón.* La idea de verdad, entonces, ha experimentado una transformación notable desde el momento mismo en que deja de ser un mero logro conceptual para ser algo unido a la vida misma. Vivir en la verdad significa también ahora que la verdad vivifica, que se puede vivir de ella. Cuando más adelante, Zubiri nos hable de esto, habremos de reconocer en estas líneas un bello antecedente.

## 2.5. “LA IDEA DE LA NATURALEZA: LA NUEVA FÍSICA”<sup>331</sup>

Se trata de analizar la índole del conocimiento físico. Uno de los eventos más importantes que ayudaron a la dilucidación de éste, fue el *principio de indeterminación* descubierto por Heisenberg. En muy pocas palabras, lo que éste nos quiere decir es que resulta imposible medir la posición y la velocidad de un electrón en cierto momento del tiempo. Casi gráficamente nos lo explica Zubiri: “esta medida es imposible; y ello no porque *prácticamente* no pueda llevarse a cabo, sino porque el fenómeno mismo implica, en sí, la *radical* imposibilidad de tal medida. En toda medida, en efecto, el metro no debe influir sensiblemente sobre aquello que se mide. Ahora bien: para cualquier medida es preciso ver el objeto, y, por tanto, iluminarlo. Tratándose de un orden de objetos de magnitud superior al de la constante de Planck, la acción de la luz sobre la materia es insensible. Pero, tratándose de electrones, el objeto medido es del mismo orden de magnitud que la luz que lo ilumina, y, por tanto, ésta influye sensiblemente sobre aquél”<sup>332</sup>. Más adelante agrega: “Supongamos, pues, que, conociendo el lugar que el electrón ocupa, queremos ver la velocidad que lleva, tendremos que emplear luz de gran longitud de onda. Entonces, la velocidad del electrón sufrirá la menor alteración posible; pero, en cambio, queda más impreciso el lugar que ocupa. Empleemos, por el contrario, luz de onda corta: Habremos precisado el lugar del electrón, pero su velocidad se habrá alterado sensiblemente. No se pueden precisar a un tiempo la velocidad y la posición del electrón”<sup>333</sup>. Continúa: “Ello hace, que los conceptos de onda y partícula pierdan su sentido, tratándose de magnitudes del orden de la constante de Planck. La equivalencia entre la mecánica corpuscular y la ondulatoria queda así físicamente fundamentada. Por tanto, carece de sentido preguntarse qué relación real existe entre corpúsculo y ondas”<sup>334</sup>.

El principio de nuestro problema, lo marca esta concluyente afirmación: “Con el principio de indeterminación pierde sentido el problema de la relación real entre corpúsculos y ondas. Corpúsculos y ondas no son más que dos lenguajes, dos sistemas de operaciones para describir una misma realidad física. Son dos *interpretaciones* de una idéntica realidad”<sup>335</sup>.

Ahora, preguntamos, ¿cuál es la idea de *saber* que anida en su seno la ciencia física? Aproximadamente, hasta el año 1919, la ciencia moderna sostenía que el conocimiento físico era pura *intuición* o, como prefiere decir Zubiri, *imaginación*. Para estos científicos (excepción hecha de unos pocos, naturalmente) *saber* consistía en *representarnos* las cosas, es decir, “imaginar modelos cuya estructura matemática condujera a resultados coincidentes con la experiencia: *ondas y edificios* moleculares y atómicos”<sup>336</sup>. Muchas experiencias científicas, entre ellas la teoría electromagnética de Maxwell, le plantearon graves problemas a esta creencia. Fue la teoría de la relatividad la que acabó totalmente con la imaginación, al

331. Apareció por primera vez en *Cruz y Raya* 10 (1934), 7-94 con el título: “La nueva física. Un problema de filosofía”. Citaremos por la edición de NHD antes mencionada.

332. X. Zubiri: LIN, pág. 259.

333. Ibid., págs. 269-270.

334. Ibid., pág. 270.

335. Ibid.

336. Ibid., pág. 278.

menos en cuanto “órgano que representa y, en este sentido, conoce, lo que el mundo *es*”<sup>337</sup>. Dice Zubiri: “Se vio entonces que en las teorías físicas había dos elementos esenciales distintos: la imagen del mundo y su estructura o formulación matemática, y que de estos dos elementos el primero es absolutamente caduco y circunstancial: sólo el segundo expresaría la verdad física. Esto, pues, apareció bastante claro antes de que se sistematizara la nueva física”<sup>338</sup>.

Pero, volvamos un momento al Principio de indeterminación de Heisenberg. Desde allí desembocaremos en la idea de saber.

Este principio no niega el determinismo físico. “Es posible que las cosas estén relacionadas entre sí por vínculos determinantes, es decir, que el estado del electrón, en un instante del tiempo, determine unívocamente su curso ulterior. Pero lo que el principio de Heisenberg afirma es que semejante determinación carece de sentido físico, por la imposibilidad de conocer exactamente este estado inicial”<sup>339</sup>. Y no se trata de una imposibilidad accidental, sino absoluta. Por esa razón, el determinismo *real* no es un problema físico. Se renuncia de este modo a la idea de causalidad *real* de la ciencia clásica, los enunciados de la nueva física ya no nos hablan de ‘las cosas en general’, sino “sobre las cosas en tanto que objeto de la física”<sup>340</sup>. De lo mismo se deriva todavía una consecuencia más importante: la idea de naturaleza, en el sentido de la nueva física dista mucho de parecerse a la “idea de la *naturaleza* de las cosas *simpliciter*”<sup>341</sup>. Ya con Galileo se explicita dicha distinción: “En Galileo hay una distinción radical entre la *naturaleza*, en el sentido de *naturaleza de las cosas*, y la *naturaleza en el sentido de la física*; y, análogamente, una distinción entre la causalidad como relación ontológica y la causalidad física. Esta quiere medir variaciones. Aquélla, concebir el origen del ser de las cosas”<sup>342</sup>.

¿Qué entiende por naturaleza física?

Es el principio de indeterminación quien acotará la región de los objetos ‘naturales’ físicamente hablando, pues éste es, antes que nada, afirmación sobre *cosas*, aunque solo fuesen observables: “el principio de indeterminación no es primariamente un principio lógico. No es una afirmación sobre el alcance de nuestros medios de observación, sino sobre cosas observables. No tiene nada que ver con la subjetividad ni con la objetividad del conocimiento humano. La relación en que se halla la luz con la materia es perfectamente real, como la visión de un bastón sumergido en el agua no es menos real ni más ilusoria que la que de él tenemos cuando está fuera del agua. En ambos casos son situaciones ajenas a toda subjetividad. La relación entre un fotón y un electrón es tan real como la ley de la gravitación o el principio de inercia”<sup>343</sup>. Más adelante Zubiri subraya: “El principio de indeterminación es más bien uno de esos principios de ontología regional que quieren definir el sentido pri-

337. Ibid.

338. Ibid.

339. Ibid., pág. 288.

340. Ibid.

341. Ibid.

342. Ibid.

343. Ibid., pág. 291.

mario de los vocablos *natural* y *naturaleza*. Esto es, el sentido del verbo *existir* dentro de la física”<sup>344</sup>.

Fue la física de Einstein la que definió con claridad el concepto de Naturaleza para la física: “naturaleza física es mensurabilidad real”<sup>345</sup>. ¿Qué se entiende aquí por real? No alude, principalmente, a las observaciones de un observador. Dice Zubiri: “La condición de invariancia de las leyes físicas no se refiere primera ni fundamentalmente a la imagen que un observador adquiere del universo, sino a la estructura del universo, relativamente a un sistema de coordenadas cualquiera”<sup>346</sup>. Y esto resulta decisivo si, como afirma la teoría de Einstein, la medición de los fenómenos no es ninguna ‘medición humana’. La medida de que habla la física ‘es una relación que existe’, esto es, se halla definida entre unidades ‘cósmicas’, pero tan independientemente de la existencia del físico como la proposición matemática existe independientemente del matemático”<sup>347</sup>. Con la aparición, de los ‘cuanta’, en la mensurabilidad real de que hablaba Einstein, real deja de significar algo cósmico para ser efectivamente observable. “Medida no significa solamente *existencia de una relación*, sino *yo puedo ‘hacer’ una medición*. Naturaleza=Mensurabilidad real=Medición de observables. ¿Qué quiere decir esto? He aquí lo que Heisenberg habría de aclararnos al enunciar el principio de indeterminación, si quiere, según parece, inaugurar una nueva etapa en la historia de la física”<sup>348</sup>.

Para Heisenberg *observable* significa *visible*. Lugar y velocidad para ser medidos necesitan ser vistos. “La visibilidad no se refiere, pues, a las condiciones *subjetivas*, sino a la presencia de las cosas en la luz”<sup>349</sup>.

De aquí brotan dos sentidos de la palabra *luz*:

- a) algo que actúa sobre las cosas, y
- b) algo que permite ver las cosas.

Si en el primer sentido, luz es parte de la naturaleza; en el segundo la envuelve *totalmente*: “es lo que constituye el sentido mismo de lo que ha de entenderse por Naturaleza, lo que la separa de todo lo que no es Naturaleza”<sup>350</sup>. En el primer sentido luz es un fenómeno físico más, en el segundo, es ‘claridad’, algo más que fenómeno, “lo que constituye la fenomenalidad en cuanto tal”<sup>351</sup>. Si existe una unidad entre estos dos sentidos del término *luz* ésta está dada por el ente capaz de advertirla, por el hombre: “La indeterminación entre lugares y velocidades por la acción de la luz, no surge más que si hay un ente que quiere o tiene que servirse de la luz para averiguar el lugar que ocupan los cuerpos y la velocidad de que se hallan animados”<sup>352</sup>.

---

344. Ibid.

345. Ibid., pág. 299.

346. Ibid.

347. Ibid.

348. Ibid., pág. 300.

349. Ibid.

350. Ibid.

351. Ibid.

352. Ibid.

No pasaba lo mismo en la teoría de la relatividad. Allí, la acción del físico no alteraba, en absoluto, el resultado de los experimentos. En la *teoría de los quanta* la cosa ya no es así: “En la teoría de los *quanta* no solamente el hombre pone unas cosas en relación con otras, sino que no tiene sentido, para él, más que lo que en esa posible relación sea visible. Solamente entonces tiene sentido hablar de indeterminación”<sup>353</sup>.

*Fenómeno* ahora, ya no es, como en la física clásica, algo determinable en un espacio y tiempos absolutos, sino algo cuya determinación se funda en su *visibilidad*. Toda fenomenalidad es posible, ahora, merced a la luz como claridad. Esta misma luz determina la zona de lo ‘natural’ para la nueva física. Así, “mientras para la física clásica la ley enuncia la índole de la articulación de un fenómeno con la estructura espacio-temporal, para la nueva física la ley enuncia, en cierto modo, la articulación de un fenómeno en el campo de la claridad en que es visible, y gracias al cual es ‘observable’”<sup>354</sup>.

*Realidad*, pues, para la nueva física, si un sentido tiene, es el de *visibilidad*.

La idea que de la *Naturaleza* se ha hecho la física es algo que ha ido variando junto con ésta: “para Aristóteles, la Naturaleza es sistema de cosas (sustancias materiales) que llegan a ser por sus causas; para Galileo, Naturaleza es determinación matemática de fenómenos (acontecimientos) que varía; para la nueva física, Naturaleza es distribución de observables”<sup>355</sup>. ‘También la idea de *física* ha variado: “Para Aristóteles, física es etiología de la naturaleza; para Galileo, medida matemática de fenómenos; para la nueva física, ésta es cálculo probable de mediciones sobre observables”<sup>356</sup>.

Y aquí dejamos estas reflexiones, no sin antes citar nuevamente a Zubiri: “En la crisis que a la nueva física se plantea, cualquiera que sea su solución, no se trata de un problema interno a la física ni de un problema de lógica o teoría del conocimiento físico: se trata, en última instancia, de un problema de ontología de la naturaleza. El haber intentado mostrarlo es el sentido de esta breve nota”<sup>357</sup>.

## ANÁLISIS Y COMENTARIO

### *La idea de realidad*

Dice Zubiri: “La relación en que se halla la luz con la materia es perfectamente real, como la visión de un bastón sumergido en el agua no es menos real ni más ilusoria que la que de él tenemos cuando está fuera del agua”. El ejemplo me resulta conocido. Algo parecido ya nos lo dijo en su Tesis Doctoral. Es decir, 13 años después vuelve una vez más sobre esta idea que se irá constituyendo en el pilar central de todo su pensamiento y que, además, irá definiendo su *realismo* de modo cada vez más determinante. En 1921 todavía nos hablaba de la objetividad, pero de una objetividad que pugnaba por trascenderse a sí misma hasta

353. Ibid., pág. 301.

354. Ibid.

355. Ibid., pág. 303.

356. Ibid.

357. Ibid.

el punto de desembocar en afirmaciones casi inequívocamente realistas. Sólo a modo de ejemplo, cito una frase que ya recordamos en otro lugar: “El que un bastón introducido en el agua me parezca quebrado, es un resultado tan objetivo como el que me parezca recto, cuando lo saco del agua, pues en ambos casos la forma del bastón no significa sino la dirección de la luz reflejada por aquel a través del medio óptico. Si este medio es el aire, el rayo sigue sin desviarse; si es el agua, se desvía. Los sentidos no hacen más que constatar realidades físicas” (TFJ, 1921, pág. 66). ¿Objetividad o realidad es el polo de la impresión sensible? Según lo dicho en el texto anterior, todo indica que Zubiri nos está hablando de realidades. En todo caso, lo que mueve a Zubiri a escribir estas líneas es la necesidad de escapar de los postulados subjetivistas. De ahí la ambigüedad.

Ahora Zubiri, instalado en un pensamiento de tipo más bien ontológico nos retrotrae una vez más al ámbito originario de la realidad. La carga realista de su formación científica fue la que le llevó de la mano hasta su posición madura. Zubiri le debe gran parte de su obra de madurez a su propia formación científica. Todo lo filosófico en él encuentra su asiento en el pensamiento científico de su tiempo. Es cierto que a lo que más atendió fue lo filosófico, pero esto no contradice lo anterior.

¿Qué es lo que nos está diciendo ahora? Pues, una vez más está aludiendo a la objetividad de las proposiciones y aciertos de la ciencia. Una vez más está refutando las interpretaciones subjetivistas que, nacidas de equívocos, pretendían imponerse apoyándose en el propio concepto de ‘relatividad’. El que haya ciertas mediciones que sean *radicalmente imposibles*, no es algo atribuible a los medios de observación, luego no *depende* del observador. La física trata con *cosas*, en primer lugar. Cosas *observables*, en segundo lugar. Y por tratar con *cosas observables* el problema del conocimiento no es un problema de objetividad o de subjetividad del conocimiento. Se trata de que, al iluminar la materia para poder verla, tal iluminación obra sobre ella modificándola, impidiendo, de este modo, nuestra visión de la materia en su momento original. La relación en que se halla la luz con la materia, nos dice Zubiri, es perfectamente real. No depende del sujeto. La estructura de lo real termina imponiéndose. Es una limitación puramente física. Por ello, la ciencia física no puede hablar de realidades absolutas en el sentido de ‘no visualizables’. Lo real para la ciencia es lo observable y medible. Pero lo observable es lo visible y esto no depende tanto de condiciones subjetivas como de la *luz* que hace posible la visualización. Esta noción de *luz*, bastante elaborada en el pensamiento contemporáneo, guarda, en sí, un contenido inmutable digno de ser, a su vez, sacado a luz<sup>358</sup>. El concepto de luz usado aquí por Zubiri se desdobra en luz como *fenómeno físico* y luz como *claridad* (fundamento de toda fenomenalidad). Ambos sentidos coinciden en la unidad del hombre, pues este ser necesita de la luz para constatar las realidades.

Con la *teoría de los quanta* se llegó a la conclusión de que no solamente el hombre es capaz de relacionar las cosas, sino que, además, “no tiene sentido, para él, más que lo que en esa posible relación sea *visible*”. Fenómeno es ahora lo que se muestra, lo que se hace visible en su propio campo de claridad. Lo que es de por sí observable y lo que no lo es: tal es el criterio con el que se maneja la ciencia contemporánea. Y este no es un problema de lógica o de teoría del conocimiento, sino de *ontología*. Se trata del *modo de ser* de las cosas mismas.

358. El concepto de luz, aunque metafórico, en la filosofía contemporánea casi no se ha podido prescindir de él. Más adelante habrá tiempo de detenernos un poco en él.

## 2.6. “¿QUÉ ES SABER?”<sup>359</sup>

La idea de *saber* es lo que está en juego. El hombre *sabe*, y esto es porque, además de los sentidos, posee: “un modo de experiencia con las cosas, que le da de plano y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas, tales como son ‘por dentro’”<sup>360</sup>. El saber, entonces, “toca a lo íntimo de cada cosa”<sup>361</sup>, que es lo que llamamos su esencia o Idea. Hay más definiciones: se trata de “algo que nos instala en lo que ella verdadera e íntimamente es, ‘una’ cosa que ‘es’ de veras, tal o cual, y no simplemente lo que ‘parece’”<sup>362</sup>. El saber es una especie de “sentido del ser”<sup>363</sup>, “una experiencia”.

Desde estas definiciones surge la diferencia entre *saber* y *percibir*. Saber no es percibir ni cada uno de los caracteres de la cosa, ni la suma de ellos. Definiendo negativamente, diremos que no se trata de ninguna experiencia mística o transcendente. Es otro tipo de experiencia. Es por de pronto la experiencia en que la cosa se nos presenta tal cual ‘es’ y no como ‘parece ser’. Los sentidos sólo nos dan el ‘parecer’, no el ‘ser’. Ahora bien, a esta experiencia en que la cosa se me muestra por lo que ella es, saber lo que es, la llamó el griego “noûs, mens”<sup>364</sup>.

El *noeîn* nos da lo que una cosa es. Gracias a este acto, a esta posibilidad humana, es posible el *saber cómo discernir lo que es de lo que parece ser*. Saber es aquí *discernir*, lo que implica una elevación sobre lo sensible<sup>365</sup>.

Sólo porque el hombre puede *saber*, en este sentido de *discernir*, es que puede ‘entregarse’ a las cosas, *decir el ser* de ellas, su verdad. Al decir la verdad de las cosas, se discierne lo real de lo aparente, “las que son de veras de las que no lo son”<sup>366</sup>. Saber como discernimiento coincide con “una de las dimensiones esenciales que para el primitivo griego poseía el ‘logos’”<sup>367</sup>.

Saber “significó primariamente, ‘discernir lo que es de lo que no es’; o, como se decía, el ser del parecer ser. En definitiva, poseer las ideas de las cosas”<sup>368</sup>. Esta ‘experiencia’ fue por primera vez vista con claridad temática por Parménides y luego aceptada por Platón<sup>369</sup>.

Pero, ¿podemos llamar ‘saber’ a este discernimiento? Si queremos saber de algo no basta con discernir lo que es de lo que no es o parece ser. Hay que discernir lo que es de lo que es. Para distinguir entre dos cosas es necesario saber qué son, es decir, es necesario efec-

359. Apareció por primera vez con el título de “Filosofía y Metafísica” en *Cruz y Raya* 30 (1935), 7-60. Citaremos conforme a nuestra edición.

360. Ibid., pág. 37.

361. Ibid.

362. Ibid.

363. Ibid.

364. Ibid.

365. Ibid.

366. Ibid., pág. 38.

367. Ibid.

368. Ibid.

369. Ibid.



tuar un “desdoblamiento entre ‘el que es’ y ‘lo que es’, entre la ‘cosa’ y su ‘esencia’”<sup>370</sup>. Este desdoblamiento implica ir desde la cosa hasta lo que hayamos “extraído de ella”<sup>371</sup>. Lo extraído son “los rasgos característicos de la cosa en cuestión, uno a uno, tomados separadamente entre sí, y respecto de la cosa de que son rasgos”<sup>372</sup>. Desdoblarse es, entonces, “explicar cada uno de los momentos de la ‘idea’, del ‘aspecto’, cada uno de los rasgos de la ‘fisonomía’ de la cosa”<sup>373</sup>. No sólo, pues, discernimos lo que es de lo que parece ser, sino que además circunscribimos los límites de la cosa, delimitamos “el perfil unitario de su aspecto, de su idea”<sup>374</sup>. Lo que hacemos entonces es *definir*.

“Saber no es discernir, sino definir”<sup>375</sup>. Esta es la gran conquista del platonismo.

Pero todavía hay más. Saber, con ser discernir y definir, es algo más. No nos basta sólo el *qué es*. Necesitamos preguntarnos el por qué. “Sabemos algo plenamente cuando, además de saber ‘qué’ es, sabemos ‘por qué’ es. Esto es lo que late en el fondo de todo el saber pre-aristotélico. Haberlo hecho patente, histórica y sistemáticamente es una de las creaciones inmortales del aristotelismo”<sup>376</sup>. “La verdad de la cosa se funda en el ser mismo de ella”<sup>377</sup>. Esto quiere decir que todo aspecto de una realidad auténtica encuentra su fundamento en el ser mismo de ella. Es decir, lo que algo es lo es desde antes que se patentizara a un sujeto. Toda patentización es la manifestación o expresión de lo que ya era antes.

De aquí surgen algunas definiciones:

1) *Idea*: el conjunto de rasgos que previamente ‘constituyen’ una realidad dada. Solo por ello puede ser idea, también, las características de tal realidad (cosa) en cuanto manifestaciones de esos rasgos a un sujeto.

2) *Esencia*: “lo que esencialmente constituye la cosa”<sup>378</sup>. Sólo por ello puede ser esencia, también, el contenido de una definición. Dice Zubiri: “la idea como ‘figura’, es lo que antes ‘configura’ a la cosa, le da su ‘forma’ propia, y con ella se establece con plena suficiencia y peculiaridad frente a las demás”<sup>379</sup>. Al preguntar, entonces, por el *porqué* de las características de algo, nos remitimos necesariamente a lo que tal algo es. Esto *propio* de la cosa y la suficiencia que conlleva fue llamado *ousía* por los griegos. *Ousía* es, entonces, *sustancia* de algo. Mediante el por qué comprendemos la *necesidad* de algo, pues nos enteramos del por qué es así y no de otro modo. “Al saber las cosas de esta suerte, sabemos la *necesidad* de que sean como son y, por tanto, por qué no son de otro modo. No sólo hemos *definido* la cosa, sino que hemos ‘demostrado’ en ella su necesidad”<sup>380</sup>.

---

370. Ibid., pág. 39.

371. Ibid.

372. Ibid.

373. Ibid.

374. Ibid.

375. Ibid.

376. Ibid., pág. 41. El *por qué* de que aquí se trata alude básicamente a la causa formal.

377. Ibid.

378. Ibid.

379. Ibid.

380. Ibid., pág. 42.



*Demostración* (de-mostración) significa “exhibición de la articulación de algo”. Ahora bien, “el saber por excelencia es el saber demostrativo del necesario por qué de las cosas”<sup>381</sup>.

La idea de ‘demostración’ en Zubiri no implica una prueba racional, sino que se atiene a su expresión etimológica de “mostrar algo como emergiendo necesariamente de aquello que es la cosa de-mostrada”<sup>382</sup>. Nuestra conclusión actual es la siguiente: “*Saber no es discernir ni definir; saber es entender, demostrar*”<sup>383</sup>. Una ciencia en sentido estricto no se da más que articulando internamente el qué y el porqué de las cosas. De este modo accedemos al ‘ser constitutivo’ de la cosa, a su Idea. El saber humano, pues, consistirá en conquistar ‘ideas’. Pero esto va emparejado con el: ¿cómo?, ¿de qué modo se constituye el saber? El modo cómo conquistamos ideas es mediante la lógica, “órganon del saber real”<sup>384</sup>.

¿Cómo llegamos a ésto?, veamos. Los griegos llamaron *méthodos* a la vía de acceso a las cosas. En cuanto medio de *acceder a las cosas* tuvo el método no sólo un carácter propedéutico, sino también metafísico. Por el método llegamos a la realidad: “lo mismo los sentidos que el logos son métodos”<sup>385</sup>. Preferentemente se acentuó más el logos, pues, él nos permite entender, las cosas. ¿Cuál es el objeto, entonces, de la lógica? Es la “interna articulación de los elementos del logos”<sup>386</sup>. Luego, el problema del método se convierte en Lógica, en estudio de la forma del logos (idea), de aquello que formalmente constituye el logos. En este “sentido eminentemente real es la lógica algo formal”<sup>387</sup>. La lógica fue, pues, *órganon*, vía hacia nuevas ideas, “nuevos rasgos de las cosas”<sup>388</sup>.

Ahora bien, notamos que las ideas y, en ella, los rasgos de la cosa, no son independientes de la cosa misma, por lo tanto, distinguir entre la cosa y su idea y rasgos, es efectuar una abstracción merced al *noûs* que separa mentalmente. Pero así separados estamos ante *conceptos* “o modos como la mente, al captar la cosa, con-capta todos sus rasgos y cada uno de ellos en sí y por sí”<sup>389</sup>. Si pensamos que lo que hay en un concepto pertenece a la cosa, tenemos que admitir que los demás conceptos implicados en aquel, son también elementos de la cosa en cuestión. Llegamos de este modo, al “descubrimiento *mediato* de ideas; no es un simple logos, sino un sil-logismo, lo que en sentido más usual suele llamarse ‘una demostración’”<sup>390</sup>. El concepto de ciencia, pues, que surgió de todo ello, fue el de un ‘saber’ que refiera los conceptos a las cosas mediante un raciocinio”<sup>391</sup>. “*Saber, entender, es entonces, raciocinar, discurrir, argumentar*”<sup>392</sup>. Luego, “algo es entendido en la medida en que el discurso o ra-

---

381. Ibid.

382. Ibid.

383. Ibid.

384. Ibid., pág. 43.

385. Ibid.

386. Ibid.

387. Ibid.

388. Ibid.

389. Ibid.

390. Ibid.

391. Ibid.

392. Ibid., págs. 43-44

ciocinio lo manifiesta como necesariamente verdadero; lo demás es incierto o anticientífico”<sup>393</sup>. Así llega esta idea hasta la Edad Media. “Ya Ockam decía: *Scientia est cognitio vera sed dubitabilis nata fieri evidens per discursum*. La ciencia es un conocimiento verdadero, pero dubitable, que por naturaleza puede hacerse evidente mediante el discurso”<sup>394</sup>. Toda la Edad Media estuvo supeditada a esta idea. En el siglo XVI, casi toda la ciencia se mantuvo fiel al *espíritu* de esta idea. Prueba de ello fue la matemática y la física teórica. Incluso la filosofía sintió y fue afectada por “la tiranía de este ‘modelo’”<sup>395</sup>.

Un razonamiento, para ser correcto, “ha de hacernos entender las cosas, no ha de limitarse a discurrir sobre sus momentos. Ha de presentarlos en su interna necesidad, apoyados o fundados los unos en los otros, viniendo, por tanto, necesariamente los unos de los otros”<sup>396</sup>. Le llamaron al ‘venir de’: principiar, y a ‘aquello de que algo viene’, *arkhé*, *principio*. Llegamos por este medio a otra definición de conocer: “Conocer una cosa no es sólo probar que necesariamente hemos de admitir que le corresponden tales o cuales momentos, sino ver, demostrar por qué le corresponden necesariamente, y, recíprocamente, mostrar cómo los unos conducen inexorablemente a los otros”<sup>397</sup>. De donde concluimos: “Saber una cosa es saberla por sus principios. Si se quiere seguir hablando de lógica, habrá de ser una *lógica de los principios*, infinitamente más difícil que la *lógica de los razonamientos*”<sup>398</sup>.

El principio “no puede ser descubierto sino en aquel contacto íntimo con las cosas que llamamos *mens*, *noûs*. Pero la *mens* no se limita a ver lo que la cosa es de veras. Comienza por ‘hacerla’ visible”<sup>399</sup>.

Para Aristóteles, la mente cumple una doble misión:

- a) *hace visible* el objeto a quien lo posee, hace del objeto un *noema*.
- b) La *capacidad de ver* al hombre, hace del sujeto una *noesis*.

En ambos casos, Aristóteles compara la mente con una luz que ilumina al objeto. Esta doble dimensión de la mente (la agente y la paciente) hace posible “mirar las cosas desde el punto de vista de lo que de veras son, y buscar, por tanto, el ser primario de las cosas, para llegar a ver lo que son”<sup>400</sup>. “Aristóteles llamó al *noûs* ‘principio de los principios’; *lumen* llamaron los Santos Padres y la Escolástica a una esencial cualidad suya; algo que nos lleva a lo íntimo de cada cosa: íntima *penetratio veritatis*, decía Santo Tomás”<sup>401</sup>.

Dos preguntas se imponen ahora: “¿Cómo es la mente principio de principios?”, “¿cómo conocemos las cosas en sus principios?”<sup>402</sup>.

Los múltiples momentos de una cosa impiden que trasparezca su verdadero ser y,

---

393. Ibid., pág. 44.

394. Ibid.

395. Ibid.

396. Ibid.

397. Ibid.

398. Ibid.

399. Ibid.

400. Ibid., pág. 45.

401. Ibid.

402. Ibid.

por lo tanto, la pregunta por los principios se justifica. La metodología consistirá en ir de lo múltiple a lo simple de las cosas, ya que los elementos últimos y más simples de algo, por no tener dobleces, tienen que ser verdaderos. Dice Zubiri: “lo simple es, por naturaleza, verdadero; puede ser ignorado, pero una vez descubierto, no puede engañar, carece de ‘dobleces’. Todo otro momento estará fundado sobre estos momentos simples, los cuales serán, por tanto, sus principios”<sup>403</sup>. El *logos*, enfrente de estos elementos simples, no puede errar, pues, sus relaciones son *manifiestas* y *notorias* por sí mismas y se patentizan en un simple acto de intuición. Santo Tomás habla de simple *intuitus* en las cosas. “Los ‘principios’ de las cosas se expresan así en *verdades primarias* y, a fuer de tales, *primeras* en todo conocimiento”<sup>404</sup>.

Tales primeras verdades son percibidas por el hombre ‘por el mero hecho de existir’, pues están referidas a las cosas. Entre estas verdades están los principios de la lógica (no contradicción, etc.) y son primeras desde dos puntos de vista:

- A) Son verdades anteriores a las verdades de las cosas (ontológicamente).
- B) Son conocidas antes que a las demás cosas (gnoseológicamente).

Estas “merecen, con *máxima dignidad*, ser llamadas conocimientos. Por esto las llamaron los griegos *axiomas*, que quiere decir ‘dignidades’”<sup>405</sup>. No pueden ser falsas dado que no necesitan de nada más para ser verdaderas. Son, por lo mismo, necesariamente conocidas. “Verdades, en cierto modo, connaturales a la mente, que constituyen el sentido primario de una mente que explicita lo que entiende, el sentido primario de lo que es ‘ser verdaderamente’”<sup>406</sup>. La visión mental que patentiza los principios, inquiera en las raíces de la cosa. Esta *mirada* fue llamada por los latinos *inspectio*, inspección. “El *simplex intuitus* es una *simplex mentis inspectio*, para resolver las cosas en sus últimas simplicidades. Fácilmente se comprenderá que, obtenidos así los principios, conocer una cosa será mostrar la interna necesidad con que la cosa misma es así, y no de otra manera; no basta con que se pruebe que necesariamente haya de afirmarse que es así”<sup>407</sup>. Así llegamos a la idea moderna de saber: “Tomemos, pues, los principios irresolubles en sí mismos, y combinémoslos ordenadamente para reconstruir la cosa sin salir de esa mirada inspectiva en la verdad. Si lo logramos, esta reconstrucción demostrará la verdadera necesidad de la cosa. Resolver en principios y recomponer con ellos lo principiado, he aquí el modo de saber principal que culmina en Descartes y en Leibniz”<sup>408</sup>. Pero, con todo, esto tampoco basta. A lo más nos dice lo que es algo. Lo que necesitamos saber es que ‘tal algo’ sea precisamente ‘este algo’. No basta con entender lo que *es* la cosa, sino también, lo que la *cosa* es, “no sólo la esencia, sino la cosa misma; no sólo la idea en sí misma, sino como principio de la cosa”<sup>409</sup>. El principio de las cosas es su ser ‘de veras’, la verdad propia de la cosa, lo que ‘de veras’ es. El “todo no es

---

403. Ibid.

404. Ibid.

405. Ibid., pág. 46.

406. Ibid.

407. Ibid.

408. Ibid.

409. Ibid., pág. 47.

sino el conjunto de todas las cosas en cuanto ‘son de veras’<sup>410</sup>. El principio de las cosas es, pues, el todo. “Lo que llamamos determinadamente ‘cada’ cosa es aquello en que el principio, el todo, se ha concentrado, lo que ha ‘llegado a ser’<sup>411</sup>. Con esta reflexión comienza a prepararse el idealismo alemán. Desde la idea de *todo*, brota la idea de *sistema*, pues, si en cada cosa está, aunque sea especularmente, el todo; entendiendo la cosa en sus principios, especulativamente, entendemos, o, mejor dicho, co-entendemos de algún modo todas las demás. “Esta comunidad radical y determinada de cada cosa con todo es lo que se ha llamado *sistema*. Saber algo es saberlo sistemáticamente, en su comunidad con todo. *Ciencia, es entonces sistema*”<sup>412</sup>.

De la idea de *sistema* brota la de *dialéctica*: “El *logos* que enuncia sistemáticamente el ser especular de las cosas no dice simplemente lo que es, sino que expresa este mismo ‘llegar a ser’; no es silogismo, sino *dialéctica*; mientras aquél deduce o induce, ésta *educa*. No es combinación, sino generación principal de verdades. Las ideas se conquistan dialécticamente”<sup>413</sup>. El conocimiento que se obtiene por este medio es, así, absoluto. “El *noûs* no solamente ha descubierto los principios de lo que ve, sino el principio de su visibilidad misma, del ser de veras. Al hacerlas visibles, la mente se ve a sí misma reflejada en el espejo de las cosas en cuanto son. En las cosas que son de veras se patentiza, en puridad, la verdad. El saber especulativo es así, finalmente, un descubrirse la mente a sí misma. Entonces es cuando ésta es *efectivamente*. Y con plenitud de sentido, principio de principios, principio absoluto. Tal es la obra genial del idealismo alemán de Fichte a Hegel”<sup>414</sup>.

La primera mitad del S. XIX estuvo influida por este modo de pensar. La ciencia de entonces, se dedicó a elaborar sistemas especulativos apartándose cada vez más de lo concreto. Si bien es cierto que la especulación dio un paso adelante respecto del raciocinio en cuanto de lo que se trata aquí no es tanto de alcanzar un conocimiento de la esencia, sino de la cosa misma por otro lado, queda siempre flotando la interrogante: ¿Hasta qué punto con la especulación llegamos a la cosa misma? Cuando hablamos de la *cosa misma* nos referimos a esta *cosa real*. Y *realidad* no significa sólo *ser material*. No es lo mismo la idea de número que el número mismo, ‘la idea del tres que el tres’, ‘la idea de un personaje de novela que el personaje novelesco mismo’<sup>415</sup>. Por ello, frente a la filosofía especulativa y al saber especulativo en general “se alzó la voz de ‘vuelta a las cosas’. Saber no es raciocinar ni especular: saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas”<sup>416</sup>.

El idealismo se quedó gravitando en torno a la idea de verdad y desde aquella idea le ha sido imposible acceder a la realidad de lo que es. Este fracaso inaugura, pues, todavía, un nuevo modo de entender lo que denominamos saber: “Saber, no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posesión *esciente* de la

---

410. Ibid.

411. Ibid.

412. Ibid.

413. Ibid.

414. Ibid., pág. 48.

415. Ibid.

416. Ibid.

realidad, no sólo la ‘verdad de la realidad’, sino también la ‘realidad de la verdad’. “En realidad de verdad es como las cosas tienen que ser entendidas”<sup>417</sup>.

Con estas líneas, Zubiri da un paso agigantado que le acercará decididamente a su posición madura. Más adelante comentaremos esto con mayor rigor. Ahora sólo dejamos la constancia explícita.

Directamente con el entendimiento de las cosas desde su ‘realidad de verdad’, Zubiri desarrolla una de las ideas centrales de nuestro trabajo. Se trata de la idea de SENTIR. Es la primera vez (1935) que Zubiri le dedicará a esta noción una atención particular. Nos dice: “el sentir, en cuanto sentir, es realidad real”<sup>418</sup>. Para *sentir* algo es preciso *conocerlo, tener la experiencia* de ese algo.

Algunas afirmaciones definitorias nos aclararán aún más esta idea:

- “En todo sentir, el hombre ‘se siente’ a sí mismo; ‘se’ siente, o bien o mal”<sup>419</sup>.
- “Además, este su sentir, es sentir algo que en aquel sentir adquiere su sentido; se siente un sonido, un aroma, etc.”<sup>420</sup>.
- “El sentir, como realidad, es la patencia ‘real’ de algo. En su virtud, podemos decir que el sentir es ser de veras; esto es, el sentir es la primaria realidad de la verdad”<sup>421</sup>.

Con esto hemos ganado una primera alusión a la realidad del sentir.

Una de las frases decisivas de todo este escrito es la que sigue. Por ahora, llamamos todo comentario: “Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independiente de su sentir. Pero la ilusión y la irrealidad sólo pueden darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente la *realidad*; la ilusión consistirá en tomar por *real* una *cosa* que no lo es. Dicho en términos más precisos: la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad *sentida* en nuestro sentir. Y el problema será ahora escindir, dentro de esta verdad, la realidad, la cosa realmente verdadera, y la realidad verdadera de la cosa. Estos tres términos se hallan así constitutivamente unidos: realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera. Juntos plantean el problema citado, para el cual hará falta no sólo una *lógica de los principios*, sino, en cierto modo, una *lógica de la realidad*”<sup>422</sup>.

Son elementos muy sutiles los que nos advierten que no estamos leyendo un texto de *Sobre la esencia* (1962). Zubiri se acerca a sus ideas maduras de una forma vertiginosa.

La próxima pregunta de Zubiri no se hace esperar: “¿Cómo asegura el sentir la posesión esciente de la realidad?”<sup>423</sup>. Veamos. “El hombre siente, ante todo por los sentidos”<sup>424</sup>. Los sentidos son fundamentalmente *sentidos*, no *sensorios*. “No es lo sensorial el tipo de sentido, sino el sentido la raíz de lo sensorial”<sup>425</sup>. No hay que confundir los órganos de los

417. Ibid., págs. 48-49.

418. Ibid., pág. 49.

419. Ibid.

420. Ibid.

421. Ibid.

422. Ibid.

423. Ibid.

424. Ibid., pág. 50.

425. Ibid.

sentidos con el sentido propiamente tal. Órganos de los sentidos son los ojos, los oídos, etc. Pero, “el ‘sentido’ mismo es algo de raíz más honda e íntima”<sup>426</sup>. Los órganos de los sentidos “son modos especiales de sentir las cosas, aquel modo de sentirlas que tiene lugar cuando las cosas materiales ‘afectan’ a los órganos. Afecciones o impresiones de las cosas: he aquí el primer modo de sentir”<sup>427</sup>. Al hombre le es patente su afección. El “dato de cada sentido es el sentido de su afección”<sup>428</sup>. “El sentir es algo primariamente unitario, es *mi* sentir, y cada uno de los sentidos no es sino un momento diversificador de aquel primario sentir. Por esto decía Aristóteles que el hombre poseía un *sentido íntimo o común*”<sup>429</sup>.

Aquí no hay síntesis. Se trata de “una unidad primaria frente a la cual los órganos sería más bien análisis, analizadores de lo sentido. Gracias a esto, la ‘cosa sensible’ es ‘una’ cosa constituida en el ‘sentido’ de nuestra afección o impresión. El *eidos* o idea de la cosa es, por esto, primariamente *esquema*, o *figura* de ella, lo expreso en la impresión que nos produce”<sup>430</sup>.

Aquí Zubiri nos hace una advertencia. Cuando hablaron de la esencia de las cosas, los griegos distinguieron entre idea y esquema de la cosa. Propone el ejemplo del moribundo: el esquema del moribundo es el mismo que tendrá después, ya cadáver, pero ya muerto, desaparece el *eidos* humano, “porque no tiene el *érgon* de éste, no vive”<sup>431</sup>.

Ahora podemos hacer otra importante distinción. La que se da entre *eidos* e *imagen*, para ello atendamos a la impresión. Es un hecho que la impresión permanece tras concluir la efectiva afección de la cosa. “La cosa deja impresionado al hombre más tiempo que el que dura su acción. La impresión se prolonga, como dice Aristóteles, en una especie de movimiento consecutivo. Al perdurar la impresión de las cosas, la figura de su sentido ya no es ‘*eidos*’, sino imagen. La imagen no es tanto una fotografía de las cosas, que el hombre conserva en su alma, cuanto la perduración de su impresión”<sup>432</sup>.

El griego llamó al mostrarse algo, ‘especialmente a los sentidos’, fenómeno, palabra que viene de *phaino*, mostrar. “La perduración del mostrarse se expresa por un verbo derivado de *phaino*, *phantázein*. Imaginar es ‘fantasear’, hacer perdurar la mostración del algo. La esencia de la *imaginación* es *fantasía*. La imagen es lo sentido en la fantasía. Ya no es fenómeno sino *fantasma*”<sup>433</sup>.

Los latinos, por su parte, llamaron al *sentir latente*, *cor*. Por ello, el patentizarlo es recordar”<sup>434</sup>. “Gracias al recuerdo, se afina el sentir: quien posee un certero sentido, decimos que es *experto* y *diestro*, posee experiencia. *Empeiría*, experiencia, significa primariamente esta experiencia del experto. Sólo entonces es cuando una impresión puede no conservar más

---

426. Ibid.

427. Ibid.

428. Ibid.

429. Ibid.

430. Ibid.

431. Ibid.

432. Ibid.

433. Ibid., pág. 51.

434. Ibid.

que los rasgos comunes a muchas otras. La idea que era solo imagen, da lugar entonces a un tipo común a muchos individuos. Y quien posee este sentido de lo común es perito, o *tekhmites*, como dice Aristóteles<sup>435</sup>. Ahora bien, si este fuese el único modo de sentir del hombre no tendría un saber de las cosas. La cosa sentida de este modo, es ‘cosa de momento’ y es justamente, la prolongación de la impresión de ella lo que la hace insegura. “Tenemos impresión sin afección, ha desaparecido la ‘figura’ de la cosa como realidad afectante, para no quedar sino su ‘fantasma’. Si se quiere seguir hablando de cosa, será la cosa en cuanto sentida”<sup>436</sup>.

La impresión, por sí misma, no nos da el saber. Lo que sólo es en el sentir es puro ‘parecer’. Los sentidos, pues, sólo nos dan el ‘parecer’. Por ello dice Zubiri: “la impresión en cuanto tal, no hace sino descubrirnos la realidad; pero las cosas no son forzosamente reales: sin impresión no habría ni cosas ni fantasma; sólo con ella no sabemos si lo que hay es cosa o fantasma. Sólo es lo uno o lo otro, ‘en nuestro sentir’, y, por tanto, la cosa lo es sólo ‘de momento’. En la realidad de la verdad, que es el sentir, tenemos la verdad de la realidad, pero no la realidad verdadera”<sup>437</sup>.

Quedemos un momento en la ‘verdad de la realidad’. En este nivel encontramos la *opinión* (*dóxa*) que es el mero ‘parecer’ a un sujeto. Si la analizamos bien llegaremos a la idea del saber real. El ‘opinar’ es un hablar en el cual decimos algo específico (no cualquier cosa). Y decimos algo determinado “porque una especie de ‘voz’ interior nuestra nos dice lo que son las cosas”<sup>438</sup>. Prueba de ello es que cuando presenciamos algo insólito quedamos mudos. “El *logos* es, pues, fundamentalmente, una voz que dicta lo que hay que decir. En cuanto tal, es algo que forma parte del sentir mismo, del sentir ‘íntimo’. Pero, a su vez, esta voz es la ‘voz de las cosas’, de ellas; nos dicta su ser y nos lo hace decir. Las cosas arrastran al hombre por su *ser*. El hombre dice lo que dice por la *fuerza de las cosas*. En cuanto *voz de las cosas*, decía Heráclito que el *logos* era la sustancia de todas ellas”<sup>439</sup>.

El sentido o sin-sentido del decir se funda en la voz del *logos*: “el *logos* es un sentido íntimo de la rectitud del hablar, fundado en sentir su voz. Quien es sordo a esta voz, habla por hablar, es decir, ‘sin sentido’, y este modo de estar entre las cosas es el *sueño*. En él no hay más que la voz de cada cual. En cambio, quien atiende a la voz de las cosas, está despierto a ellas, vigilante. Es la *vigilia*. Cuando se descubre una cosa, es como si se despertase a ella. Y el primer *logos* del despertar es, por esto, un ex-clamar”<sup>440</sup>. Y continúa, Zubiri, su caracterización del *logos*: “A cada cosa le va adjunta su voz, y esta voz, a su vez, reúne todas las cosas en una voz unitaria. Por esto, todos los hombres despiertos tienen un mismo mundo: es el *cosmos*. El juntar o reunir se dice, en griego, *légein*. Por esto, este vocear se llamó *logos*. El hablar del hombre despierto no es la pura ‘locuacidad’ del dormido, una pura *léxis*, sino que es la frase como portavoz de las cosas. *El hombre despierto es el portavoz de las cosas*”<sup>441</sup>.

---

435. Ibid.

436. Ibid.

437. Ibid., pág. 51-52.

438. Ibid., pág. 52.

439. Ibid.

440. Ibid.

441. Ibid., págs. 52-53.



En el sentir, las impresiones perduran y el *logos* las reúne, ‘compone’ los sentidos de su sentir. La impresión nos da sólo cosas de momento, pero “El *logos* cómo expresión del *cosmos*, o de la unidad de estas cosas sentidas, será composición de momentos, movimientos”<sup>442</sup>. “Saber algo será saber que ha ‘llegado a ser’ tal en este momento”<sup>443</sup>. Pero este llegar a ser no está planteado en el sentido de la dialéctica (el todo llega a ser ‘esto’): “Aquí se trata de que una ‘cosa de momento’ llegue, también ‘de momento’ a ser otra. Saber, para los sentidos, será poseer la dirección de este movimiento, *predecir*”<sup>444</sup>. Pero todavía esto es saber de opinión. Lo que pasa es que este saber por impresión es insuficiente. Por este sólo medio no obtenemos el ‘sentido de las cosas’, ‘lo que es verdad siempre’. Quien se maneja en el nivel de las puras impresiones es un insensato, “El hombre sensato tiene un sentido de las cosas distinto de su pura impresión. Por tener un *sentido* que es el *de las cosas y no el suyo*, el hombre sensato coincide con todos los de su condición. Este sentido de las cosas es la *mens*, el *noûs*. Quien carece de él es amente o demente”<sup>445</sup>.

Cuando hablamos del *ser de las cosas*, lo debemos entender literalmente: “El sentido es de ellas; lo tiene el hombre como una cierta dádiva suya: algo divino lo llamaban, por esto, los griegos. Gracias a ello, la *mens* tiene en sí misma la seguridad, no sólo de su realidad, sino de la realidad verdadera de lo ‘*mentado*’. Esta unidad hacía decir a Parménides que “son lo mismo la realidad de la mente y la de su objeto. Es la manera suprema de sentir”<sup>446</sup>.

Aristóteles dice que el *noûs* es un palpar. “De entre todos los sentidos, en efecto, el tacto es el que más certeramente nos da la realidad de algo”<sup>447</sup>. La *mens*, no sólo ve con claridad (vista), sino que ‘palpa’ la realidad (tacto). Hay, en todo caso, una supremacía del tacto sobre la vista. Se trata de un ‘ver palpando’, que nos pone frente a las ‘cosas palpitantes’, reales. Es primariamente, “un palpar de nosotros en las cosas”<sup>448</sup>. “A la efectividad del palpar es a lo que el griego llamó ‘actualidad’. Las cosas reales tienen, en cierto modo, palpitante actualidad ante la mente”<sup>449</sup>. Sin embargo, las cosas *no son* su actualidad ante la mente: “Precisamente las cosas actuales *tienen* actualidad porque previamente *son actuales*. Y a esta otra actualidad previa es a lo que el griego llamó realidad: una especie de operación en que algo se afirma sustantivamente. Aristóteles lo llamó *enérgeia*. La *mens*, al palpar la cosa real, palpa lo que es actualmente, no sólo su impresión actual. Así es como el hombre discierne lo que es ‘de momento’ de lo que es ‘de todo momento’, de siempre”<sup>450</sup>.

Aquí topamos con la idea parmenídea de ser: “Ser es ser siempre”.

Para Parménides la cosa tiene que seguir siendo siempre lo que es. Su *esencia*, o *idea* debe ser lo *esencial* de ella. Esto esencial de cada cosa fue llamado *ousía*: “Gracias a la *ousía*,

---

442. Ibid., pág. 53.

443. Ibid.

444. Ibid.

445. Ibid.

446. Ibid.

447. Ibid.

448. Ibid., pág. 54.

449. Ibid.

450. Ibid.



las manifestaciones ‘de momento’ de las cosas son movimiento *en lo no esencial*, siempre los mismos, que emergen de lo que la cosa es y no de lo que fue en el momento anterior. La *ousía* es así naturaleza de las cosas. *La naturaleza supone ousía, y ésta el ‘ser de siempre’*. Esta conexión es fundamental<sup>451</sup>.

Afirmamos, pues, que ‘algo es sentido, en cuanto es’. “Por eso, el *logos* que *predice* lo que será, supone un *logos* que predica lo que es. Cada ‘sentido’ en el sentir sensible, ‘es’, en la medida que se ‘acusa’ en él, el ser real y efectivo que es *siempre*. La acusación se llama en griego *Kategórema* o predicamento. Los modos de esta acusación son, por esto, *categorías*”<sup>452</sup>. Los estados o momentos de la cosa no se identifican con ella. El que una cosa pueda adoptar diversas manifestaciones o estados (por ejemplo, el agua), supone ya la realidad de esa cosa, y su ‘ser siempre’. Así pues, el *logos* que predice lo que pueda ser una cosa (el momento que a futuro pueda ella encarnar), supone un *logos* que predica lo que es, las manifestaciones relativas de una cosa no tienen como fundamento el estado inmediatamente anterior, sino la cosa (*ousía*) de la cual tales manifestaciones son sólo momentos. Esto que se acusa en la cosa como esencial a ella, es la *ousía*, la acusación es *Kategórema*; los modos de esta acusación, *categorías*. Aristóteles advirtió luz: ¿Cuál es la función de estas categorías? La principal es que le otorga al *logos* un sentido congruente: “la verdad o falsedad no es lo primario, ni en las cosas ni en el *logos*: presupone el sentido, y este presupuesto son las categorías”<sup>453</sup>. Entendemos aquí por *sentido*, no la significación, sino ‘el sentido del sentir mental’. “El *noús*, la *mens*, es el sentido mismo puesto en claro, e inversamente, esta claridad lo es de un sentido”<sup>454</sup>. Por esto, “en la verdad de la realidad se halla la realidad verdadera”. “Y así, la búsqueda de los principios es algo más que especulación; toca a la cosa misma y su resultado son principios reales. Quien ha conquistado así los principios, quien trata con las cosas en ésta su intimidad radical que se halla en sus principios, se dice que gusta de la realidad de ellas. Tiene gusto por las cosas, las saborea. Por esto se dice que tiene un *sapere*, un sabor, *sapientia*, un afinado gusto por los principios de lo realmente verdadero, la sabiduría no es simplemente un modo lógico, sino un afinamiento e inclinación radical de la mente, una ‘disposición’ de ella hacia el ser real y verdadero; el saber no solo sabe lo que es siempre, sino que, en cierto modo, lo sabe siempre; una *héxis*, un hábito de los principios, la llamaron, por esto, los antiguos”<sup>455</sup>.

El *sentido* es algo susceptible de varias caracterizaciones por parte de Zubiri: “es algo interior a nosotros, al propio tiempo que lo es de las cosas; no sólo nos es interior, sino lo más interior, lo ‘íntimo’. A este ser ‘íntimo’ del sentir lo llamaron, por esto, los antiguos, el fondo abismal del alma: el alma tiene esencia, en el sentido de fondo abismal”<sup>456</sup>. La teología mística posterior la llamó *scintilla animae*, la chispa del alma. Además, Zubiri nos dice que lo sentido es siempre verdadero. “Los principios, elementos de las cosas no son para Aristóte-

---

451. Ibid.

452. Ibid.

453. Ibid., pág. 55.

454. Ibid.

455. Ibid.

456. Ibid.

les, primariamente tan sólo conceptos (...), sino también, los elementos sentidos de nuestros órganos"<sup>457</sup>. Ahora bien, "el error puede nacer cuando el logos rebasa el sentir y va a la cosa, mentándola sin mente, por así decirlo"<sup>458</sup>. Las conclusiones quedan expuestas de este modo: "La búsqueda del ser real y verdadero pende, pues, en última instancia, de la búsqueda de estos infalibles y elementales sentires, para, ateniéndose a su infalible verdad, tener la realidad verdadera de las cosas"<sup>459</sup>, "Es preciso que las ideas constitutivas del ser de las cosas, sean reducidas a estos elementos *reales*, además de *verdaderos*, infaliblemente reales y verdaderos, para que sean verdaderas y efectivas ideas o formas de las cosas. No se trata de 'especular' ni de 'combinar' verdades para descubrir ideas, sino de encontrar su originación real"<sup>460</sup>.

Desembocamos, pues, finalmente, en una última caracterización del *saber*: "Saber es saber cosas y no sólo impresiones; y esto es obra de la *mens*"<sup>461</sup>. El sentido de la *mens* nos da las cosas. A pesar que esta idea de la *mens* no quedó muy clara en Aristóteles, la idea que Zubiri se ha forjado de ella resulta decisiva para lo que vendrá más adelante: "Por muy de las cosas que sea, no dejará este sentido de ser humano. En todo sentido, en efecto, lo mismo en lo sensible que en el de la mente, no sólo se siente *algo*, sino que el hombre *se* siente. Como en todo sentir, pues, en el sentir de la mente se 'con-siente' el hombre; junto a la "ciencia" de las cosas que da el sentir tenemos una 'conciencia' del hombre. La *mens* se ha convertido en conciencia"<sup>462</sup>. Al convertirse la *mens* en conciencia, 'el hombre siente lo real', y se siente a sí mismo en su 'verdadero y real ser'. La *mens* podrá servirle de guía en el universo al hombre. "Su misión propia no es, pues, sólo *sentir*, sino más bien *pre-sentir* el universo. En cierta manera, llevarlo en sí. Entonces todo el problema queda centrado en esta función rectora, 'previa' de la mente. La mente recibe su especial seguridad y rango excepcional dentro del sentir humano, precisamente porque su sentir es pre-sentir el universo entero"<sup>463</sup>.

## ANÁLISIS Y COMENTARIO

### 1.- La idea de saber

Antes que nada, nos adelantaremos a decir que el *saber* entraña una *experiencia*. Una experiencia por la cual nos apropiamos lo que las cosas *son*. *Noûs*, *mens* fue el nombre que el griego le reservó a esta experiencia. En principio, sobre todo en Parménides, esta experiencia era de índole intelectual. Mientras los sentidos sólo brindaban apariencias, la inteligencia era capaz de ver lo que la cosa era en sí misma, lo de inalterable que residía en ella. Esta experiencia del saber entre los presocráticos implicaba un discernimiento entre lo que de veras era y lo que sólo parecía ser. Por lo mismo, saber, en este estadio del pensamiento,

---

457. Ibid.

458. Ibid.

459. Ibid., pág. 56.

460. Ibid.

461. Ibid.

462. Ibid.

463. Ibid.

era *discernir*, discernir lo que es de lo que no es. Por esta capacidad de discernir puede el hombre 'entregarse' a las cosas, aprehender el ser de ellas y expresarlo. El *logos* es posible por esta experiencia originaria.

Platón, más adelante, cuestionará esta idea de saber como discernimiento. Se trata de discernir en todo caso, pero no de discernir lo que es de lo que no es, sino de discernir lo que es de lo que también es. Para efectuar esta distinción es menester saber lo que las cosas son, saber su esencia. Este atender a los rasgos característicos de la cosa es lo que Platón entendió por *definir*. Saber será entonces definir.

Aristóteles va todavía más lejos que Platón. Decir que saber consiste en definir, es algo inexacto. Tampoco, por cierto, es discernir. Es más bien, *entender*, pues, no se trata tan sólo de saber lo que es, sino que es necesario responder a la pregunta de por qué es así y no de otro modo. Es preguntar, en el fondo, por su necesidad. A pesar de todo esto, el concepto de *entender* usado por Aristóteles no logró, en la obra de este autor, ser definido en forma unívoca. Más bien, le llegaron a constituir tres dimensiones diferentes: el entender como *demostrar*, en donde de lo que se trataba era de acceder a la necesidad apodíctica de algo; el entender como *especular* llevando la intelección hacia los primeros principios; y, finalmente, también Aristóteles pensó en el entender como *experimentar* implicado en la *aísthesis* o impresión de realidad.

Durante la historia del pensamiento cada una de estas dimensiones ha logrado singular relevancia. Así, por ejemplo, sucedió cuando la dimensión del entender como demostrar prevaleció sobre las otras dos. La Antigüedad desde Aristóteles, la Edad Media en su totalidad y hasta el siglo XVI, la filosofía y después la ciencia fueron en lo esencial el arte del raciocinar, el discurrir y el argumentar. El *saber demostrativo*, en general, que inundó gran parte de la historia del pensamiento occidental. El afán humano se agotó en la constitución de una *lógica de los razonamientos* de casi absoluta inspiración aristotélica.

Ahora bien. Una lógica de los razonamientos pide, con necesidad, una *lógica de los principios*, pues todo razonamiento es una cadena de inferencias las cuales solo tienen validez si previamente la tiene el o los principios de que parte. La auténtica fuerza cognoscitiva del razonamiento le viene del saber de los principios de la realidad, ¿Cómo llegamos al saber de los principios? Mediante un *contacto íntimo* con las cosas, una cierta *experiencia* de ella que tiene un nombre: *mens*, *noûs*. Aristóteles pensó esta *mens*, en primer lugar, como *luz*. Ella *hace visible* al objeto. Por otro lado, llamó *mens* a la capacidad humana de ver. En ambos casos, *mens* es *luz* como claridad, y por ella es posible 'mirar las cosas desde el punto de vista de lo que de veras son, y *buscar*, por tanto, el ser primario de las cosas, para llegar a ver lo que son'. Por ello, *mens* fue para Aristóteles 'principio de los principios'. Remontarse, por esta *mens* a los principios de las cosas y, luego, desde ellos iniciar el camino de descenso recorriéndola en todas sus partes mediante las cadenas de razones, fue la obra de todo el racionalismo y del idealismo. Análisis y síntesis, descomposición y composición de ideas: tal será la orientación que imperó en la filosofía durante toda la Edad Moderna. Por ello, desde Platón a Hegel la filosofía estuvo siempre teñida de idealismo. Fue idealista en su base. Fue una constante el haberse desatendido del dato primario: la realidad de las cosas. Esta última dimensión del *entender* aristotélico también se encuentra en algunas obras del Corpus, pero con todo, no fue fácil de compatibilizar con las otras dimensiones más accesibles a la comprensión de los filósofos.

La pregunta que queda en el aire es: ¿hasta qué punto con la especulación llegamos a la cosa misma? Es imposible. Por ello, se hizo necesario dar un brinco y situarse una vez más en el principio: hay que volver a las cosas mismas. Como estas cosas de que aquí hablamos son realidades, esta vuelta está inspirada por el más sano de los realismos, único lugar desde donde es posible preguntarse en serio por las cosas. Resulta interesantísimo observar este conato de realismo por parte de Zubiri. Este artículo casi en su totalidad no sólo es uno de los más interesantes de esta obra, sino que, además, es un antecedente del pensar maduro de Zubiri, quizás el más brillante y sorprendente. No resulta fácil entender este salto aislado de Zubiri, tan desvinculado por el tiempo de su obra madura, y, si no fuera porque estas anticipaciones son frecuentes (y siempre imprevistas) en el itinerario filosófico de nuestro filósofo, podríamos pensar en un lapsus no significativo. Pero no nos es posible pensar así. Zubiri ya viene pensando en estas ideas desde 1921, aunque en un principio de un modo tenue, por cierto. En esta búsqueda de lo originario y de una experiencia igualmente originaria, Zubiri va calando cada vez más hondo en la problemática ontológica de su tiempo. Llega un momento en que la misma ontología le parece insuficiente, lo que es mucho decir si pensamos que Heidegger le dio a ésta un impulso que jamás había conocido y una orientación original.

Tanto para Zubiri como para Heidegger el saber especulativo ha quedado definitivamente atrás. Lo originario y la verdadera respuesta al problema de las cosas, piensa Heidegger, es la pregunta que interroga por el ser. Ella misma abre un ámbito donde el ser resplandece. Se trata, claro está, de una experiencia, pero de una experiencia ontológica, la experiencia del ser. ¿Está Zubiri aludiendo en estas líneas a esta experiencia? Parece que no. Bajo la directa influencia heideggeriana, Zubiri puede, todavía, aunque sólo sea a intervalos, pensar más lejos. Decía que lo verdaderamente importante era aquello que se situaba más allá del ser. El laconismo de estas expresiones impide ver claro, pero detrás de esos atisbos hay, sin duda, algo. ¿Qué es ese algo? Nosotros respondemos como ya hemos respondido: la realidad. Si no ¿cómo es posible entender o interpretar la siguiente afirmación: ‘Saber no es raciocinar ni especular, saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas’.

Estamos en la última de las tres dimensiones por la que podía entenderse el *entender* aristotélico. Ahora saber es *atenerse a lo real*. Esta idea de *fidelidad a lo real* está a la base de todos los conceptos que hasta la fecha hemos trabajado. Todo el realismo del pensar contemporáneo toma cuerpo en esta idea. Pero, ahora, atenderemos a tan sólo un aspecto de ella. Se trata de la pregunta por lo real.

## 2.- La idea de realidad

“La cosa misma, esta es la cuestión”, nos dice Zubiri. La cosa misma alude a la cosa real, en su realidad. ¿Qué es esta realidad? Por lo pronto nada material, aunque tampoco lo excluye. Es algo que afecta a lo material, pero también a los números, al espacio, a las ficciones. Son sorprendentes todas estas anticipaciones, máxime cuando aún no acaba de definir la idea misma de realidad.

Vamos por parte. Nos dice: “Saber no es solo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posesión esciente de la realidad; no sólo la ‘verdad de la realidad’, sino también la ‘realidad de la verdad’”. Y luego, “En realidad de verdad es como las cosas tienen que ser entendidas”. Son estas proposiciones las que hay que aclarar.

El primer concepto de que se sirve Zubiri, para acceder a la idea de realidad es una noción de gran importancia para nosotros. Se trata de la noción de sentir.

¿*Qué es sentir*? Esta es nuestra principal pregunta.

Sucede que la realidad es algo difícil de expresar, es algo que se siente. Así el estar enfermo, por ejemplo, es tratar con la realidad de la enfermedad o con la enfermedad en su realidad, a veces, en su más cruda realidad. Sentir es, por lo pronto, realidad. Pero una realidad especial. Analicemos este concepto por parte.

*Sentir* es, desde una de sus perspectivas, un *sentirse* (sentir-se). Este sentirse supone, o más bien, encarna una *experiencia*. Ahora bien, por otro lado, constatamos que es en el sentir mismo, es decir, en su realidad, que se descubre su propio sentido. En el sentir, pues, algo se ofrece realmente. Es, por ello, ‘patencia real de algo’. Luego, el sentir es de veras, es verdadero, *es la primaria realidad de la verdad*. (Estamos escuchando palabras que bien podrían pertenecer a la época madura de Zubiri).

*Saber no es sentir*. Esto lo decimos ahora mismo; pero *no puede haber saber sin sentir* y esto es de suma importancia para nosotros. La realidad nos llega a través del sentir. La sensibilidad hasta ahora despreciada en todo el ámbito de la teoría del conocimiento, he aquí que de pronto se asume en el pilar fundamental de todo saber. El sentir marca el principio del saber, porque él es real y nos hace patente también la realidad. Esto nos lo viene diciendo desde 1921 y lo ha reiterado en este tiempo cada vez que lo ha considerado necesario.

La teoría de la verdad de Zubiri constituye, desde ahora, una unidad con su teoría de la realidad y del sentir. Verdad, realidad y sentir son los tres pilares en que se sustenta el edificio de su incipiente metafísica. Incluso la intelección ya tiene en estas líneas su lugar reservado, pues, como hemos dicho, saber no es sin más sentir. Así, dice Zubiri: “Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independiente de su sentir”. Pero hay una realidad sentida que en cuanto sentida es real: “la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad sentida en nuestro sentir”. De lo que se trata, entonces, es de “escindir, dentro de esta verdad, la realidad, la cosa realmente verdadera, y la realidad verdadera de la cosa”. El lenguaje que está usando Zubiri nos hace una vez más pensar que estamos ante su obra de madurez. Incluso la problemática es de la última época y con palabras nada distintas el mismo problema se encuentra en *Sobre la esencia* en donde el problema de la realidad queda de una vez resuelto.

Preguntarse por la verdad de lo sentido en su realidad es poner la primera piedra del edificio metafísico de Zubiri. Ni la lógica de los principios es suficiente ahora. Se trata de algo mucho más complejo: *una lógica de la realidad*.

El *sentir* a que aquí alude Zubiri no es, sin duda, el mismo al que aludió la tradición filosófica desde la Antigüedad. No es un mero caos, como se pensaba, sino que, por el contrario, es *realidad real*. Sólo a través del sentir es posible el acceso a lo real, pero lo real está ya en el sentir y no en un momento posterior. De ahí que en una obra posterior Zubiri se pregunte si el problema de la realidad no está ya resuelto al nivel de la sensibilidad. Y, por supuesto, responde afirmativamente.

El sentir es, en esencia, impresión. Y esta impresión lo es de realidad. Luego, previo al problema de si estas impresiones son subjetivas u objetivas, lo que impera, es el carácter real de la impresión misma. Juega en esto la impresión de realidad un papel fundamental: “La

subjetividad y la objetividad presuponen la impresión de realidad. Tan es así, que sin ésta no sólo no sería posible la objetividad, sino tampoco la subjetividad”<sup>464</sup>.

Ahora bien, instalados como estamos en la realidad por los sentidos, tenemos que hacer una pequeña salvedad: los sentidos son primeramente sentidos y no sensorios como pudo ser interpretado en algún momento. “No es lo sensorial el tipo de sentido, sino el sentido la raíz de lo sensorial”. La diferencia estriba entre lo que es ‘sentido’ y lo que se entiende por ‘órgano de los sentidos’. Los órganos de los sentidos son ‘modos especiales de sentir las cosas’. A este modo de sentir las cosas por medio de los órganos le llama Zubiri impresión o afección. “Afecciones o impresiones de las cosas: he aquí el primer modo de sentir”. El sentido o significado, por su parte, es lo dado en el sentir en cuanto aprehendido por el entendimiento. “El sentido –afirma el Dr. López Quintás–, como vía abierta a lo profundo metasensible, se halla esencialmente en ruta hacia el inteligir. Esta tensión constitutiva por parte de una instancia inferior hacia otra superior que la plenifica y necesita, a su vez, de ella para expresarse es el secreto de la vinculación analéctica, forma de ensamblaje dinámico de elementos que se integran por la fuerza unitaria de lo entitativamente poderoso”<sup>465</sup>, y más adelante, al tocar el tema de la verdad y el error, nos dice: “El hecho, pues, de que el sentir pueda ser a menudo falaz no indica que sea deleznable, porque es, en todo caso, el ámbito dentro del cual se da, cuando acontece, la verdad”<sup>466</sup>.

La sensibilidad humana, pues, es el punto de partida de todo acceso a la verdad. Posee una función mediacional que instala, de una vez por todas, al hombre en lo real. “Vista la realidad por dentro, en su autodespliegue constitutivo e intergravitacional, no cabe considerar la sensibilidad como una especie de instrumento o facultad destinada a recoger materiales sensoriales como materia de futura intelección, sino como la *encrucijada viviente* de los caminos naturales que intervenculan la mente y las cosas, la *puesta en acto* de las exigencias de trascendencia que impulsan a todo ser a expresarse, el *momento de plenitud* de seres que están hechos para ganarse al perderse”<sup>467</sup>.

La importancia que ya desde aquí, Zubiri le asigna a la sensibilidad es notable sobre todo si interpretamos a una el contenido de estas líneas y la intención de su autor. Así ganamos dos elementos importantes en este análisis: por un lado, hemos topado con la noción de *impresión de realidad*. Más adelante veremos, lo importante que ha sido este hallazgo. Mas, por otro lado, hemos también vislumbrado una vez más la intención de Zubiri, quien quiere fortalecer al máximo su *crítica al idealismo*, paso previo y radical a todo intento de fundar una filosofía de corte realista.

El llamado ‘origen de las ideas’ no se obtiene por vía demostrativa. Tampoco es posible derivarlas de especulaciones sobre principios. Su único y verdadero origen de las ideas se encuentra en la *impresión de realidad*, esto es, en la esfera de la sensibilidad humana. Por cierto, no se encuentra esta originación de ideas en forma completa, pero sí en forma constitutiva en la impresión de realidad. En cuanto lo que afecta a los órganos de los senti-

464. Diego Gracia: MS, pág. 211.

465. A. López Quintás: ISER, pág. 202.

466. Ibid.

467. Ibid., pág. 204.

dos es siempre ‘materia’, podemos hablar respecto de la filosofía de Zubiri de *materialismo gnoseológico*, o siendo más fiel al pensamiento de nuestro autor, podemos caracterizarle como *materismo*.<sup>468</sup>

Volviendo al problema del sentir, Zubiri nos ha dicho que éste es algo primariamente unitario, razón por la que siento cosas concretas y no tan sólo una diversidad de sentires dispersos. No se trata de una síntesis efectuada por los órganos sensoriales, sino que más bien tales órganos son analizadores de ese sentir primario. Percibimos a través de los sentidos totalidades unificadas. La cosa en cuanto tal se patentiza en su sentir con todas sus notas sensoriales, pero para saber de la cosa no basta la impresión, por muy importante que esta sea. La impresión sólo nos permite descubrir la realidad, instalarnos en ella. Pero lo que es real en la impresión puede no serlo con independencia de ella. La cosa en nuestro sentir es tan sólo cosa de momento. Es la mera impresión de algo que es solo real en cuanto impresión. Por ello nos dice Zubiri: “En la realidad de la verdad, que es el sentir, tenemos la verdad de la realidad, pero no la realidad verdadera”.

Estas ideas de Zubiri corresponden ya a una etapa de maduración, bastante incipiente por lo demás. Y, sin embargo, están formuladas casi del mismo modo a como lo estarán en *Sobre la esencia*.

La opinión procede de la impresión. La cosa tal de momento nos remite a lo que pudiera ser como realidad verdadera. Este ‘pudiera ser’ se formula como opinión, pero siempre contando con la impresión primera. Entonces no es un decir gratuito, sino que recibe de la cosa misma dada en impresión la noticia de su ser. El ser de las cosas se expresa por ellas mismas. Es la voz de las cosas, el *logos*, en cuanto dicta lo que hay que decir. El *logos*, desde esta dimensión, es de las cosas, pero en cuanto dice, es del sentir. “Las cosas arrastran al hombre por su ser. El hombre dice lo que dice por la fuerza de las cosas”. Sólo en la medida en que el decir dice la voz de las cosas, se deja guiar por ella, lo dicho tiene sentido, significa algo y es válido. Cuando, por el contrario, el decir se desvincula de esta voz, tan sólo habla, pero nada dice. Es lo sin-sentido, el sueño. Estar despierto a la voz de las cosas es la vigilia, el *guardián del ser* de que nos hablaba Heidegger. El hombre como guardián del ser constituye un *cosmos* a partir del cual es posible el entendimiento recíproco entre los hombres. Por el *logos*, la cosa de momento anuncia su llegar a ser de momento también otra cosa. Todavía en este estadio el saber se queda en el marco de la opinión. No trasciende al verdadero sentido de la cosa, lo que es verdad siempre. Para acceder al ser de las cosas se precisa otra facultad: la *mens*, el *noûs*.

La *mens*, en cuanto sentido de las cosas, supone también un desdoblamiento: el sentido lo posee el hombre, pero es de las cosas. Aristóteles aludió al *noûs* como un palpar. “De entre todos los sentidos, en efecto, el tacto es el que más certeramente nos da la realidad de algo”. Zubiri aludió siempre a este valor especial de nuestro sentido del tacto. Al parecer, después, de Zubiri, se ha seguido insistiendo en esta idea por filósofos que han estado en estrecho contacto con el mundo de la ciencia. Recuerdo ahora lo dicho por Bertrand Russell al principio de su obra *ABC de la Relatividad*: “Es el tacto, además, el que nos da el sentido de la ‘realidad’<sup>469</sup>. No basta el ver por sí solo. Es preciso *palpar*, o mejor, un *ver palpando*. Y este

468. Diego Gracia: MS, pág. 212.

469. Bertrand Russell: ABC, pág. 8.



*ver palpando* de la *mens* nos pone frente a las *cosas palpitantes*, reales. Por la sensibilidad, entonces, creamos un nexo real y concreto con las cosas y no tan sólo especulativo. De este modo lo expresa el Dr. López Quintás: “Esta forma sutil de *tacto* con lo que hay de profundo en las cosas no sólo no aboca a una *fusión indiferenciada*, modo de unidad inferior a la intelectual, antes florece en ese modo de *inmediatez a distancia de perspectiva* que llamamos *intimidad*. Por eso subraya Zubiri el carácter ‘íntimo’ del sentir, visto como vía abierta a lo profundo, lo constitutivo de las cosas”<sup>470</sup>.

En la mente, a través de la sensibilidad, las cosas reales poseen cierta palpitante actualidad. La asociación entre este palpar y la noción de actualidad es griega, pero el vocablo actualidad ha logrado constituirse en un concepto técnico en la filosofía de Zubiri. El modo como le define en este momento no dista mucho de la definición posterior. Se trata, en todo caso, de mentar la presencia de las cosas en la mente que, desde esta perspectiva, implica también la opuesta: la presencia de la mente en las cosas. Pero se trata de algo más, y es que si las cosas tienen actualidad ante la mente es, porque previamente las cosas mismas son actuales, esto es reales, sustantivas. Nótese que Zubiri utiliza el concepto ‘sustantividad’, otro de los logros de su filosofía madura. En verdad, este artículo que fue escrito en el año 1935 está preñado de la filosofía madura de Zubiri. Si bien en gran medida son sólo anticipaciones, no es menos cierto que ya muchos de aquellos conceptos encuentran su formulación definitiva en estas páginas.

La *mens* palpa la cosa real distinguiendo en ella lo que es de momento de lo que es siempre, su esencia. Dice López Quintás: “Si lo decisivo es moverse entre cosas *reales*, no manipular conceptos, lo que procede es cultivar el ‘sentido de la realidad’, la capacidad, no de elaborar ideas sobre las cosas para abstraer su significado, sino de acceder al núcleo mismo de su realidad, genéticamente bullente, a través del campo abierto de los sentidos. Este acceso se realiza merced a la mente, vertiente del hombre encaminada a ‘tentar y tantear impresiones’ y, por tanto, a captar no solo ideas, sino cosas, el sentido mismo que palpita en ellas”<sup>471</sup>.

A partir de estas ideas, la noción de sentido trasciende con mucho la de ‘significado’. Es el núcleo mismo de la sustantividad de algo, el ‘corazón’ de su ser. “Aquí la expresión ‘sentido’ no significa un simple sentido como el sentido de una frase, sino que envuelve la dimensión esencial inherente a lo que es el sentir. Por ello es posible afirmar que ‘en la verdad de la realidad se halla la realidad verdadera’. Los principios de las cosas no están al alcance de la especulación, sino que se llega a ellos de forma real y casi tocándose. No hay, pues, un proceso de intelectualización que nos brinde ideas sobre las cosas. Hay un proceso sentiente que brinda una realidad y un sentir íntimo que busca palpando lo nuclear de esa realidad, la esencia real.

Lo sentido *en* el sentir es siempre verdadero. El error nace cuando se va más allá del sentir mismo sin prestar oído a la voz de las cosas. Por ello, llegar a la posesión del ser real y verdadero es algo que debe hacerse sin olvidar lo que las cosas dicen. “La búsqueda del ser real y verdadero pende, pues, en última instancia, de la búsqueda de estos infalibles y elementales sentires, para, ateniéndose en su infalible verdad, tener la realidad verdadera de las

470. A. López Quintás: ISER, pág. 204.

471. Ibid., págs. 205-206.



cosas”. Esta búsqueda corre por cuenta de la *mens*, pues es el sentido de la *mens* el que nos da las cosas. La *mens* como *conciencia* es el corolario de todo lo que hemos dicho. La *mens*, siendo humana no se agota sólo en sentir las cosas. A una con ello el hombre *se* siente a sí mismo. No sólo siente la verdad de las cosas, sino que *se* siente en su propia verdad. Como conciencia el hombre puede abrirse paso por el universo, pues su sentir se ha transformado, merced a esta nueva vertiente de la *mens*, en un *pre-sentir* el universo entero.

## 2.7. “EN TORNO AL PROBLEMA DE DIOS”<sup>472</sup>

Respecto a la ‘realidad exterior’ se afirmaba que era fundamentalmente un hecho, demostrable (realismo) o indemostrable (idealismo), y, en segundo lugar, se interpretaba este hecho como un mero añadido o agregado al hombre, un ‘hecho añadido a los hechos de conciencia’. Luego, se demostró que no había tal. Se concluyó que “el ser del sujeto consiste formalmente, en una de sus dimensiones, en estar ‘abierto’ a las cosas”<sup>473</sup>. Luego, “la exterioridad del mundo no es un simple *factum*, sino la estructura ontológica formal del sujeto humano”<sup>474</sup>. Así, dice Zubiri, siguiendo literalmente el pensamiento heideggeriano: “Sin cosas, pues, el hombre no sería nada. En esta constitutiva nihilidad ontológica va implícita la realidad de las cosas”<sup>475</sup>. Concluye, finalmente, que la realidad de las cosas no son “ni ‘hechos’ ni ‘añadidos’, sino un *constitutivum formale* y, por tanto, un *necessarium* del ser humano en cuanto tal”<sup>476</sup>.

Respecto del problema de Dios, vale lo mismo.

Primero se pide demostrar que además de las cosas exista Dios (‘agregado’). Segundo, que la existencia de Dios “es un *factum* (para los no ateos), por lo menos, *quod nos*, desde nuestro punto de vista humano”<sup>477</sup>. Ahora bien, *quod nos*, para nosotros, todo conocimiento de Dios es necesariamente indirecto. Este carácter negativo (la limitación de nuestra razón) ha hecho que sean muchos los que se muestren escépticos frente al problema de Dios. Lo que hay que aclarar, sostiene Zubiri, es “en qué consista esta limitación y sobre todo, cómo esta limitación (que, por serlo, es algo negativo) cobre sentido positivo para hacer posible y necesario el conocimiento de Dios”<sup>478</sup>. Luego, tenemos que analizar dos problemas:

- A) en qué consiste la limitación de la razón humana, y
- B) cómo esta limitación cobre sentido positivo para hacer posible y necesario el conocimiento de Dios.

El acceso a la existencia de Dios no es algo consecutivo al modo de ser de la razón humana, sino constitutivo: “el ser mismo del hombre es constitutivamente un ser en Dios”<sup>479</sup>.

472. Por primera vez este artículo apareció en *Revista de Occidente*, N° 149 (1935), 129-159. Reeditado en NHD. Cito conforme a mi edición.

473. *Ibid.*, pág. 365.

474. *Ibid.*

475. *Ibid.*

476. *Ibid.*, pág. 366.

477. *Ibid.*

478. *Ibid.*

479. *Ibid.*, pág. 367.

Concluye: “La cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión ha de plantearse, mejor dicho, está ya planteada”<sup>480</sup>.

Tras una serie de afirmaciones llegaremos a la idea que buscamos:

- 1.- El hombre no está arrojado a la existencia, sino implantado en el ser.
- 2.- La persona es el ser del hombre.
- 3.- La persona se encuentra implantada en el ser ‘para realizarse’.
- 4.- La persona se realiza viviendo, con las cosas y con las demás personas.
- 5.- Vida es tener que hacerse, que realizarse.
- 6.- La vida tiene una misión y un destino.
- 7.- Vida es misión, no un simple *factum* (es tarea).
- 8.- La existencia se recibe como algo impuesto (tiene que ser realizada en la vida), el hombre está atado a la vida.
- 9.- La existencia le impone al hombre una misión, su realización personal.
- 10.- Lo que le impone la misión es lo que le impulsa a vivir.
- 11.- De las cosas sólo recibe estímulos y posibilidades de vivir, no impulso para la vida, éste es algo anterior a aquellos.
- 12.- Lo que le impulsa es también apoyo para existir.
- 13.- De aquello en que se apoya le viene la vida misma.
- 14.- Este apoyo es lo que nos hace ser (necesidad de protección y amparo).
- 15.- El hombre, por sí mismo, no ‘es’.
- 16.- No le basta poder y tener que estar haciéndose, necesita la fuerza de estar haciéndose, que le hagan hacerse a sí mismo, “necesita que le hagan hacerse a sí mismo. Su nihilidad ontológica es radical; no sólo no es nada sin cosas y sin hacer algo con ellas, sino que, por sí solo, no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser”<sup>481</sup>. Esta fuerza no somos nosotros mismos. Esta fuerza nos hace *ser* y nos *hace* ser. Estamos atados a la vida, pero no *por* la vida. El hombre puede volverse contra la vida y contra sí mismo. La existencia del hombre es ‘*suya*’. La existencia para el hombre es una *imposición* de carácter *misivo*. Al existir nos encontramos con que hay cosas, hay que hacerse. La existencia ha de estar, ahora, haciéndose. Pero, además, *hay lo que hace que haya*. Eso otro, aquello que hace que haya es la *deidad*. Al vínculo ontológico entre el hombre y la deidad le llama, Zubiri, *religación*. Este poder religante *no sólo somete*. Es más aún, porque no nos hallamos vinculados a algo extrínseco, “sino que, previamente nos hace ser”<sup>482</sup>. Dado que la persona es el ser del hombre, tal poder religante *es el fundamento* de nuestro *ser personal*. El hombre *consiste en religación*, no le viene impuesto, este carácter, desde fuera, no le ‘adviene’. En la religación sólo vale el *reconocimiento* ante lo que ‘hace que haya’. En la religación se hace patente la *fundamentalidad* de la existencia humana. La religación nos descubre que *hay* lo que religa. *Fundamento significa la causa de que estemos siendo*.

Así como la exterioridad de las cosas forma parte del ser del hombre, así el *con* “per-

---

480. Ibid.

481. Ibid., pág. 371.

482. Ibid., pág. 372.

tenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo”<sup>483</sup>. Luego, *lo que religa la existencia, religa todo*: “en esa actualidad formal de la existencia humana que es la religación aparece todo incluso el universo material, como un campo *iluminado* por la luz de la fundamentalidad religante”<sup>484</sup>. *El poder de lo real* lo religa todo a una con el hombre y el mundo, pues, el hombre se ve, bajo la luz del poder religante. *Bajo la luz*, significa, puestas en la perspectiva de su fundamentalidad última. Tal fundamentalidad última es la *deidad*, y toda la realidad se ve obligadamente remitida a ella. Tal es la dimensión en que el problema de Dios está ya planteado: *la realidad de la fundamentalidad que la religación patentiza*, la deidad.

La existencia humana está implantada y religada en su raíz.

Zubiri apunta al término religación como derivado de religión, y da razones teológicas más que etimológicas. Porque es un ser religado, puede o no, el hombre, tener religión. De igual modo si es capaz de revelación es porque previamente es religación. La *religio naturalis* de que hablaron los escolásticos no apunta precisamente a la idea de religación de Zubiri ya que no se trata, en este último, de una *inclinación natural*, sino más bien, de una “dimensión formal del ser mismo del hombre”<sup>485</sup>. La religación no afecta a la *naturaleza humana*, sino a su *ser personal*, a su *naturaleza personalizada*. Estamos religados en cuanto subsistentes ‘personalmente’, no en cuanto dotados naturalmente de ciertas propiedades. Hablaremos mejor que de religión natural, de *religión personal*. “La índole de nuestra personalidad envuelve formalmente la religación”<sup>486</sup>. La religión no es ni una propiedad ni una necesidad humana: es una dimensión formal del ser personal humano. La religión es actualización del ser religado del hombre. El culto religioso es, por lo tanto, antes que nada ‘reconocimiento’, dado que vemos primeramente en la religión un *fundamento para ser*. Hasta la constatación del poder de lo real (deidad) el hombre ha llegado sólo a través de la experiencia, ha accedido a partir de una intelección *pre-especulativa* y, como tal, se le ha patentizado básicamente como *poder y fundamentalidad*. “La deidad es el título de un ámbito que la razón tendrá que precisar justamente, porque no sabe por simple intuición lo que es, ni si tiene existencia efectiva como *ente*”<sup>487</sup>.

El hombre, constitutivamente religado debe esforzarse, con su razón, por precisar y justificar la índole de Dios como realidad. La religación pone, instala constitutivamente al hombre en el ámbito de la deidad, pero no le muestra patentemente qué o quién es el ente que religa. La deidad no es el simple correlato de la religación, es lo fundante en relación a lo religado, a lo fundamentado. “Inclusive el intento de negar toda realidad a lo fundante (ateísmo) es metafísicamente imposible sin el ámbito de la deidad: el ateísmo es una posición negativa ante la deidad”<sup>488</sup>.

Para nosotros, el atributo primario de la deidad es la *fundamentalidad*. La fundamentalidad de Dios ‘pertenece’ al ser del hombre no porque Dios fundamentalmente forme

483. Ibid., pág. 373.

484. Ibid.

485. Ibid., pág. 374.

486. Ibid.

487. Ibid., pág. 375.

488. Ibid.

parte de nuestro ser, sino porque constituye parte formal de él el ‘ser fundamentado’, el ser religado<sup>489</sup>. “Existir es, en una de sus dimensiones, estar habiendo ya descubierto a Dios en nuestra religación<sup>490</sup>. La relación del hombre con las cosas exteriores es de signo inverso a la relación del hombre con Dios, dado que, si el hombre es constitutivamente con las cosas, es, a su vez, *en* Dios, si va a las cosas para ver qué hacer con ellas, *viene* de Dios. Por eso, todo ir hacia Dios, es siempre, simultáneamente ser llevado por él. “Como condición ontológica, la religación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es ni puede ser entendido en su mismidad, sino desde fuera de sí mismo”<sup>491</sup>.

Estar en Dios, significa:

a) estar religado.

b) estarlo constitutivamente.

“Como problema, el problema de Dios es el problema de la religación<sup>492</sup>. Por lo tanto, a Dios no se llega por ningún método, ni inmanente ni transcendente. “Dios no es algo que está en el hombre como una parte de él, ni es una cosa que le está añadida desde fuera, ni es un estado de conciencia, ni es un objeto. Lo que de Dios haya en el hombre es tan sólo religación en que somos abiertos a Él. Y en esta religación se nos patentiza Dios”<sup>493</sup>. Experiencia, en lo que respecta a Dios, sólo la podemos tener en términos de patencia.

Pasa a continuación, Zubiri, a plantear el problema de la *intelección*.

El hombre entiende *lo que hay* en la forma de *siendo*, pero está previamente abierto a eso que hay (haber). “Como este encontrarse pertenece a su ser, le pertenece también la intelección de las cosas, es decir, entender que *son*”<sup>494</sup>. Primeramente, pues, el hombre está entre y ante las cosas. El ser (lo que las cosas son) en el sentido del si son o no son, si son de una manera u otra, del por qué son así y no de otro modo, está siempre dado en el nivel del *entendimiento*, luego tal es está dado por el entendimiento. El entendimiento proporciona el entender, pero para entender es preciso que los entes ya sean, no en la forma de entes, por cierto, sino en el modo del *haber*. La patencia es manifiesta en la apertura. El ente es ya producto del entendimiento, o un logro de él.

El *haber* es previo al *ser* y al *entender* (entendimiento). “Dentro ya de la órbita del ser y, por tanto, del entender, en su sentido más lato, decimos que las cosas son o no son”<sup>495</sup>. Para llegar a una clara concepción del *haber* como algo anterior al ser y al entender, es preciso acercarse un poco al problema del ser en la tradición.

Con Aristóteles se plantea un problema. En tantos sentidos se utilizó el concepto *ser*, que se volvió problemático que todos esos saberes acerca del ser de las cosas constituyeran un saber único, una sola ciencia. Se respondió que todos estos diversos sentidos acerca del término ser tenían una *unidad analógica* y tal unidad estribaba en el *diverso* modo en que

489. Ibid., págs. 375-376.

490. Ibid., pág. 376.

491. Ibid.

492. Ibid.

493. Ibid., pág. 378.

494. Ibid., pág. 380.

495. Ibid.

cada sentido del término ser aludía a un mismo sentido fundamental: *ser en el sentido de cosa sustantiva* (substancia).

Luego, sólo las cosas sustantivas son el ente. A partir de esto, tenemos:

a) El *ente simpliciter*, la cosa o sustancia;

b) “Todo lo demás que, en su diversidad, ofrece también una diversa *ratio entis* según se las haya, en una u otra medida, respecto de la sustancia”<sup>496</sup>.

Así todos los saberes acerca del ser de las cosas, se reducían a uno: la *filosofía primera*, la ciencia del ente en cuanto ente. Por lo cual, no hubo en la Antigüedad y, en Aristóteles específicamente, una ciencia del ser, dado que le fue desconocido un claro y unívoco concepto del ser. “La filosofía es tan sólo ciencia de los entes en su entidad: averigua en qué medida poseen la *ratio entis*”<sup>497</sup>. “Como el hombre está abierto ‘hacia’ las cosas, el ‘ser’ que el entendimiento entiende, primariamente, es el ser de las cosas. Aristóteles se limitó a consignarlo. La filosofía debe, sin embargo, interpretar este ‘hecho’”<sup>498</sup>. Hay que clarificar la distinción entre cosa y ente. El ente es la cosa ya elaborada por el entendimiento. Por ello, pueden coincidir cosa y ente, pero no necesariamente. El error de Parménides fue identificar cosa y ente. Para Parménides, ente es la cosa que es. Platón, en cambio, habla de algo que no es ente (siguiendo a Demócrito). También Aristóteles habla de algo afectado por el no ser, ya sea porque sobreviene a lo que es, o bien, porque aún no es. Por no tener otro vocablo que *es*, el griego se vio en la obligación de confundirlo todo. Así, por ejemplo, Platón tuvo que afirmar que *es* también lo que *no es*.

Zubiri, pues, establecerá el concepto de haber para diferenciar lo que es para el entendimiento (ser, entender) y lo que no es, previo a todo acto intelectual-especulativo, pero que, sin embargo, de algún modo *nos es*. “El hombre entiende, pues, lo que hay, y lo entiende como siendo. El ser es siempre ser de lo que hay. Y este haber se constituye en la radical apertura en que el hombre está abierto a las cosas y se encuentra con ellas. Como este encontrarse pertenece a su ser, le pertenece también la intelección de las cosas, es decir, entender que son”<sup>499</sup>. Dado que el ser se dice en muchos sentidos, Aristóteles planteó una interrogante: qué ciencia del ser se podía obtener de tantos saberes acerca del ser de las cosas que habían. Se respondió, entonces, que todos aquellos sentidos del término ser tenían una *unidad analógica* y esta estribaba en la *diversa* manera en que estos diversos sentidos implicaban lo mismo: *el ser como cosa sustantiva*. La cosa es, pues, quien propiamente es, el ente, se identificó entonces ser y ente.

Habría entonces:

a) cosas sustantivas, entes.

b) accidentes, referidos a las cosas.

De aquí desembocamos en lo anterior. Dado que Aristóteles no pudo alcanzar un concepto de ser claro y unívoco, se quedó en el nivel de los entes, las cosas en cuanto substancias, y lo que llamó filosofía primera, *metafísica* fue en el fondo ‘ciencia del ente en cuanto ente’ (Ontología).

496. Ibid.

497. Ibid.

498. Ibid.

499. Ibid.

El concepto de ser, aplicado primariamente a las cosas, se hizo *insuficiente* a la hora de aplicarlo a la realidad humana. Si había adecuación entre el concepto de ser y las cosas externas, ya no lo había entre tal concepto de ser y la realidad humana, que no es una *cosa*. No hay un es puro y abstracto que sea uno, susceptible de ser aplicado a cualquier realidad indistintamente: “la dialéctica del ser no es una simple aplicación ni una ampliación de una idea del ser a diversas regiones de entes, sino una progresiva constitución del ámbito mismo del ser, posibilitada, a su vez, por el progresivo descubrimiento de nuevos objetos o regiones, que obligan a hacer *ab initio* el sentido mismo del ser, conservándolo, pero absorbiéndolo en una unidad superior”<sup>500</sup>. No podemos circunscribir el concepto de *ser* al ámbito del mundo físico sin que le estrechemos y le volvamos inútil a la hora de llevar tal sentido al ámbito de la vida. Si después hemos de llevarlo al ámbito de la existencia humana, más problemas todavía encontraremos.

Conservando el problema de la *analogía*, la que entendemos no como una mera correlación formal, sino como *envolviendo una dirección determinada*, el proceso de la dialéctica ontológica debe ser partir del ámbito físico (que, en cuanto realidad es más simple), cuidándonos de no circunscribir nuestro concepto de ser fijándolo de modo definitivo. Luego, al llevarlo a otro dominio, al de la vida, por ejemplo, no debemos sin más aplicar tal concepto de ser que estábamos utilizando, sino que volviendo al ser de las cosas modificamos tal concepto y le damos de este modo mayor flexibilidad. “Es esencial a la dialéctica ontológica no sólo la dirección a la nueva meta, sino también esta *reversión* a su primer origen”<sup>501</sup>. “Al revertir sobre éste, nos vemos forzados a operar nuevamente sobre el ‘es’ de las cosas. Es decir, tercer momento; hay un momento de *radicalización*. La analogía se mantiene en lo entendido en el punto de partida para modificarlo. ¿En qué consiste esta modificación? No se trata simplemente de añadir o quitar notas, sino de dar al ‘es’ un nuevo sentido y una nueva amplitud de horizontes que permitan alojar en él al nuevo objeto. Pero entonces, no se habrá logrado tan sólo descubrir un nuevo ente en su entidad, sino una nueva *ratio-entis*”<sup>502</sup>.

*Ratio* es algo anterior al concepto, es lo que da pie para formarlo. Se podría denominar *sentido* o *idea* siempre que por *idea* no entendamos lo mismo que por concepto. Desde esta nueva perspectiva lo confuso ya no es el ser, sino el concepto o ente conceptuado, pues, éste debe adecuarse al sentido o idea de lo que *es*. El nuevo concepto de *ente* que surge a partir de esta consideración del ser, pone en cuestión el anterior concepto de ente en la ontología tradicional. Lo que se ha hecho es “conservar el contenido del concepto subsumiéndolo en una nueva y más amplia *ratio*”<sup>503</sup>. No solo el ser en el sentido de concepto se dice de muchas formas, como lo dijo Aristóteles, sino que también sucede lo mismo *con la razón misma del ente*. “Y ello de un modo tan radical, que abarcaría formas del ‘es’ no menos verdaderas que la del ente en cuanto tal: la mitología, la técnica, etc., operan también con objetos que presentan, dentro de esas operaciones, su propia *ratio entis*. La dialéctica ontológica es, ante

---

500. Ibid., pág. 381.

501. Ibid.

502. Ibid., págs. 381-382.

503. Ibid., pág. 382.

todo, la dialéctica de estas *rationes*<sup>504</sup>. Así, si hemos de ver la existencia humana a partir del ser de las cosas, conservamos el *ser* de ellas eliminando lo que es peculiar a la *cosidad* en cuanto tal. Ahora, el camino que iniciamos es diferente. Hemos resuelto el problema de la traslación del ‘es’ de las cosas al ‘es’ de la existencia humana.

Según hemos visto, “el entendimiento se encuentra no sólo con que ‘hay’ cosas, sino también, con eso otro que *hay*, lo que religa y fundamenta la existencia: Dios”<sup>505</sup>. Ahora bien, tal ‘hay’ es un problema que se intentará abordar a partir del hecho de la *religación*. Surge de este modo el problema intelectual de Dios. Ya que se trata de entender *lo que hace que haya*, Dios, la única posibilidad será *alojarlo* en el ‘es’. Pero esto entraña muchos problemas entre los cuales quizás el más complicado sea averiguar si es posible alojarlo en él. No se trata, por lo pronto, de aumentar el es. El problema radica en que siempre el es se lee en el algo. Incluso la existencia humana es algo, en cambio Dios no, él no es algo que haya (dominio del ser), sino lo que hace que haya. Dios no es, para el hombre, algo que hay. El modo primario a través del cual el hombre toca con Dios es el fundamentar mismo, aunque, desde el punto de vista humano, el estar fundamentado es la deidad. “No se identifica en absoluto el ser de la metafísica con Dios. En Dios rebasa infinitamente el haber, respecto del ser”<sup>506</sup>. A Dios no le podemos aplicar el concepto de ser si no es éste modificado completamente. Todo el problema de la teología especulativa encuentra su raíz en esta dificultad: “Dios es cognoscible en la medida en que se le puede alojar en el ser; es incognoscible, y está allende el ser, en la medida en que no se le puede alojar en él”<sup>507</sup>. El problema teológico es el siguiente: sabemos que hay Dios, pero no le conocemos. Es preciso, pues, construir una nueva *ratio entis*.

Enfoquemos el problema desde una nueva *ratio entis* que esta vez lo transfigura todo, las cosas, los hombres y la propia persona ya que el problema que Dios plantea no solo se refiere a Él, sino que a todo lo demás: “puesto que a su luz adquiere todo sentido distinto, sin por eso dejar de ser lo que antes era”<sup>508</sup>.

Santo Tomás introdujo una nueva *ratio entis* en su concepción del ser respecto de la concepción aristotélica. Aristóteles asumió el ser como *sustancia* y a ésta le dio los atributos de *suficiencia* y *separación*. Sustancia es lo suficiente y separado. Si preguntamos, ¿suficiente en qué sentido?, o, ¿separado de qué?, nos vemos en la obligación de introducir un nuevo elemento: el movimiento. En la generación, lo generado cobra ‘suficiencia’ respecto de su generador dado que puede existir sin él; del mismo modo establece una separación respecto de él. Obtienen una consistencia propia, son sustancias.

Santo Tomás, en cambio, introduce una nueva *ratio entis*, una nueva concepción del ser. Para él, la sustancia es el ente creado, la creatura y la opone a la nada. Sustancia será lo que pueda recibir existencia directa de Dios “sin necesidad de que Dios las produzca (de

---

504. Ibid.

505. Ibid.

506. Ibid., pág. 383.

507. Ibid., pág. 384.

508. Ibid.



algo) o las con Cree en un sujeto anterior”<sup>509</sup>. Como vemos, se mantiene la idea aristotélica de suficiencia, pero queda enriquecida, transfigurada a la luz de una nueva *ratio entis*.

En Santo Tomás se trata de una suficiencia en orden a la “inhesión, pero puramente aptitudinal”<sup>510</sup>. “El *es* del mundo físico cambia entonces radicalmente de sentido. Para Aristóteles cobraba sentido preciso desde el devenir; para Santo Tomás, desde la creación *ex nihilo*, es decir, desde su Dios”<sup>511</sup>.

Desde Dios, el mundo toma un cariz diferente, surge un nuevo sentido del *es*. La religación produce esta nueva *ratio entis*, dado que la existencia religada es una “patentización que acontece en la fundamentalidad religante”<sup>512</sup>. Para llevarla a concepto y darle fundamentación ontológica a esta fundamentalidad, es preciso que previamente ésta esté ante nosotros. Este acto demostrativo (intelectual) no es la primera noticia de la existencia de Dios. “Dios mantiene vinculado al mundo por ‘razón de ser’”<sup>513</sup>. Así, “el hecho de que el entendimiento humano posea la nuda facultad de demostrar la existencia de Dios jamás significaría que sea el discurso la primera vía de llegar intelectualmente a ella”<sup>514</sup>. Por último: “Desde el momento en que entender es siempre entender lo que hay, resultará que toda existencia tiene un problema teológico, y que, por tanto, es esencial a toda religión una teología. La teología no se identifica con la religión, pero tampoco es un apéndice reflexivo, fortuita y eventualmente agregado a ella: toda religión envuelve constitutivamente una teología”<sup>515</sup>.

### *Respecto de la libertad humana*

Primer sentido: El uso de la libertad. Hablamos así de actos libres o no libres.

Segundo sentido: La liberación. La existencia humana es libertad, pues existir es liberarse de las cosas y por ello ‘podemos’ estar vueltos a ellas y entenderlas o modificarlas”<sup>516</sup>.

Tercer sentido: El hombre está implantado en el ser<sup>517</sup>. Y esta implantación le hace ser libre. Si por una parte la religación pareciera ser una limitación, lo cierto es que de ella surgen las dos libertades antes señaladas. “El hombre está siendo libre, lo está siendo efectivamente”<sup>518</sup>. Y es la religación quien le confiere aquella libertad. Adquiere, pues, la religación, un sentido positivo: “Como uso de la libertad (primer sentido), la libertad es algo interior a la vida; como liberación (segundo sentido), es el acontecimiento radical de la vida, es el principio de la existencia, en el sentido de transcendencia y de vida; como constitución libre (tercer sentido), la libertad es la implantación del hombre en el ser como persona, y se constituye allí donde se constituye la persona, en la religación. La libertad sólo es posible

---

509. Ibid., pág. 385.

510. Ibid.

511. Ibid.

512. Ibid.

513. Ibid., pág. 386.

514. Ibid.

515. Ibid.

516. Ibid., pág. 387.

517. Ibid.

518. Ibid.



como libertad ‘para’, no sólo como libertad ‘de’, y, en este sentido, sólo es posible como religación<sup>519</sup>. “No hay libertad sin fundamento”<sup>520</sup>. Dios, por lo tanto, desde esta perspectiva, no es un límite que le venga de fuera y obstaculice su libertad, sino que, por el contrario, le hace, al hombre, libre, en tres sentidos:

a) “por lo que respecta al uso efectivo de su libertad”<sup>521</sup>.

b) “por lo que respecta a la liberación”<sup>522</sup>.

c) “porque constituye al hombre en ser fundamentado: el hombre existe, y su existencia consiste en hacernos ser libremente”<sup>523</sup>. “Sin religación y sin lo religante, la libertad sería, para el hombre, su máxima impotencia y su radical desesperación”<sup>524</sup>. Sin embargo, “con religación y con Dios, su libertad es su máxima potencia, tanta, que con ella se constituye su persona propia, su propio ser, íntimo e inferior a él, frente a todo, inclusive frente a su propia vida”<sup>525</sup>.

El hombre no es sólo su existencia. Sucede, más bien, lo contrario: su existencia es suya. Lo que el hombre es consiste en este ser suyo, lo cual no es la propiedad de ninguna sustancia.

La existencia del hombre es suya en la medida en que él dispone de ella, puede hacer con ella lo que quiera. Puede modificar el ser suyo de la vida, puede arrepentirse, dejar de ser lo que era para ser lo contrario, tiene incluso la posibilidad de perdonar a otro, el cual, parece ser, de los actos el más libre. “Ninguno de estos fenómenos se refiere a la vida en cuanto tal, sino a la persona”<sup>526</sup>, por eso hablamos de que acciones sólo son de personas. “Mientras la vida transcurre y pasa, el hombre es lo que le queda *de suyo*, después que le ha pasado todo lo que le tiene que pasar”<sup>527</sup>. “Gracias a esta trascendencia del ser del hombre respecto de su propia vida, puede la persona humana volverse contra la vida y contra sí misma”<sup>528</sup>. “Eso que *nos hace ser libres*, nos hace *ser libres*”<sup>529</sup>.

La decisión cualquiera esta sea, que haga el hombre respecto de su vida, supone el hecho de su existencia, es decir, de su religación. Es ésta la que le confiere al hombre cierto *carácter absoluto*, ya que le permite ser libre frente a su vida, sus decisiones y acciones, ya que su existencia es suya. Absoluto frente a las cosas y a los demás hombres, incluso frente a Dios, “pues si bien está implantado en la existencia religadamente, lo está como algo cuyo estar es estar haciéndose, y, por tanto, como algo constitutivamente suyo”<sup>530</sup>. “En su prima-

519. Ibid., pág. 388.

520. Ibid.

521. Ibid.

522. Ibid.

523. Ibid.

524. Ibid.

525. Ibid.

526. Ibid.

527. Ibid., págs. 388-389.

528. Ibid., pág. 389.

529. Ibid.

530. Ibid.

ria religación, el hombre cobra su libertad, su ‘relativo ser absoluto’. Absoluto, porque es ‘suyo’, relativo, porque es ‘cobrado’<sup>531</sup>.

Hasta aquí, cuanto nos interesa.

## ANÁLISIS Y COMENTARIO

### 1.- La apertura del hombre a las cosas

Se trata de una idea central de toda la filosofía contemporánea. Hemos visto cómo se inaugura en el pensamiento de E. Husserl y casi en el de Brentano. Pero pongamos el inicio en Husserl, pues en él la noción de intencionalidad constituye la esencia de la conciencia. Como hemos dicho unas líneas más atrás, la intencionalidad implicó de algún modo esta apertura de la conciencia humana a algo otro que ella misma. De esto ya hemos hablado. Por su parte, Heidegger, como buen discípulo de Husserl, retoma esta noción de intencionalidad y le da un vuelco espectacular al ontologizarla y caracterizar con ella al ser humano en su totalidad. Una vez más, la influencia heideggeriana se hace sentir en el pensamiento de Zubiri. Es importante, ahora, examinar algunas consecuencias de esta noción de *apertura*.

La más importante de todas es aquella según la cual el hombre no tiene que ir a la realidad, sino que por esta apertura está ya en ella. En un principio, bien pudiera pensarse que el ámbito que envuelve al hombre es, todavía en este estadio, el ser y no la realidad. Sin embargo, tras haber entendido lo anterior, sólo es posible pensar que Zubiri, teniendo en la mente la idea de realidad, todavía se expresase en términos de ser. Para nuestro caso eso no es problema, porque Zubiri es lo suficientemente claro al respecto para señalarnos siempre la realidad de las cosas a las que está apuntando y a las que se está refiriendo implícitamente.

Volviendo a nuestro problema, lo más importante es que, por esta radical apertura, el hombre se encuentra *ya* en realidad y que por este estar, es posible todo encuentro, toda fundación de ámbitos de interferencia entre los hombres y entre los hombres y las cosas. *El hombre está en la realidad desde siempre*, esto es lo que significa la idea de apertura, primeramente.

Pero esta apertura todavía mienta algo más. El hombre está entre las cosas y *con* las cosas. Dado que la apertura misma es constitutiva, el estar entre las cosas y con ellas es constitutivo también. A esta característica esencial del hombre, Heidegger la denominó: *ser-en-el-mundo*. El hombre es un *ser-en-el-mundo*. Los guiones marcan justo la indisolubilidad existente entre el hombre y el mundo. Veamos como lo dice Heidegger: “Ser en, en nuestro sentido, mienta, por lo contrario, una estructura del ser del ‘ser ahí’ y es un ‘existenciario’. Pero entonces no cabe pensar en el ‘ser ante los ojos’ de una cosa corpórea (el cuerpo humano) ‘en’ un ente ‘ante los ojos’. El “ser en” dista tanto de mentar un espacial estar ‘uno en otro’ entes ‘ante los ojos’, como dista ‘en’ de significar primitivamente una relación espacial de la índole mencionada; ‘en’ procede de ‘habitar en’, ‘detenerse en’ y también significa ‘estoy habituado a’, ‘soy un habitual de’, ‘estoy familiarizado con’, ‘soy un familiar de’, ‘frecuento algo’, ‘cultivo algo’; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*. Este ente al que es inherente el ‘ser en’ en esta significación, es el que hemos caracterizado como

---

531. Ibid.

el ente que en cada caso soy yo mismo”<sup>532</sup>. Más adelante: “‘Ser en’ es, según esto, la expresión existencial formal del ser del ‘ser ahí’, que tiene la esencial estructura del ‘ser en el mundo’”<sup>533</sup>. Aunque esta obra está llena de conceptos análogos, todavía citaré por última vez: “El ‘ser en’ no es, con arreglo a lo dicho, una ‘peculiaridad’ que unas veces se tenga y otras no, o *sin* la cual se pudiera *ser* tan perfectamente como con ella. No es que el hombre ‘sea’ y encima tenga un óntico habérselas relativamente al ‘mundo’, el cual se agregaría al hombre a sí mismo ocasionalmente. El ‘ser ahí’ no es nunca inmediatamente un ente exento de ‘ser en’, por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse auestas una ‘relación’ al mundo. Echarse auestas relaciones al mundo sólo es posible *porque* el ‘ser ahí’ es como es en cuanto ‘ser en el mundo’. Esta estructura de su ser no es el simple resultado de que además del ente del carácter del ‘ser ahí’ sea aún ‘ante los ojos’ otro ente y aquél venga a coincidir con éste. ‘Coincidir con’ el ‘ser ahí’ sólo le es posible a este otro ente en tanto que le es dado mostrarse por sí mismo dentro de un *mundo*”<sup>534</sup>. Tratando la idea de mundo, Heidegger llega a la conclusión esperada: “El ‘mundo’ no es ontológicamente una determinación de *aquellos* entes que el ‘ser ahí’, por esencia, no es, sino un carácter del ‘ser ahí’ mismo”<sup>535</sup>.

El ‘ser ahí’ de que habla Heidegger no es sino apertura, vive en la apertura al mundo fundada por sí mismo. Tal apertura, en Heidegger, se trasunta en el hecho y en el sentimiento de nuestro *arrojamiento en el ser*. ‘Arrojado a la existencia’ fue un término que tuvo sus orígenes en esta constatación de Heidegger. Aunque Zubiri preferirá usar otras palabras para expresar este hecho, la fuente de donde emanan ambas experiencias es la misma: una apertura constitutiva al mundo en donde no sólo estoy *entre* las cosas sino *con* ellas de un modo igualmente constitutivo.

Con todo lo dicho, sin embargo, ha quedado un punto inacabado.

La presencia de las cosas constituye una unidad con el ser del hombre. Pero con esto, ¿queda dicho todo? El hombre vive con las cosas, pero también con aquello que hace que haya cosas. Sobre el *con* de las cosas y de las demás personas, ya se había pronunciado Heidegger: “El mundo del ‘ser ahí’ es un ‘mundo del con’. El ‘ser en’ es ‘ser con’ otros. El ‘ser en sí’ intramundano de éstos es ‘ser ahí con’”<sup>536</sup>. Sin embargo, este ‘con’ heideggeriano se mueve siempre en el ámbito de las cosas y las personas, en el ámbito de lo que hay en mi entorno.

Pero Zubiri ha ido más lejos. No solo a las cosas y a las demás personas está constitutivamente ligado el hombre. Martínez Santamarta lo dice de este modo: “El hombre, realidad personal, tiene que realizarse en una existencia que le está *enviada* por lo que su vida es *misión*. Obligado a existir, existe religado a un fundamento, raíz y apoyo, que le lleva a vivir ‘con’, lo que implica la religión no como una propiedad añadida sino como el *constitutivo* por el que sentimos un *fundamento* para ser, lo que implica quien liga: Dios, al que estamos ligados en todo nuestro ser”<sup>537</sup>.

532. M. Heidegger: ST, págs. 66-67.

533. Ibid., pág. 67.

534. Ibid., pág. 70.

535. Ibid., pág. 77.

536. Ibid., pág. 135.

537. C. Martínez Santamarta: HDX, págs. 47-48.

Veamos con algún detalle este momento constitutivo nuestro.

## 2.- La religación

Solo nos interesa explicitar este tema en sus líneas generales.

Preguntamos ¿de qué modo es el problema de Dios algo que afecta constitutivamente al hombre?

El camino que elige Zubiri para resolver este problema es de una nitidez intelectual que asombra, sobre todo si tenemos en cuenta lo difícil del tema. Se trata nada menos que de hacer del problema de Dios *algo experiencial*.

Viene al caso exponer algunas ideas extraídas de estudios realizados por el Dr. López Quintás en orden a mostrar la secuencia de experiencias que nos llevan hasta la instancia de la religación. El mismo carácter experiencial de ésta, mostrará su específica constitutividad.

### 1ª experiencia.

La unión del hombre con lo real. El hombre, para realizarse en la vida, necesita experiencias de *encuentro*. Este concepto ya lo hemos visto en anteriores ocasiones. Sin un ámbito que le permita al hombre *hacer juego* con lo real, éste queda psíquicamente mutilado sino es que muere por invalidez absoluta. La ciencia actual tiene esto muy claro. Desde su origen mismo necesita el hombre la realidad del *encuentro*. Así, en el principio de la vida el encuentro niño-madre es fundamental. A este respecto, nos dice Rof Carballo: “a mi juicio, el origen del hombre no puede concebirse más que en forma de un *encuentro*: el encuentro de una suma invalidez biológica con una tendencia diatrófica o tutelar muy desarrollada en la hembra del futuro homínido”<sup>538</sup>. Con más claridad formuló esto mismo en su artículo *El futuro del hombre*: “Pienso que en la hominización ha tenido que producirse, por mutaciones y selección genética si se quiere, una prematureidad progresiva del hombre, principalmente de su cerebro, que va a permitir una *programación, troquelado o moldeamiento* del mismo por el ambiente. Los cuales tienen carácter *cuasi-genético* por lo decisivo e indeleble. Pero esta prematureidad del hombre no sería viable, esto es, le pondría en inmenso peligro de perecer, si simultáneamente no se desarrollara en la hembra humana un instinto diatrófico o tutelar correspondiente, de tal manera acoplado con la invalidez, que no sólo la hace factible, hacedera, sino que, además, da a esa ‘herencia histórica’, de la que tanto hablan los investigadores de la herencia, una *base física*, mediante el proceso que denomino *urdimbre*”<sup>539</sup>. Y este encuentro, como hemos visto, no se mueve tan sólo en el ámbito afectivo, sino que su carencia afecta a la totalidad psicofisiológica del hombre: “El hombre, germinalmente, pero como luego veremos también en el curso de su historia, de su vida, *resulta de este encuentro*. Gracias a él empiezan a desarrollarse, en uno u otro sentido, los campos de neuronas de los más diversos sectores del cerebro, a organizarse los ‘niveles superiores de integración’, no sólo los que gobiernan la relación interhumana, sino también, y primordialmente, los que rigen las regulaciones neurovegetativas por las cuales se gobierna la homeostasis. Gracias a este encuentro los sistemas enzimáticos maduran en uno u otro sentido; se colman las *lagunas bioquímicas* con las que el recién nacido ha venido al mundo, paralelas a sus *lagunas*

538. J. Rof Carballo: HE, págs. 588-589.

539. Ibid., pág. 589.

*neurológicas* y, mediante interacciones con el mundo bacteriano que ingresa en su cuerpo, empiezan a formarse los ‘sistemas inmunitarios’ que le defienden. A la vez, primero poco a poco, después rápidamente, se establece en este ser recién nacido una ‘personalidad inmunológica’. Los tejidos, las células, van aprendiendo a distinguir lo que es ‘sí mismo’ de lo que no lo es; se construye, en el encuentro con el mundo en torno, la *autonomía bioinmunitaria* del hombre que más tarde, ante el fallo de un órgano determinado, cuando queremos repararlo con un homoinjerto, costará trabajoso esfuerzo tratar de romper”<sup>540</sup>.

Hasta tal punto es importante la existencia de estos ámbitos primeros de acogimiento. Rof Carballo insiste en esto: “sin ese ‘encuentro primigenio’ el hombre carecería de los atributos fundamentales de toda hominización. No podría desarrollar su inteligencia en toda su amplitud y tampoco sería capaz de vida instintiva propiamente dicha”<sup>541</sup>. Pero, así como éste, muchos otros tipos de encuentro son igualmente indispensables en la vida de todo hombre: “habría que considerar en el hombre, en su constituirse, otros encuentros radicales, el encuentro del hombre con el juego, con el lenguaje; el que hace en el curso del aprendizaje, con las categorías lógico-matemáticas; el que en el plano biológico lleva a cabo entre sus ritmos propios y los ritmos telúricos y cósmicos y el que hace con la cultura. Otros dos encuentros decisivos en la vida humana son el encuentro rebelde y el encuentro amoroso, el encuentro con la muerte y el encuentro trascendente”<sup>542</sup>. El hombre, pues, necesita *el campo de encuentro* de su realidad entorno. Sólo cuando lo real ofrece posibilidades de juego, el hombre puede realizarse.

#### 2ª experiencia.

La pregunta ahora es ¿cómo unirnos con lo real?

Con una palabra respondimos: con *creatividad*. La realidad es en primera instancia, *distinta, distante y extraña*. A medida que el hombre funda ámbitos de encuentro con ella ésta deja de ser distante y extraña para convertirse en íntima. Todas las categorías objetivistas dejan de tener validez en este nivel. Aceptando activamente las posibilidades y creando campos de juego común con lo real se produce una unión de mucha riqueza: la *unión por integración*. Por esta integración, el hombre se deja sobrecoger por la riqueza que guarda lo real. Sólo en este estadio de sobrecogimiento me mantengo en actitud creadora. Dentro de este mismo momento, es posible todavía agregar algo más: el hombre puede volver a arraigarse en la realidad porque ya está desde siempre en ella, y esto por su inteligencia, porque es por ella que el hombre puede elegir entre las diversas opciones que la realidad le presenta. (Aun Zubiri no ha llegado a su conceptualización definitiva de la inteligencia. Pero está casi en ella).

#### 3ª experiencia.

La realidad le ofrece al hombre posibilidades de hacer juego con ella, por lo tanto, de *realizarle*. La realidad, por ende, se le muestra al hombre bajo tres dimensiones, todas las cuales están en la base misma del vivir. Por lo tanto, son fruto de una auténtica experiencia.

¿Cuáles son estas tres manifestaciones de lo real?

a) *La realidad como ultimante*: Realidad es *ultimidad*. Ultimidad es el carácter absolu-

540. Ibid., págs. 589-590.

541. Ibid., pág. 600.

542. Ibid., pág. 596.

to de la realidad humana. “Tal ultimidad es algo que hace posible que el hombre sea lo que es a través de cada uno de sus actos. De ahí su carácter fundante”<sup>543</sup>.

b) *La realidad como posibilitante*: Realidad es *posibilidad*. Se trata de “la ‘realidad’ como posibilidad de que el hombre sea persona y no mero individuo, pues es la realidad la que posibilita que el hombre vaya cobrando la figura de su ser”<sup>544</sup>.

c) *La realidad como impelente*: Realidad es *imposición*. “La ‘realidad’ como imponente o impelente, esto es, en cuanto obliga al hombre a su realización personal. Ella es la que impulsa al hombre a realizarse, ya que el hombre no solo no se realiza en la realidad sino *por* la realidad. El hombre no se puede desentender de la realidad, sino que ésta se le impone”<sup>545</sup>.

Estas tres dimensiones de lo real se le muestran a cualquier hombre en su propia experiencia, luego no hay que buscarlo por vía especulativa. Es experiencial la vía asumida por Zubiri. La realidad se le presenta al hombre como *poder*, pues tiene el *poder* de hacernos personas. Es el *poder de lo real*. Por su carácter de ultimidad, posibilidad e imposición, la realidad se muestra como *poder*: “La realidad es el poder de lo real, cuyo carácter esencial escapa al estricto ámbito de la causación material. Mientras la causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real, el poder es la condición dominante de lo real en tanto que real. Ese poder en cuanto último, posibilitante e imponente es para Zubiri la *deidad*. La realidad se nos presenta así, más allá de la esfera de la estricta causación, como un poder fundamentalmente último, posibilitante e impelente, es decir, definitivamente radical”<sup>546</sup>. Decimos, entonces, que el hombre en cuanto está vertido a este poder lo encuentra en la base de su propia existencia, está religado a él. Esta es la cuarta y última experiencia que vamos a considerar.

#### 4ª experiencia.

La religación es algo experiencial. Por ella constatamos que lo religioso no es sólo un momento circunstancial en la vida del hombre, sino que, por el contrario, es *constitutivo* de él. La *experiencia del poder de lo real* es una experiencia de marcha hacia Dios, no es una experiencia de Dios en forma directa, pero en cuanto el *poder de lo real* es *manifestación de Dios*, el hombre *experimenta a Dios en su manifestación*. La experiencia del poder de lo real es una experiencia que se da en todas las religiones y se presenta siempre como algo sobrecogedor. La deidad es el nombre que se le ha dado a este poder, y en cuanto religado a la deidad el hombre está ya en el camino hacia el Dios personal. Cuando el hombre acepta el poder de lo real, se religa con lo real y vive con plenitud la experiencia de la religación.

A través de un estudio sobre historia de las religiones, Zubiri ha llegado a explicitar los diversos caracteres de este poder de lo real como manifestación divina. Así, el poder de lo real se ha mostrado como trascendente, vivo, fontanal, fundamento solidario, fundamento de la organización de lo real, poder del éxito, poder cercano y nuestro, poder dominante de la vida y de la muerte, poder recto de la colectividad humana, poder del destino, poder rector de la unidad del cosmos, poder del hacer sagrado, poder de las virtudes morales, po-

543. A. López Quintás: ISER, pág. 258.

544. C. Martínez Santamarta: HDX, pág. 36

545. Ibid.

546. Ibid., pág. 37.

der que lo llena todo, poder perdurante en perfecta perennidad<sup>547</sup>. A este poder está el hombre religado en su raíz misma y porque lo está tan radicalmente es que le es posible volverse sobre él con actitud religiosa. La vida religiosa auténtica tiene siempre su punto de partida, su condición de posibilidad, en esta experiencia por la cual estamos religados al poder de lo real. Hay religión porque es posible esta experiencia previa de la religación. Por ella estamos religados a lo que hace que haya, Dios. Por ello, la actitud religiosa es constitutiva del hombre y no meramente circunstancial. Pero si hay religión por la religación, por la misma causa hay también ateísmo. La deidad que entraña el poder de lo real es un enigma. En ella se conjugan dos niveles de realidad; la *mera realidad*, y en este nivel se queda el ateo, y la *realidad que se hace presente en aquella realidad* la cual es la posición del creyente. La deidad siempre se ofrece de modo enigmático, la vemos siempre a través de las cosas concretas. La manifestación de esta realidad en las cosas sólo se hace visible en el encuentro que se crea entre el hombre y lo real. Es allí donde nos habla, en el campo de iluminación que brota de tal encuentro.

La religación, pues, ostenta un carácter ‘físico’ indiscutible.

Es merced a él como afecta al hombre como totalidad y de un modo fundamental. Por ello es posible advertirlo en la propia historia de las religiones: “El *observable* histórico-sociológico que podemos analizar son las *religiones*, o sea, la objetivación de la religación, que ha tenido lugar de un múltiple y complejísimo modo, como cualquier hombre medianamente culto intuye en cuanto hojea una *historia de las religiones*. Como la religación afecta al hombre como persona, en su relación con los demás y a su mundo, la religión es objetivación de la religación, tanto en la esfera personal (como vive el hombre lo religioso), como en la objetiva (lo que Zubiri llama *cuerpo de religión*)”<sup>548</sup>.

El tránsito desde la religación a la religión supone no sólo el reconocimiento del poder de lo real, sino su acatamiento en actitud de veneración. Queda todavía otro tránsito: el que va desde la deidad a la divinidad, al cristianismo. Este es ya un problema de fe. La religación inaugura experiencialmente la marcha hacia Dios. Era lo que queríamos ver.

## 2.8. “SÓCRATES Y LA SABIDURÍA GRIEGA”<sup>549</sup>

Se trata, en primer término, de acceder al *horizonte* de la filosofía griega<sup>550</sup>. Dice Zubiri: “El *horizonte* mental del hombre antiguo está constituido por el movimiento, en el sentido más amplio del vocablo. Además de los movimientos o de las alteraciones externas que las cosas padecen, las cosas mismas se hallan sometidas a una inexorable caducidad”<sup>551</sup>. Mientras para nosotros, es la palabra *nihilidad* la que representa nuestro horizonte, para el griego, tal vocablo es el de *caducidad*. El griego ve al mundo desde la idea de *caducidad* que todo lo inunda. Dentro de este universo, el hombre es un ser natural más, que posee, sin embargo,

547. Ibid., págs. 37-39.

548. M. Cruz Hernández: PF, págs. 383-384.

549. Aparecida por primera vez en la revista *Escorial* 2 (1940), 187-226. Reproducido en NHD. Cito conforme a mi edición.

550. La idea de *horizonte* ya estaba trabajada por Zubiri en “Sobre el problema de la filosofía”.

551. X. Zubiri: “Sócrates y la sabiduría griega”, pág. 161.



una característica específica: ‘no se limita a estar viviendo, a ejecutar sus funciones vitales’. “No sólo está viviendo, sino que parcialmente *está haciendo su vida*. Por eso su naturaleza tiene el extraño poder de entender y manifestar lo que hace, en todas sus dimensiones, al hombre que hace y a las cosas con que hace, *tà prágmata*. A este poder el griego llamó *logos*, que los latinos vertieron, con bastante poca fortuna, por *ratio*, razón. El hombre es un ser viviente dotado de *logos*”<sup>552</sup>.

Este *logos*, por su parte, es el que permite al hombre *entender* lo que las cosas son. Y como es capaz de *expresar* ese ser de las cosas, funda la convivencia de los hombres entre sí, el ideal de la *pólis*. Animal político o animal dotado de *logos*, es para el griego lo mismo. Por el *logos*, el hombre puede superarse alcanzando cada vez cotas más altas de perfección. Conforme a esta función, el *logos* no ‘anima’ la corporeidad, sino que la ‘dirige’. Esta dirección vital del *logos*, lleva al hombre por encima de las impresiones de su vitalidad, al reino de lo que las cosas son de veras”<sup>553</sup>. A esta parte ‘directiva’ del *logos*, el griego le llamó *noûs*, *mens*. “En realidad, el *logos* no hace sino expresar lo que la *mens* piensa y descubre. Es el principio de lo más noble y superior en el hombre”<sup>554</sup>.

Esta mente posee en Grecia dos dimensiones: “Por un lado, consiste en ese maravilloso poder de concentración que el hombre posee: una actividad que le hace patente su objeto en lo que tiene de más íntimo y propio. Por esto, Aristóteles lo comparaba con la luz. Llamémosle reflexión o pensamiento”<sup>555</sup>. Pero se trata de un pensamiento bastante peculiar. A él no le es posible errar. Por el contrario, se trata de “un pensamiento que, por su propia índole, va certera e infaliblemente dirigido al corazón de su objeto; algo, por tanto, que, cuando actúa plenamente por sí mismo, coloca a todas las cosas, aún las más remotas, cara a cara ante el hombre, denunciando su verdadera fisonomía y consistencia por encima de las impresiones fugaces de la vida”<sup>556</sup>.

Pero esta sola característica no agota el ser de la mente. Hay otra función todavía quizás mucho más importante: “Es un pensar certero e infalible; pero en este respecto es una especie de ‘sentido de la realidad’, que, como fino palpito, pone al hombre en contacto con lo íntimo de las cosas. Aristóteles lo comparaba por esto, a una mano. La mano es el instrumento de los instrumentos, puesto que todo instrumento lo es por ser ‘manejable’. Análogamente, la mente, es el lugar natural de la realidad para el hombre”<sup>557</sup>. Es por esta razón, nos dice Zubiri, que para el griego *mente* es algo mucho más profundo que la mera *intelección*. “Se extiende a todas las dimensiones de la vida, a todo cuanto hay de real en ella”<sup>558</sup>.

Este sentido cobra su máxima potencia en el *sabio*. Es él quien posee el *noûs* en toda su plenitud. Este *noûs* cobra, en el sentido presocrático de sabiduría, el calificativo de *pen-sante*.

---

552. Ibid., pág. 162.

553. Ibid., pág. 163.

554. Ibid.

555. Ibid.

556. Ibid.

557. Ibid., pág. 164.

558. Ibid.



Ahora bien, este nuevo pensamiento “no es un pensar lógico, no es un razonamiento ni un juicio. Si se quiere emplear la terminología escolar al uso, tendríamos que apelar más bien a una ‘aprehensión’ de la realidad”<sup>559</sup>.

Esta ‘mente pensante’ no sólo capta todas las cosas, sino también lo que hay de común a todas ellas. Y esto de común que tienen todas las cosas es su realidad. “Lo propio de la mente pensante no es ser una facultad de pensar, que lo mismo puede acertar que errar, sino el poseer una especie de tacto profundo y luminoso que nos hace ver certera e infaliblemente las cosas. Por esto, lo que nos otorga son las cosas en su realidad efectiva; dicho en términos escolásticos, su objeto formal sería la realidad efectiva. Y esto es lo común a todo cuanto hay”<sup>560</sup>.

Tanto para Heráclito como para Parménides, ‘lo que hay’ es idéntico a ‘lo que es’. *Realidad* y *ser* funcionan análogamente en esos pensamientos. *Naturaleza* será aquello por lo que las cosas *son*, es decir, por lo que son *reales*; “la manera cómo conciben la naturaleza Parménides y Heráclito actualiza, aun sin proponérselo, un *sentido del ser* como realidad”<sup>561</sup>.

Para Parménides, el ser es *consistencia*, es decir, lo fijo, estable y sólido. Lo más sólido es la naturaleza. Ella es el *ser* por antonomasia. Para Heráclito, por el contrario, ser es *haber llegado a ser*. Pero como todo lo que llega a ser supone la destrucción de otra cosa, desde donde emerge ésta, el cosmos funciona en base a dos principios: el *principio de no ser* por el cual las cosas dejan de ser lo que son, y el *principio de ser*, por el cual las cosas vienen a ser. Un principio necesita y se sostiene por el otro.

Mientras para Parménides la naturaleza es *fuerza de ser*, para Heráclito es *fuerza de ser y no ser*. Como en ambos casos se fuerza una estabilidad, caracterizamos, para este período, a la naturaleza como una *estable fuerza* de ser.

Ahora bien, sin un especial *sentido del ser* no se hubiese llevado a cabo esta constatación de la naturaleza como *fuerza de ser*. Por ello, este *sentido del ser* es *principio de verdad*. Este *sentido del ser* (mente pensante o *logos*) es, para estos filósofos, básicamente, un *principio cósmico*. Este *logos*, se manifiesta a Heráclito como *voz interior* “que refleja y expresa desde el fondo de nosotros mismos lo que las cosas son, aquello a que hemos de atenernos cuando queremos hablar de veras de ellas”<sup>562</sup>. Por lo mismo, mente o *logos* son *principios de sabiduría*. Tanto para Parménides como para Heráclito la sabiduría quedará adscrita a la “visión de lo que las cosas *son*”<sup>563</sup>. El saber, pues, en Grecia, va dirigido específicamente al conocimiento de la ‘interna estructura de las cosas’. Los primeros filósofos se afanaron en escudriñar el ser de las cosas físicas (por ello fueron llamados fisiólogos), más tarde, la preocupación se concentró en las ‘cosas usuales de la vida’. “Las cosas”, en su sentido primario, no son solamente la naturaleza, los seres naturales (*physei ónta*); cosas son también esas de que el hombre se ocupa en la vida y de que se sirve para satisfacer sus necesidades o para solazarse”<sup>564</sup>.

559. Ibid., pág. 175.

560. Ibid., págs. 175-176.

561. Ibid., pág. 176.

562. Ibid., pág. 177.

563. Ibid., pág. 178.

564. Ibid., pág. 184.

Esta nueva realidad que surge en un momento posterior en la historia del pensamiento griego resulta salvada dentro de los mismos esquemas conceptuales de la filosofía anterior. Efectivamente, la *sabiduría*, lo dijimos, es saber de las cosas en cuanto son. Llegamos a él a través de la *mens* (mente pensante) que permite ver las cosas siendo de tal o cual modo. Sin embargo, el nuevo pensamiento establecerá un giro en el mismo vocablo *ser*. Si *ser* fue, para Parménides y Heráclito, *lo que está siendo*, la *fuerza misma del ser*, tal actividad de lo que es dejará de ser atendida para atender, en este nuevo estadio, “tan sólo al conjunto de caracteres constitutivos de ‘lo que’ es: algo sólido, compacto, continuo, uno, entero, etc.”<sup>565</sup>.

Así, pues, desde Empédocles en adelante, el *es* se entenderá como resultado (lo que *ya es*) y no más como fuerza, “Así, ‘desnaturalizado’, es decir, con entera independencia de la Naturaleza y del nacer, el ‘es’ conduce a la *idea de cosa*”<sup>566</sup>.

El cambio, pues, va de entender el ser como *estar siendo*, a entenderlo como ‘lo que es’, el ente. La idea de cosa surge cuando el carácter activo del ser afirmado por Parménides y Heráclito se pierde<sup>567</sup>. Dice Zubiri: “La idea de *cosa* ha nacido, pues (y esto es lo esencial en que me interesa insistir), en el momento en que el ‘es’ ha dejado completamente a espaldas la dimensión activa procedente del ‘nacer’, para adscribirse exclusivamente a una de las varias posibilidades interactivamente implicadas en dicho verbo: la que se refiere a la condición del objeto ‘nacido’ o ‘engendrado’”<sup>568</sup>.

La desvinculación entre el *es* y el nacer provoca también y, por ende, una desvinculación entre el *es* y la propia realidad humana. “Así, ‘des-animado’ y ‘des-mentado’, adquiere un rango autónomo: el ‘es’ como cópula”<sup>569</sup>. Esto actúa sobre el pensar: “El pensar, además de ser impresión y visión, será afirmación y negación. El soporte del ‘es’ será entonces preferentemente el *logos*: el *logos* de la vida usual, el que dice lo que en ella piensa el hombre y que sirvió para definirlo, entrará a su vez en la filosofía como ‘afirmación y negación’”<sup>570</sup>.

Una derivación posterior, llevará a este *es* copulativo a depositarse en las cosas. Habrá, pues, afirmación y negación de las cosas. La especulación, entonces, recaerá sobre cosas y estará orientada a ellas, “en tanto que expresadas en una afirmación o negación”<sup>571</sup>. La naturaleza siguió significando después de Parménides y Heráclito el ser por antonomasia. A su lado, las cosas del mundo usual no serán ‘cosas’ en el sentido plenario. No hay para ellas generación y corrupción verdaderas, sino tan sólo *composición* y *descomposición*. Pero, para que haya composición y descomposición es necesaria la existencia de los compuestos. Pues, estos últimos serán en cuanto principios de todo, verdaderas cosas. El conjunto de todas ellas constituirá la *naturaleza*. Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, Arquitas, cada cual, a su modo, todos fundaron sus respectivas filosofías, en estos constituyentes originarios. Platón les llamó *elementos* (*stoiKheia*).

565. Ibid., págs. 184-185.

566. Ibid., pág. 185.

567. Esta verdad ya había sido constatada por Heidegger quien, al respecto, habló del *olvido del ser*. En la Introducción a su obra *El ser y el tiempo*, sobre todo en el p.p.6, ya hallamos alusiones a este tema.

568. Ibid., págs. 185-186.

569. Ibid., pág. 186.

570. Ibid.

571. Ibid.

Cosa, ahora, ha llegado a significar algo diferente y exige, claro está; una nueva comprensión de ella: “Entender las cosas será conocer cómo se hallan compuestas de estos elementos. Empédocles y Anaxágoras hablarán entonces de las cosas usuales como predominios de unas raíces o semillas sobre otras: Demócrito, de combinaciones de átomos, Arquitas, de configuraciones geométricas. En todo caso, las cosas usuales estarán caracterizadas por lo que, desde Demócrito, se llamó esquema o figura (*skhéma, eîdos*)”<sup>572</sup>.

Se interpreta el universo de este modo merced al *logos*. Este *logos* que afirma o niega cosas de las cosas, ya no sólo dice o entiende. Ahora, además, significa *lo entendido*; la razón de las cosas. “A esta razón el griego continuó llamándola *logos*. Un *logos* que es *de* la cosa, antes que del individuo que la expresa. Es, como diría un griego, el *logos* del ón, del ente; por tanto, algo que pertenece a la estructura de éste. Ha nacido el mundo del *logos*. La idea de las muchas cosas lleva a la *idea del ser como razón*, a la idea de la racionalidad de las cosas”<sup>573</sup>. Desde aquí en adelante, el lugar natural de la realidad verdadera, será la razón. Esta revolución intelectual comienza con Zenón de Elea aunque en forma rudimentaria. Su plenitud prematura con Demócrito y Arquitas le otorgó al griego la matemática, la teoría de la música, la astronomía e incluso, “comenzará a codificarse también la teoría de los temperamentos”<sup>574</sup>.

¿Cómo afecta a la cosa esta nueva interpretación? Lo dice Zubiri: “Las cosas han cobrado estructura racional: ser es razón. La *mente* se ha convertido en entendimiento y volcado en el *logos*: el ‘es’ ya no es objeto de visión, sino de intelección y de dicción. La *Sabiduría* ha dejado de ser una visión del ser para convertirse en ciencia: el sabio irá apartando progresivamente su mirada de la Naturaleza para fijarse en *cada cosa*; la naturaleza, con mayúscula, cederá el paso a la naturaleza con minúscula. Cada cosa tiene su naturaleza. Descubrirla racionalmente es la misión del sabio; el sabio será, desde ahora, el científico”<sup>575</sup>.

Con el advenimiento de la sofística, el *logos* ya no es solamente la facultad mediante la cual nos es posible entender las cosas. Con ser esta una función importante, no es la única que se le atribuyó en Grecia. Es también la facultad que *hace posible la convivencia*. Para que haya convivencia, es menester que cada cual pueda expresar su opinión. *Logos*, pues, es también *expresión*. El pensar ya no sólo enuncia, sino que expresa, *habla*. Y habla de cosas. Estas ‘cosas’, sin embargo, como vimos, ya no son las ‘cosas naturales’, sino las ‘cosas sociales’, ‘los asuntos públicos’. Ahora “son cosas muchas que no lo son como entes: por ejemplo, los asuntos, la ciencia misma. De las cosas, así entendidas, es de lo que los hombres hablan entre sí”<sup>576</sup>. También el ‘es’ adoptará una forma especial conjuntamente con esta transmutación del *logos*: Así, “el ‘es’ de la conversación va a ser el ‘es’ de las cosas tales como aparecen en la vida usual. El *logos* de la conversación no es una simple enunciación, sino que expresa una aseveración frente a la de los demás interlocutores”<sup>577</sup>. Y seguidamente, Zubiri agrega: “El

572. Ibid., pág. 187.

573. Ibid., pág. 188.

574. Ibid.

575. Ibid., págs. 188-189.

576. Ibid., pág. 190.

577. Ibid.

‘es’ refleja entonces lo que hace posible la conversación, aquello a que toda aseveración tiende y ante quien toda aseveración va a inclinarse<sup>578</sup>. Y este fin es la *verdad*, el ‘es’ se transmuta en ‘que es’. La pretensión última será aseverar verdaderamente para lo cual la intención debe fundarse en el ‘es’ que es *verdad*: “El ‘es’ es lo común a todos, el ‘con’ de la convivencia. Gracias a él, la simple elocución se torna en diálogo<sup>579</sup>. Será este diálogo el que origine la lógica en cuanto teoría de la verdad. Sin embargo, también la verdad ha pasado a significar algo distinto ahora a partir del cambio experimentado por el ‘es’: de ser el camino que conduce a las cosas, ha pasado a significar el nombre de las cosas en cuanto conocidas. En el diálogo, el hombre no tiene frente a sí las cosas en su realidad, sino las ideas del interlocutor. El problema ontológico se transforma en un problema lingüístico: “Los problemas del ser se convierten automáticamente en problemas del decir, la razón de las cosas deja el paso a mis razones personales. Hasta el punto de que la primera intuición de que algo es verdad proviene de algo en que todos están de acuerdo<sup>580</sup>. El problema surge cuando no hay acuerdo entre los hombres. La discordia sólo puede ser resuelta a través del diálogo. En todo caso, ella pone en evidencia dos aspectos del ‘es’: En primer lugar, constata que “el ‘es’ como principio del diálogo y fundamento de la convivencia, significa la ‘manera de ver las cosas’. Ser significa ‘parecer’<sup>581</sup>. Y esto no es *subjetivismo*. Sólo se puede hablar del ser de las cosas en cuanto los hombres están referidos a ellas y ellas a éstos. En esta referencia se funda todo saber y, además, a ésta está constreñido todo el saber. “El ser de las cosas usuales de la vida significa para estos hombres ‘aparecer’. Algo que no apareciera ante nada ni ante nadie no sería una cosa de la vida. El criterio del ser y del no ser de las cosas como *Khrémata*, como cosas usuales, es el aparecer ante los hombres. Esta es la célebre frase de Protágoras<sup>582</sup>.

Instalados en esta perspectiva, constatamos, como consecuencia obligada de esta posición, que nada es en sí mismo, todo es en cuanto y sólo en cuanto se establece una relación a otro. Todo ser lo es en relación a otro ser. Y entre estas relaciones surge una, la del *aparecer*: “Las cosas ‘aparecen’ ante el hombre; al hombre le ‘parecen’ ser de cierta manera. El ser como relación se hace patente en el saber como *opinión*, cono *dóxa*. No es un subjetivismo ni un relativismo, sino un relacionismo<sup>583</sup>.

En segundo lugar, hay otra consecuencia. Toda opinión pretende ser verdad, esto es, está apoyada en el ser de las cosas. De esto se concluye, por lo tanto, que en cada cosa hay diversidad de aspectos, incluso opuestos entre sí. La relación que constituye el ser de las cosas es antilógica. Tal es la razón del discutir. Todo es discutible, pues, los opuestos habitan en todas las cosas. El ser resulta inconsistente. Un apoyo científico de este pensamiento fue hallado en la medicina: “la importancia de la salud y de la enfermedad, no solamente para percibir las cosas, sino inclusive para pensarlas; de suerte que el pensamiento propende a ser de nuevo un modo de percibir las. El aparecer y el parecer van tomando así cada vez

---

578. Ibid.

579. Ibid.

580. Ibid., pág. 191.

581. Ibid.

582. Ibid.

583. Ibid., pág. 192.

más la acepción de ‘sentir’. Y ‘ser’ acabará significando ‘ser sentido’. La inconsistencia del ser termina en una teoría del saber como impresión sensible”<sup>584</sup>.

La disolución del ser en pura antilogía degeneró en frivolidad intelectual. Y esta disolución fue producto de la pérdida de la mente pensante. “Cuando el decir se independiza del pensar y éste deja de gravitar por entero sobre el centro de las cosas, el *logos* queda suelto y libre. Porque el *logos* tiene, efectivamente, esas dos dimensiones: la privada y la pública. El pensar, en cambio, la reflexión, no tiene más que una: la privada. Lo único que podemos hacer es expresar el pensamiento en el *logos*. Y este es el riesgo constitutivo de toda expresión: dejar de expresar pensamientos para ser un puro hablar como si se pensara. Cuando esa situación llega, el hombre no puede hacer más que callar y volver al pensamiento”<sup>585</sup>. Tal será la actitud de Sócrates, que, por querer volver a anclar en el ser de las cosas, constituye una auténtica actitud filosófica. “La Sabiduría nació de la mente pensante. Al perderla, dejó de ser sabiduría. El saber ya no es producto de una vida intelectual, sino simple recetario de ideas. Por eso la elimina Sócrates”<sup>586</sup>.

Si nos preguntamos, en qué consistió la innovación socrática frente a la sofística, debemos respondernos: en aplicar la mente (*noûs*) a las ‘modestas cosas de la vida usual’. Para ello medita sobre las cosas usuales, sobre la acción de los hombres, sobre las *tékhnai* en el sentido de todo el ‘saber-hacer’ de la vida, la arete o virtud. Ahora, el ‘es’ al que atenderá la filosofía es “el ‘es’ de estas cosas que están al alcance de los hombres y de que depende su vida”<sup>587</sup>. El ‘es’ es, pues, el qué de estas cosas. El modo de acercarse a este qué es el diálogo, pero un diálogo que no pretende defender puntos de vista personales porque aquí, no hay ya, opiniones. “Se trata de hablar de las cosas y desde las cosas. La conversación dejó de ser disputa para convertirse en diálogo, en un sereno y reposado girar sobre las cosas para empaparnos de ellas. Es un hablar en que el hombre más bien hace hablar a las cosas; son casi las cosas mismas las que hablan en nosotros”<sup>588</sup>.

Esta actitud y este modo socrático de hacer filosofía fue heredado por Platón y Aristóteles. “Ambos parten de la misma raíz, de una reflexión sobre las cosas usuales, con objeto de saber lo que el hombre se trae entre manos y lo que él mismo ha de ser en su vida”<sup>589</sup>. Pero no sólo la preocupación por este tipo de cosas lleva en común. Además, ambos van tras “el saber racional y la política, asentándolos por vez primera sobre la base firme de la reflexión sobre el *logos* de la vida”<sup>590</sup>. Por último, “terminan ambos plasmando su éthos en una nueva interpretación de los problemas últimos del universo, al hilo de esta experiencia del hombre, dando así en los grandes problemas de la sabiduría clásica; es la filo-sofía”<sup>591</sup>.

584. Ibid., pág. 193.

585. Ibid., pág. 199.

586. Ibid., pág. 200.

587. Ibid., pág. 206.

588. Ibid., pág. 208.

589. Ibid., pág. 211.

590. Ibid.

591. Ibid.

Pero aparte estas similitudes, que delatan el centro común de donde emanan, Platón y Aristóteles separan sus caminos.

El análisis de ellos se hará desde las tres similitudes anteriormente mencionadas.

a) *La experiencia primera de las cosas*

Veamos el caso de Platón. El hombre se distingue de los demás seres vivos en que sabe lo que hace (*tékhne*). Este ‘saber-hacer’ es, para Platón, saber en qué consiste lo que se hace. “La primera experiencia que Platón cobra, en el trato con las cosas usuales, es su ‘qué’, su *tí*. Poseyéndolo, sabe el hombre lo que se trae entre manos, y puede entonces hacer bien las cosas (*Kalos*). El ‘qué’ va, así, íntimamente vinculado y orientado al bien-hacer, al *agathón*”<sup>592</sup>. Ahora bien, ese ‘qué’ es “el conjunto de caracteres o rasgos típicos de cada cosa y lo que la distingue de todas las demás”<sup>593</sup>. A este conjunto, Platón le llamó *figura* o *eídos*. Este *eídos* sólo es aprehendido en una visión especial, no meramente sensible. Se trata de una *visión mental inteligente*. Por ello, el ‘qué’ de las cosas es *Idea*. “La fuerza de ser es la fuerza de consistir, ser es consistir, y aquello en que las cosas consisten es la Idea”<sup>594</sup>. Así, el itinerario filosófico de Platón va desde las cosas hacia aquello en qué consisten: La Idea. “Las cosas tienen consistencia en ella, pero la Idea es consistente. Con lo cual se la toma como una segunda cosa junto a la primera, resultando de ello que las cosas en que pensamos no son, en rigor, las mismas con que vivimos”<sup>595</sup>.

El caso de Aristóteles es diferente. Mientras Platón va tras la *consistencia* de las cosas, Aristóteles va tras las *cosas mismas*. Si bien es cierto que el hombre tiene que hacer cosas, no lo es menos que ese hacer se realiza según un cómo específico para el cual, hay necesariamente que contar con las cosas. “Por esto es una experiencia de lo que las cosas son *de suyo*. Si el saber fuera independiente del hacer, nunca habiéramos salido de Platón; ser sería consistencia. Pero, para Aristóteles, el saber y el hacer son dos dimensiones de un fenómeno único: la *tékhne*. Por esto, en él se manifiesta el ser como realidad”<sup>596</sup>. Y aquí entramos en la idea aristotélica de realidad.

El concepto de *realidad* en Aristóteles, está estrechamente asociado al concepto de *tékhne*, de modo que algo es real cuando está listo para ser utilizado, cuando su fabricación ha terminado. “Tener realidad es, pues, en primer lugar, tener *sustantividad, sistere extra causas, existir*”<sup>597</sup>. De lo mismo se deduce que *realidad* tiene un objeto, en el mismo instante en que cumple la función que se le ha designado. A esto le llama Zubiri, actualidad, luego, realidad es actualidad. ¿De qué? Pues, de todos los caracteres del instrumento, es decir, de su *figura* o *eídos*. Sustantividad adquiere el útil cuando su *eídos* está realizado, plasmado en su materia prima. “La actualidad de la figura o forma es el fundamento de la sustantividad.

592. Ibid., pág. 212.

593. Ibid.

594. Ibid., pág. 213.

595. Ibid.

596. Ibid.

597. Ibid., pág. 214.

En esta implicación entre los dos sentidos de la realidad, entre *actualidad y sustantividad*, obvia para Aristóteles y tan grave en consecuencias, se encierra el primer momento de su experiencia de las cosas<sup>598</sup>. Previo, pues, a la *consistencia* de las cosas, está el ser que les pertenece. Antes que *consistir* y como causa de ello, las cosas son. La materia prima, por sí misma, no es sino disponibilidad, posibilidad. La realidad surge de la forma. “Materia y forma no son dos cosas, ni unidas ni separadas, no son dos elementos, sino dos principios, *arkhai*, de una sola cosa. La realidad será entonces sustantivación y actualización de sus internos principios, *ousíai*, sustancias. Las cosas en que pensamos son las mismas con que vivimos. La firmeza de la vida se apoya en la sustancia de las cosas. Lo demás es pura plausibilidad. Por vez primera las cosas usuales de la vida han entrado plenamente en la filosofía. En una palabra: para Aristóteles, *ser no es consistir, sino subsistir*”<sup>599</sup>.

La *cosa natural* surge de una meditación sobre la obra artificial y, por lo tanto, en un momento posterior. Por muy artificial que sea, el hacer que la ha llevado a cabo es *natural*, “es la naturaleza puesta al descubierto en nosotros”<sup>600</sup>. Concluye Zubiri: “Bien que en direcciones distintas, en Platón y en Aristóteles, el *eídos*, la figura de la vida usual, es la que hace de las cosas primeramente, *Khrémata*, cosas usuales, y después cosas naturales, *ónta*. Con lo cual han vuelto a encontrarse con la antigua sabiduría jónica, pero asentándola sobre las bases firmes y controlables de la reflexión socrática”<sup>601</sup>.

#### b) Saber racional como expresión de esta experiencia de las cosas

El *logos* encuentra su fundamento en las *cosas*. El decir debe apoyarse en las cosas sobre las que se habla. La *razón* sustituye a la *opinión*. Lo que hay, ahora, son razones, *lógoi*, que pueden ser verdaderas o falsas. “La experiencia del hablar socrático ha llevado inexorablemente a Platón y a Aristóteles a precisar la estructura de las cosas, no sólo como objetos que se usan, *khremata*, o que están ahí, en el universo, *ónta*, sino también como objetos que se expresan, como *legómena*”<sup>602</sup>. Ahora bien, las cosas, para ser expresables, tienen que ser de cierta manera. Y este problema es objeto de la lógica y ya no de la retórica. Respecto del saber, lo mismo. Saber, ahora será ciencia y no cultura. El *logos* expresa lo que las cosas son.

Aquí se encuentra el principio de esta problemática. ¿qué es este ser de las cosas?, ¿cómo llegamos a él? Esta es la cuestión.

Platón dirá que cada cosa está constituida por un conjunto, no cualquiera, de notas. Este conjunto que es el ‘qué’ de cada cosa “se obtiene recortando, por así decirlo, dentro de un supremo ‘qué’, una figura más limitada, y, dentro de ésta, otra, hasta llegar a una que no convenga sino a la cosa de que se trate, a. su *eídos*, o figura propia”<sup>603</sup>. Tras este proceso accedemos al *ser* de las cosas. “Como el ser de las cosas es su ‘qué’, su consistencia, resultará

598. Ibid.

599. Ibid.

600. Ibid., pág. 215.

601. Ibid., pág. 216.

602. Ibid.

603. Ibid.



que la unión y separación del juicio será, *eo ipso*, cuando éste sea verdadero, el ser y el no ser de las cosas mismas”<sup>604</sup>. Se llega, de este modo, a afirmar la identidad entre, las cosas y el *logos* que las expresa. Además, entra el *no ser* a jugar un papel capital. “El ‘qué’ de las cosas constituye así un mundo inteligible, un *Kosmos noetós*, con estructura dialéctica. Por esto, la mente no puede parar en ninguna de sus notas sin verse llevada a las demás por la fuerza del ser y del no ser: necesita discurrir. Por esto es necesario y posible el saber racional de las cosas, y por esto es posible dialogar”<sup>605</sup>.

La diferente conceptualización del ser, hace que, en Aristóteles, tenga un sentido diferente la función del *logos*. Aquí el *logos* no contiene la realidad, sino que *se refiere* a ella. El ‘qué’ no es toda la realidad, sino, tan sólo una parte de ella. “El *logos* (...) no contiene simplemente a la realidad, sino que se refiere a ella, desdoblándola en la cosa que es y lo que la cosa es. En este desdoblamiento y en la consiguiente articulación de sus miembros tendrá que apoyarse Aristóteles para interpretar las cosas como objeto del *logos*”<sup>606</sup>. Hay algo que la cosa es, y por ello, se ordenan a su alrededor las demás notas que le convienen. Es este ‘lo que’ de la cosa lo que determina las demás notas de ella. “El *eídos*, la forma de las cosas, es una unidad interna, una especie de foco central de cada cosa, que plasma su propia materia en una serie de propiedades cuyo cuadro interno es la figura de aquélla. Es una unidad originaria, que se despliega en las muchas propiedades. Por eso, el *eídos* no es sólo la forma de las cosas, sino también su *esencia*”<sup>607</sup>. Ese ‘lo que’ de que hablábamos es, pues, el *eídos* aristotélico, la esencia.

La función del *logos*, queda también, claramente definida: “El *logos* toma por separado cada una de estas notas para unir las con la cópula en una unidad derivada, que llamamos definición”<sup>608</sup>. La distinción entre *logos* y realidad fundada por Aristóteles, ha permitido unificar lo real en sus tres dimensiones: “Esta triple dimensión de la forma como conformadora de las cosas, constitutiva de sus propiedades y principio de sus operaciones, permite que sea una misma la cosa de que vivimos, la cosa en que pensamos, la cosa que está y actúa en el mundo. Para Aristóteles, ser no sólo es subsistir, sino subsistir esencialmente”<sup>609</sup>.

### c) La filo-sofía como raíz de la experiencia de las cosas

La sabiduría, originariamente fue *visión* de las cosas. Esta visión se plasmó como *ciencia racional* (presocráticos) y *retórica* (sofistas). Habiendo estado ambas a punto de perecer por la gran desvinculación que se produjo entre mente pensante y realidad, vino, con la figura de Sócrates, el pensamiento nuevamente a arraigarse en las cosas. Esto modificó la misma noción de mente y de Sabiduría. “La Sabiduría ya no será una simple ‘visión’ del universo,

604. Ibid., pág. 217.

605. Ibid.

606. Ibid.

607. Ibid., págs. 217-218.

608. Ibid., pág. 218.

609. Ibid.

será *inteligencia* racional, *episteme*<sup>610</sup>. Pero, esta vez se tratará de un tipo particular de intelección. Se trata de una intelección de los *principios* desde los cuales se *entienden y constituyen* las cosas: “la Sabiduría hunde sus miradas en la raíz misma de estos supuestos, de estos principios, y *desde* ellos asiste a su constitución y expansión en las cosas; porque no se trata tan sólo de principios del conocimiento, sino, sobre todo, de los principios mismos de la realidad”<sup>611</sup>. Se redefinen, pues, las nociones de *Sabiduría* y *mente*: “La Sabiduría no es sólo *episteme*, ni solamente *noûs*, sino lo uno y lo otro, o, como dice Aristóteles, *inteligencia*, *conciencia*, *episteme kais noû*. La mente ya no es simple visión, sino *inteligencia* de los principios, y la Sabiduría, *intelección radical*”<sup>612</sup>.

La mente, pues, ya no se detendrá en los elementos de las cosas, sino en sus principios que son ‘principios supremos de las cosas’, últimos para nosotros, primeros para ellas, *tá prota*, decía Aristóteles<sup>613</sup>.

Es de esta manera como la intelección de los principios abarca todo cuanto hay en unidad radical. La índole de estos principios supremos varía de Platón a Aristóteles. Para el primero, dado que ser es consistir, “su ‘hacer’, digámoslo así, ha de tener puesta la mirada no sólo en lo que hace, sino en hacerlo ‘bien’. Si aquello que hace está por bajo del ser, el ‘bien’, el *agathón*, de su hacer está allende el ser. Lo último de las cosas no es el ser; el ser no se basta; hay algo allende el ser, raíz suprema del universo, por la que éste es un Todo”<sup>614</sup>.

El caso de Aristóteles es diferente ya que, para éste, ser es subsistir, luego, es autosuficiente. “El ‘es’, que es lo más íntimo de cada cosa, resulta ser, a su vez, lo que encuentro de común en todas ellas al entenderlas con mi mente. Lo último es, pues, para Aristóteles, el ser. Y los principios serán supremos cuando sean principios de ‘ser’”<sup>615</sup>.

La idea de *Sabiduría* en ambos pensadores, sin embargo, siguió idéntico derrotero. Se constituyó en ‘algo que se busca’ no en algo ya hallado de una vez por todas: “No es algo que las cosas depositan en el hombre sin más que por usarlas en el trato corriente ni entenderlas en la ciencia; es algo que se conquista por un impulso que arrastra al hombre desde la vida corriente y científica a los principios últimos”<sup>616</sup>. Por eso, para ambos, el impulso que lleva al filosofar fue denominado *deseo* (*órexis*), “deseo de saber lo último de todo”. A pesar de tal similitud, sin embargo, ese deseo vino a significar algo distinto para cada uno. Platón lo concibió, como *Eros*, “un arrebató que nos saca fuera de nosotros mismos y nos transporta allende el ser. La filosofía tiene su principio de verdad en este arrebató, y nos lleva al abismo insondable de una verdad que está más allá del ser. En cierto sentido, la Sabiduría no se ama por sí misma”<sup>617</sup>. Para Aristóteles, en cambio, “la filosofía no tiene más principio de verdad que lo que somos nosotros; si se quiere, un deseo que nos lleva a

610. Ibid., pág. 219.

611. Ibid.

612. Ibid.

613. Ibid.

614. Ibid., pág. 220.

615. Ibid.

616. Ibid.

617. Ibid., pág. 221.

ser plenamente nosotros mismos en la posesión de la inteligencia. La Sabiduría se ama por sí misma”<sup>618</sup>.

La pregunta con que Zubiri cierra este artículo cuestiona, en el fondo, todo el pensar de raigambre socrática y deja, como en suspenso, palpitando, la interrogante: “¿Es lo último de las cosas su ser?”<sup>619</sup>. Todo parece advertir que, por aquel entonces, ya está Zubiri en posesión de la respuesta.

## ANÁLISIS Y COMENTARIO

### *La idea de Realidad*

Nos encontramos una vez más con esta noción. Es importante consignar que la atención de Zubiri se dirige con especial énfasis, en esta obra, al problema de la realidad. No es extraño, desde este punto de vista, que más adelante hiciera un volumen completo sobre esta idea, extrayendo muchas de las ideas que ya están expresadas en estas páginas.

Nos interesa a nosotros mostrar este concepto desde su propia génesis en los comienzos del filosofar. Sin duda, la noción de realidad experimentó importantes fluctuaciones hasta que logró consolidarse en el pensamiento de Aristóteles. Por lo que hemos tenido tiempo de ver, la noción de *realidad* que maneja Zubiri está en gran medida inspirada en el pensamiento del estagirita. El órgano por el cual el griego comprendió la realidad fue denominado *mens*. Zubiri se ha referido largamente a ella, en los escritos de esta época. Por la *mens*, el hombre se coloca frente a frente con las cosas y es capaz de apresar lo más íntimo de ellas. El conocimiento que el hombre obtiene por este medio es, además, infalible, de modo que la *mens* es más bien un *sentido de la realidad*. Decíamos en otra parte, que más que ver, este sentido *palpa la realidad*, simula a una mano en el decir de Aristóteles. Estas dos características de la mente griega hacen de ella algo mucho más perfecto que la *intelección*. Esta *mente pensante* es el órgano de la realidad, capta lo que de realidad hay en todas las cosas. Ahora bien, ¿qué es esta *realidad* para el griego?

Parménides y Heráclito entendieron la realidad como ser, esto es, identificaron ambos conceptos. Si bien en algún momento también el propio Zubiri efectuó tal reducción, más adelante estará constantemente librándonos de tal equívoco. Pues bien, decíamos que en un principio ser y realidad fueron lo mismo. *Naturaleza* es tanto principio de ser como principio de realidad.

Parménides pensará que el ser es *consistencia*, animado tan sólo por un principio de ser. Por su parte, Heráclito habló de *devenir*. Ser es, en este filósofo, *haber llegado a ser*. Pero el llegar a ser supone un haber dejado de ser. Luego, para Heráclito dos principios rigen lo real: uno de ser y otro de no ser. Así irrumpe el no ser en la filosofía presocrática. El ser, lo real cambia, fluye. Dentro de esta experiencia del cambio y el devenir se inscribe todo el horizonte del pensar griego. Ahora bien, sin este especial *sentido del ser* de que hablábamos no se hubiera podido decir nada respecto al ser, ni que cambia ni que permanece. La *mens*, será para estos filósofos un principio cósmico. Como tal habla a la inteligencia del hombre desde

---

618. Ibid.

619. Ibid.

su propio centro. A la vez, pues, que es principio de las cosas es también, dado que surge de sí, principio de sabiduría. La filosofía comienza su andadura en occidente, preguntándose, como hemos visto, por la *estructura interna de las cosas*. Fue una filosofía de las cosas, pero de las cosas físicas.

Más adelante surge una nueva forma de entender las *cosas*. Surgen las *cosas usuales de la vida*. Para entonces, la noción de cosa ha sufrido un agudo vuelco. Ser fue, primitivamente, *estar siendo* y entrañaba una actividad. Naturaleza implicaba un venir al ser desde sí mismo y esto constituía, a su vez, una experiencia crucial. La primitiva noción de realidad era totalmente experiencial y poseía toda la fuerza del despliegue natural. Fue también preocupación de Heidegger volver a esta idea “primitiva” del ser. Pues bien, decíamos que el ser que por un momento fue entendido como un estar siendo, pasó luego, ya con Empédocles a significar tan sólo el resultado de tal actividad. Ser fue entonces lo que ya es. De allí emana la palabra *cosa*: lo estático y concluido, lo que está allí. *Cosa*, entonces, significará, en el orden de lo real, lo *nacido* o *engendrado*, y, desvinculado también de la realidad humana, tal noción se orientó hacia su forma lingüística, el ser como cópula. El ser en cuanto tal cayó, como diría Heidegger, en olvido. El pensar humano, que por un instante fue visión o impresión, se transformó en *afirmación* y *negación*. Todavía en un tercer momento, el ser copulativo fue aplicado a las cosas. Luego, hubo afirmación y negación de las cosas. Las cosas, entonces, cobraron validez sólo dentro del juicio. Comienza a constituirse el mundo de la lógica.

El concepto de naturaleza, sin embargo, siguió teniendo vigencia, aunque ya no signifique lo mismo. Al hacer del ser algo estático tan sólo le quedó reservado su composición y descomposición, hacer y morir pasaban a ser solamente estados ilusorios. Surgen los *elementos* como compuestos últimos de las cosas. La *cosa* es, ahora, un compuesto de elementos, llámese a estos átomos, semillas, o como sea. Por ser estos elementos partículas racionales, el ser se ha transformado en razón. Se habla así de la razón de las cosas, un elemento que si en principio perteneció a las cosas termina por logificarse, por hacerse *logos*, palabra. El ser, entonces ya no se ve, se entiende y se dice. El ser se ha hecho concepto, idea. Esta idea se hace fuerte con el advenimiento de la sofística. El diálogo hace que el ‘es’, de ser camino hacia las cosas, se convierta en el nombre de ellas. Las palabras ya no están avaladas por las cosas sino por el consentimiento universal. Igual criterio determina la razón. Dado que el consentimiento de los hombres está, a su vez, determinado por lo que le parece a cada uno, el problema del ser se trastoca en el problema del parecer, de la opinión.

Con Sócrates vuelve la mente a anclar en las cosas reales. Pero las cosas sobre las que meditará Sócrates son las cosas de la vida usual. El ser a que aludirá Sócrates, entonces, será el ser de los acontecimientos de la existencia. Se trata de saber *qué* son, en *qué* consisten. Para saberlo hay que atender a esas cosas con atención. Dejar que ellas se expresen por sí mismas. El meditar socrático es un meditar sobre las cosas, en las cosas y desde las cosas.

Las *cosas* en Platón surgirán también por vía experiencial. Se trata también de llegar al *qué* de las cosas, Este *qué* entendido por Platón como *figura* o *eidos* sólo es aprehensible por medio de una visión intelectual. El *qué* de las cosas en Platón es, pues, Idea. Tal Idea es lo único *consistente* por sí misma. Por encarnar este *qué* el ser de las cosas, este ser como Idea es lo único consistente. Si las cosas con que tratamos son consistentes es porque obtienen su consistencia de la Idea.

Aristóteles pensará diferente. Las cosas para él descansan en sí mismas. La experiencia aristotélica va directamente a las cosas, trata con ellas, con lo que ellas son *de suyo*. Hay que destacar esta concepción zubiriana. Como es sabido, el término *de suyo* es utilizado por Zubiri en su obra madura para caracterizar lo real. Real es lo que es *de suyo*. Es, entonces muy importante haber descubierto en estas líneas este antecedente, máxime si, como vemos, lo ha utilizado Zubiri para el carácter real de las cosas aristotélicas. Pues bien, si hay unidad en la noción de cosa manejada por Aristóteles es porque éste se enfrentó a lo real desde el concepto de *tékhne*. La realidad de las cosas le viene a éstas de su conclusión artesanal. Real es lo que está listo para usarse. Con esta conclusión las cosas han ganado en *independencia*, por así decirlo. Quedan como desligadas de la acción humana, sostenidas tan sólo por su propia *sustantividad*, “Tener realidad es, pues, en primer lugar, tener *sustantividad*, *sistere extra causas*, *existir*”. Esta noción de sustantividad, más bien, este término, constituye la columna central de la metafísica posterior de Zubiri. Vemos cómo Zubiri se va haciendo poco a poco de un repertorio de conceptos fundamentales a los cuales todavía les queda algún afinamiento. Pero resultan ser ya conceptos indicativos de la realidad.

Pero, he aquí que surge otro que conocemos: *actualidad*. Actualidad es lo que tiene la cosa cuando realiza aquello para lo que fue hecha. Realidad es, entonces, actualidad de los caracteres del instrumento, de su figura o *eîdos*. La actualidad de la figura o forma es el fundamento de la sustantividad. No hay, pues, *consistir* en Aristóteles. Las cosas, antes de consistir, son.

Ahora “bien, como Aristóteles necesita de los dos principios de materia y forma, la realidad estará más bien determinada por el advenimiento de la forma sobre la materia. “La realidad será entonces sustantivación y actualización de sus internos principios, *ousíai*, sustancias”. Las cosas como sustancias constituyen la firmeza de la vida. Dice Zubiri: “En una palabra: para Aristóteles, *ser no es consistir, sino subsistir*”. Sustancia es lo que tiene subsistencia propia, la forma primera, de lo real.

Desde el hacer de la técnica, Aristóteles ha llegado a la idea de realidad como sustancia, pero como el hacer es natural, volvemos una vez más a la idea de *naturaleza* antigua, sólo que esta vez, como dice Zubiri, ha sido descubierta en nosotros.

Si en Platón el *logos contiene* a la realidad, en Aristóteles éste se refiere a ella efectuando en ella una sutil escisión entre lo que la cosa es y la cosa que es. Así, decir la cosa será referirse a aquello que hace que la cosa sea lo que es. Se trata de la esencia. Por la esencia la cosa es lo que es y también merced a ella la cosa es *una* cosa y no una diversidad caótica de notas. Es interesante como la idea de *esencia* y *nota* ya encuentra en estas líneas su primera formulación. Este *lo que* o *esencia* es lo llamado por Aristóteles *eîdos*, la ‘forma de las cosas’, su ‘unidad interna’, el ‘foco central’ de ellas. La realidad en esta interpretación también será un despliegue de notas subordinadas a un centro originario llamado esencia. Nada distante está esta concepción de lo real de la que veinte años más tarde nos la dé el mismo Zubiri. Sin duda, Aristóteles es el primer interlocutor que tiene Zubiri a la hora de fundar su propia metafísica. Y esto era lo que queríamos ver, aunque sólo fuese por constatar la variedad de anticipaciones zubirianas en orden a la noción de realidad.

## 2.9. “CIENCIA Y REALIDAD”<sup>620</sup>

Nos interesa la idea de realidad.

Lo primero que viene a cuenta es hacer notar que tanto la ciencia moderna como la *episteme* griega suponen en su base una idea de la *realidad* que, en principio, trasciende con mucho ambos modos de saber por distintos que sean. Esta idea de realidad, sin embargo, apareció de modo explícito por primera vez en la inteligencia laboral, en un proceso intelectual, pero, sus raíces están mucho más atrás de tal constatación y abarca un orbe mucho más vasto que el orbe de la ciencia.

A partir de la distinción kantiana entre fenómenos y noumenos nos es posible articular la siguiente proposición: “Las cosas jamás se descubren sino en un ‘universo’, y su inclusión en él es lo que modela el sentido que tiene la ‘realidad’ de aquéllas en cada caso”<sup>621</sup>. Cosas, Universo y Realidad, pues, son las tres dimensiones del problema de la realidad. A partir de ellas, se contrastarán las dos formas del saber antes mencionadas: Episteme y Ciencia.

Comencemos con las cosas.

Una cosa es algo circunscrito y escindido de lo demás. “Lo que otorga a la cosa su carácter de tal es el cuadro de rasgos que la constituyen, eso que los griegos llamaron *eídos*. Este *eídos* obtiene su unidad de algo previo a sus notas o propiedades. Así, por ejemplo, en el ser vivo en donde su forma es el resultado de la vida misma. La vida une la totalidad de su organismo. Esta unidad básica es un *unum*. En esta unidad radicaba la esencia de las cosas para el griego: “El cuadro del *eídos* está plasmado por este *unum*. Y por esto el conocimiento del *eídos* es el resultado penoso por reconstruir mentalmente la unidad de la cosa. En la unidad así entendida cifraba el griego la esencia de las cosas”<sup>622</sup>.

Desde dentro, la cosa nos aparece como una ‘unidad diversificante’ y no como un mero conjunto de notas. La esencia de las cosas, entonces, se manifiesta en las notas de la cosa, aun cuando no se identifica con ninguna de ellas. Por este manifestarse recibe ese conjunto de notas el nombre de *fenómeno*.

La unidad primaria, la esencia, sin embargo, será algo que no aparece sin más, sino que hay que buscar, es el noumeno. El nombre le viene de aquello que busca, la mente o *noús*. “Fenómeno y noumeno no designan dos *realidades*, sino dos *modos de ser* de una misma realidad. El detalle, tomado desde fuera, manifiesta lo que es la cosa; el detalle es entonces fenómeno. Tomado el detalle desde dentro, es aquello que constituye la cosa misma: es noumeno”<sup>623</sup>. Tal es, en pocas palabras, la estructura de la distinción kantiana. Kant lo que hace es profundizar en ésta.

El hombre, piensa Kant, constituye el fundamento de la distinción fenómeno y noumeno, pero esto no significa que él sea causa de ellos. “El hombre no es causa del fenómeno. Las notas en que se manifiesta lo que una cosa es están en la cosa y pertenecen a ella. Más aún: *son* la cosa misma en su ‘detalle’”<sup>624</sup>.

620. Aparecido en *Escorial* 10 (1941), págs. 177-210. Reproducido en NHD. Cito conforme a mi edición.

621. Ibid., pág. 80.

622. Ibid.

623. Ibid, pág. 81.

624. Ibid.

Efectivamente. Las notas le pertenecen a la cosa absolutamente y no son producidas por el hombre como piensa el fenomenalismo. “El hombre no produce las cosas, ni las en sí, ni los fenómenos, por la sencilla razón, repito, de que ‘fenómeno’ y ‘cosa en sí’ no designan dos cosas distintas, una en sí y otra en mí, sino dos modos de ser de una misma cosa. Lo que el hombre produce es tan sólo la *distinción* entre estos dos modos del ser”<sup>625</sup>. Por ‘detalle’, en todo caso, debemos entender el fenómeno en cuanto ‘animado’ por una unidad interna, el *eídos*. Ahora bien, esta unidad interna es ‘inmediatamente operativa’, posee el *érgon* que la caracteriza, y por ello la cosa puede realizar los actos en orden a mantenerse siendo.

El *unum* del *eídos*, tiene, pues, *carácter dinámico y operativo*. ‘Fenómeno’ y ‘cosa en sí’, entonces, constituyen dos modos de acercarse al detalle. “Colocándonos, por así decirlo, desde fuera, y mirando hacia dentro, el detalle nos aparece como algo que manifiesta lo que es la cosa: el detalle es entonces fenómeno. Si nos colocáramos dentro del detalle y miráramos hacia fuera, el detalle nos aparecería como el contenido de la cosa en sí misma: tendríamos la cosa en sí. Y como esta distinta colocación es una condición humana, resulta que el hombre es el fundamento de la distinción entre esos dos modos de ser: fundamento, en el sentido de principio”<sup>626</sup>.

Si el hombre tuviese la capacidad de transcender el fenómeno para llegar al *eídos*, directamente, no habría ciencia. Todo aparecería en su radical unidad. Pero esto no es así, sino al contrario. Lo que tenemos de la cosa, y en esto Kant se hermana con Aristóteles, es el fenómeno: “el hombre no tiene más capacidad que la de recibir el detalle en cuanto tal: lo único que puede hacer es considerarlo como manifestación de la realidad de la cosa. Dicho en términos kantianos: el objeto adecuado de la inteligencia, al conocer el mundo sensible, es el fenómeno”<sup>627</sup>. Sin embargo, si bien es cierto que el hombre está en el origen de esta distinción, no lo es menos que éste no juega papel alguno en lo que respecta al contenido del detalle mismo. La primera conclusión, por lo tanto, es que el hombre constituye el fundamento de la distinción kantiana, en el sentido antes explicitado.

Veamos, ahora, el caso de la sensibilidad.

Lo que tenemos que analizar es lo que entiende, Kant, cuando habla de ‘las impresiones que las cosas producen en nosotros’. La filosofía tradicional ha trabajado con la noción de impresión de un modo bastante unívoco. La *impresión sensible* queda así definida: “Las cosas corpóreas manifiestan su ser no sólo actuando sobre las demás cosas, sino muy especialmente sobre el hombre, y ello en sentido eminente, porque sólo en él se da el manifestarse en cuanto tal. Por esto, la manifestación de las cosas corpóreas se llama ‘impresión sensible’”<sup>628</sup>. Pero, esta ‘impresión sensible’ no se identifica con lo que la psicología empírica llamó más tarde, ‘sensación’. Desde Aristóteles, “el adjetivo ‘sensible’ viene a indicar ya que en la impresión de algo se hace sensible este algo, y que, por tanto, la impresión consiste primariamente en una presencia o manifestación. Hay en ella dos dimensiones. Por un lado, en la impresión ‘me siento impresionado’; por otro, se me hace presente la cualidad de la cosa,

625. Ibid., pág. 82.

626. Ibid., págs. 82-83.

627. Ibid., pág. 83.

628. Ibid.



‘tengo la impresión de la cosa’<sup>629</sup>. A esta doble actualización se refiere Kant, cuando se refiere a los fenómenos como impresiones sensibles. “No es que mi sensación de color, como efecto, manifieste la actividad de una causa extraña, el color real, sino que en el color sentido que es, a una, sensación mía y color de la cosa se manifiesta, se patentiza lo que es la cosa coloreada. El ‘ser-sentido’ no crea el contenido del fenómeno: lo hace tan sólo patente”<sup>630</sup>. Por mucho que la metafísica haya, en un momento de la historia, enfatizado la aportación subjetiva en el resultado fenoménico, lo cierto es que, siempre, la impresión sensible se describirá conforme a aquella doble actualización.

Por último, veamos el carácter formal de la impresión. La patencia de toda nota se constituye en un sentir. Habrá, entonces, que determinar la estructura formal del sentir. ¿Qué es la sensibilidad, para Kant? Veamos lo que nos dice Zubiri: “En la sensibilidad tenemos, ante todo, una resolución de la unidad de la cosa en su puro detalle. La sensibilidad toma cada nota separadamente de las demás, considera cada una fuera de las otras”<sup>631</sup>. Surge, pues, en Kant la noción de exterioridad. Esta constituye “el carácter formal del detalle en cuanto sensible, porque es la estructura formal del detalle en cuanto tal”<sup>632</sup>.

El sentir, por su parte, toma en Kant, un matiz peculiar; “sentir cada nota será sentirla en un dónde y en un cuándo. El dónde y el cuándo son, para Kant, la estructura formal de la impresión. Cuando nos dice que lo es también de los fenómenos, se entiende que se trata de los fenómenos en cuanto sensibles, es decir, de ese modo de manifestación peculiar al hombre que se llama sensibilidad, y que consiste en patentizar las cosas. Para la cosa misma, en cambio, son notas absorbidas en una unidad superior”<sup>633</sup>. De todo lo anterior se deduce que, para Kant, ‘el fenómeno es experiencia’.

Toquemos ahora, aunque sólo sea de pasada, el problema del universo. El hombre, además de tener sensaciones, piensa. Lo que interesa ahora es averiguar cómo las cosas quedan patentes al hombre al ser objetos de pensamientos, es decir, cómo quedan las cosas, frente al hombre en cuanto pensadas. La solución a esta interrogante conlleva una distinción esencial entre sensación y pensamiento. “Mientras que, en la sensibilidad visual, por ejemplo, no se produce sino un mero ‘haber color’, en el pensamiento tenemos ese mismo color como color de algo que es coloreado. El objeto del pensamiento, por el mero hecho de serlo, presenta ese sutil y vidrioso desdoblamiento entre ‘el que es’ y ‘lo que es’. Sólo entonces existe, en el rigor de los términos, posibilidad de hablar de fenómenos y cosas. Por esta misma razón, la teoría kantiana del fenómeno aparece, unas veces, como una teoría de la sensibilidad, y otras, de la inteligencia”<sup>634</sup>.

Se constata, además, un segundo hecho; al hombre, cada cosa le resulta inteligible sólo en la medida en que la relacionemos con otras muchas. Por eso, cada cosa es *algo* igual, parecido o diferente a otros algos: “El pensamiento humano sólo puede aprehender

---

629. Ibid.

630. Ibid., pág. 84.

631. Ibid.

632. Ibid.

633. Ibid.

634. Ibid., pág. 85.

las cosas como ‘algo’, y ese ‘algo’ sólo puede darse como circunscripción de una cosa en el seno de las demás. Así, el resultado de su aprehensión depende esencialmente del horizonte primario que confiere sentido al ‘algo’, dentro del universo en que se mueve”<sup>635</sup>. De este modo, desembocamos en la idea de Universo como elemento cognoscitivo fundamental del saber de las cosas. Pero, además, entendiendo el ‘algo’, entendemos el ‘alguien’ que es la unidad subyacente de las notas constitutivas de ese ‘algo’. “Al colegir, al asociar y disociar las notas constitutivas del algo, el pensamiento colige, en rigor, la unidad de alguien a través de la multitud de sus posibles notas. Como el alguien no se da sino en su algo, resulta que también por aquí el sentido de la unidad, el sentido del alguien, dependerá esencialmente del universo, del horizonte previo en que se mueve la totalidad de la mente”<sup>636</sup>.

El *universo*, en cuanto *cosmos*, funcionó en Grecia como un elemento constitutivo del saber, lo que busca saber el griego, dentro de este cosmos, “es la cosa como realidad existente, como fuente de su sustantividad y principio de sus operaciones”<sup>637</sup>. Y así va constituyéndose la *episteme*, desentrañando las notas que le competen por sí mismas a la cosa, yendo tras la necesidad que las vincula en la unidad de la cosa. “De esta suerte, el hombre griego va paulatinamente aproximándose, por lo menos tal es su idea, a las razones por las que las cosas mismas pueden existir y actuar como tales en el seno del cosmos. El algo de las cosas queda circunscrito en torno a la real unidad del alguien, dentro de la totalidad del cosmos”<sup>638</sup>.

Para la ciencia en cambio, el algo no queda determinado en el horizonte del cosmos. El sentido de la *totalidad* aquí, es algo diferente: “La totalidad que la ciencia supone, y dentro de la cual se mueve, es la totalidad de las notas o detalles presentes en nuestras impresiones sensibles. Como en cada impresión sensible hay esa doble dimensión por la que es, a un tiempo, impresión mía y de la cosa, resultará que la ciencia se propondrá asegurarnos la aprehensión del puro aspecto objetivo de nuestras impresiones”<sup>639</sup>.

La necesidad interna que vincula las notas, también posee, en la ciencia otro carácter. Tal conexión, ahora, “se denuncia por la precisión y constancia objetivas frente a la vaguedad y variabilidad de su aspecto subjetivo. Necesidad se torna entonces en sinónimo de objetividad. D ahí que la unidad que la ciencia persigue en la totalidad de los fenómenos sea su conexión objetiva, esto es, la ley”<sup>640</sup>.

Para la *ciencia*, el ‘algo’ es la ley y el ‘alguien’, una interferencia de leyes. La cosa, en cuanto *eídos*, ha desaparecido, y en su lugar sólo ha quedado el *esquema*, la mera multiplicidad de notas. Zubiri lo dice en términos kantianos: “la ciencia supera el orbe de las impresiones; pero no para llevarnos a las cosas, sino para elevarnos a la síntesis objetiva que en dichas impresiones se actualiza. El esquema deja de convertirse en problema de *eídos*, para cobrar autonomía. Ni inmanentes ni trascendentes, las condiciones de la ciencia son puramente transcendentales”<sup>641</sup>.

---

635. Ibid., págs. 85-86.

636. Ibid., pág. 86.

637. Ibid.

638. Ibid.

639. Ibid.

640. Ibid., pág. 87.

641. Ibid.

La *totalidad*, pues, ya no es *cosmos*, sino *mundo*, que, según Kant, encarna la ‘totalidad de la experiencia objetiva’. “Al tomar el detalle en sí mismo, la ciencia no investiga las razones de las cosas, sino las razones de su presentación objetiva, con lo cual se produce una subrepticia prioridad de la *ratio cognoscendi* sobre la *ratio essendi*”<sup>642</sup>. De este modo, la diferencia esencial existente entre episteme y ciencia, no se halla al nivel de la distinción entre fenómeno y cosa, sino en un nivel más radical y previo: este lo constituye la distinción *mundo-cosmos*: “Mundo es estructura objetiva de fenómenos: cosmos, ordenación real de realidades. Por la idea de mundo quedan, para Kant, fuera de las ciencias las ‘cosas en sí’; por la idea de cosmos, el fenómeno manifiesta y descubre lo que las cosas son”<sup>643</sup>.

Para la *episteme*, las cosas constituyen un *cosmos*, para la *ciencia*, los fenómenos constituyen el *mundo*. “Para la *episteme*, lo decisivo es el concepto de cosmos. Cuando para un griego se plantea, pues, la pregunta: ‘¿qué son las cosas?’, entiende que lo que pregunta es por las cosas mismas, independientemente de que formen parte del mundo y de que sus manifestaciones transcurran en él. Nunca fue la episteme del griego una mundonología”<sup>644</sup>. Accedemos de este modo a la idea de la *realidad* tras la cual íbamos en un principio.

Lo primero que decimos, a modo de conclusión de lo anterior, es que el problema de la realidad de las cosas “es esencialmente el problema de lo que ellas son, y no simplemente el problema de las condiciones intramundanas o transcendentamente mundanas de su acontecer”<sup>645</sup>.

Vamos tras la idea de la *realidad*. Su sentido se constituirá en un horizonte previo, “la idea de realidad cobra su sentido por el todo en que se inscribe cada una de las cosas reales”<sup>646</sup>.

Así, pues, desde la *ciencia*, la idea de realidad cobra un sentido bien determinado. En principio, aquí, tener realidad será formar parte del mundo fenoménico. Hemos dicho que la ciencia va tras la objetividad y que su manifestación sensible está determinada, tanto espacial como temporalmente. Ahora bien, “como a su vez, el dónde, en tanto que impresión, se constituye en el cuándo de su ‘ser-sentido’, resultará que, en última instancia, realidad significaría que, dadas determinadas condiciones, encontramos, habríamos encontrado, habremos de encontrar, ‘algo’ como fenómeno sensible, es decir, tener alguna vez la impresión de ese ‘algo’”<sup>647</sup>. La conclusión es patente: “la ciencia entiende por real lo que es, lo que fue o lo que será, en la pureza misma de su notación temporal; es decir, para la ciencia, *ser es acontecer*”<sup>648</sup>. Y *acontecer* será “tener un puesto en el mundo de los fenómenos o impresiones sensibles”<sup>649</sup>.

Para los griegos, en cambio, *realidad* significa algo bastante diferente. En principio, lo real, ahora, encuentra su sitio dentro del cosmos. “Tener realidad significa formar parte

---

642. Ibid.

643. Ibid., págs. 87-88.

644. Ibid., pág. 88.

645. Ibid.

646. Ibid., pág. 89.

647. Ibid.

648. Ibid.

649. Ibid., pág. 90.

del cosmos, existir”<sup>650</sup>. La realidad para el griego consiste en ser un ‘alguien’ que posee a la vez un ‘algo’ que le permita existir por sí mismo. Ese ‘algo’ que debe tener lo real para ser es lo que el griego llamó *ousía* que significa, primariamente, *entidad*, “independientemente de que se manifieste o no como fenómeno en una impresión sensible”<sup>651</sup>. Lo que, dentro del cosmos, no sea *ousía* necesita de ésta para ser, por lo que siempre, para el griego, *realidad es existir*.

Ahora bien, para Platón, *ser* es, de algún modo *acontecer*. Se trata de explicitar ese modo. Por lo pronto, ese *acontecer* no se identifica con la visión científica. “El acontecer no mira tanto, en este caso, a la simple notación temporal como al despliegue de la acción productora de ella. El acontecer no se funda en el tiempo, sino que éste es un momento de aquél”<sup>652</sup>.

El acontecer, entonces, apunta más bien a *lo que acontece*, que, es por otro lado, lo que tiene realidad, *ousía*. Pero esto, en un sentido preciso que hay que definir. *Ousía* indica, primariamente, “los recursos propios de cada cosa, por los cuales ésta se basta a sí misma, es independiente y tiene, por tanto, realidad propia en el cosmos”<sup>653</sup>. Pero, hay todavía otro sentido: “*ousía* es el abstracto del participio de presente del verbo ser. Y, en este sentido, significa ‘la cualidad de lo que está siendo’”<sup>654</sup>. Por lo mismo, la idea de *realidad* que ha incubado el pensamiento griego es *tempórea* y apunta, ni siquiera a un tener realidad, sino a un *estar teniendo realidad, estar siendo*. Y esto supone una retracción hacia los principios de la cosa desde donde ésta obtiene su estar siendo. “Y es que la cosa real, aun desplegándose en su acontecer (*ousía*=lo que está siendo), no se identifica con él. Sólo habrá realidad, el acontecer sólo podrá ser real, cuando sea el despliegue del haber propio y peculiar de la cosa (*ousía*=el haber)”<sup>655</sup>. Este repliegue hasta los *principios*, como fundamentos del acontecer, ha hecho que, en última instancia, la ‘*ousía*’ sea ‘*substancia*’, la base fundamental de todo despliegue real.

## ANÁLISIS Y COMENTARIO

### *Realidad y sensibilidad*

El problema de la realidad para este Zubiri de *Naturaleza, Historia, Dios* tiene un carácter primordial. Vuelve sobre el tema una y otra vez logrando cada vez más un acercamiento más íntimo y sutil con este apasionante tema.

La ciencia clásica y la moderna poseen a su base dos ideas distintas de realidad. ¿En qué consiste esta distinción? Es lo que veremos.

Para ello, es necesario retrotraernos a la idea, ya anteriormente vista, de cosa. En vir-

---

650. Ibid.

651. Ibid.

652. Ibid., pág. 92.

653. Ibid., pág. 93.

654. Ibid.

655. Ibid.

tud de una serie de reconsideraciones al respecto, Zubiri va delineando poco a poco la que será su propia acepción de este vocablo.

La cosa, en el pensamiento griego, constituye un cuadro de rasgos que denominamos *eídos*. El *eídos* constituye una unidad, pero este carácter unitario no reside en las notas en la que esa unidad se despliega. Es un momento previo a ellas. La unidad básica por la que decimos que una cosa es una cosa es llamada, por Zubiri, *unum*. Este *unum* es la esencia de la cosa para el griego. Aprehendiendo este *unum* obtenemos el *eídos* de la cosa. Pero este *unum* no está sin más a la vista, *hay que buscarlo*.

En la cosa, el *unum* se manifiesta en las *notas* de la cosa correspondiente. Su presencia solo es, en un primer momento, manifestación, *fenómeno*, como le pudo designar Kant.

Por anunciarse la esencia en las notas sin hacerse presente ella misma, es necesario ir desde las notas que radican en la periferia de la cosa hasta el centro de ésta, el principio unitario de su esencia. La esencia será, entonces, desde la perspectiva kantiana el *noúmeno*.

Existe un principio de objetividad que anima esta distinción kantiana. Existe un fenómeno y un noúmeno, porque hay un ser (el hombre) incapaz de conocer las cosas sino por medio de impresiones, lo que le enfrenta sólo a las notas de la cosa. De allí que para este ser la esencia y su consecución sean el fruto de un largo y penoso esfuerzo. Pero que el ser humano está al principio de esta distinción no significa que sea el hombre el que ponga las notas en la cosa. Por el contrario, la nota pertenece a la cosa, es la cosa misma en su *detalle*. Fenómeno y cosa en sí son dos modos de considerar la misma realidad. Desde fuera, el detalle es manifestación del *unum*, fenómeno. Desde dentro, el detalle es la cosa en sí misma en su despliegue, noúmeno. Todo depende del punto de vista con que se mire y esta colocación es siempre humana. Por eso hemos dicho que el hombre tan sólo es fundamento de la distinción misma y que, en ningún caso, fenómeno y noúmeno mientan dos realidades diferentes.

Como el hombre carece de un órgano por el cual pueda burlar el fenómeno y acceder por vía directa al noúmeno, tiene que hacer ciencia en el sentido de búsqueda de la esencia de las cosas a partir de lo dado, el fenómeno. La importancia, pues, que Kant le asigna a la *sensibilidad* es inmensa.

Si con lo único con que nos encontramos son fenómenos, debemos atender en primer lugar a las impresiones que las cosas producen en nosotros. *Impresión sensible* será el modo como afectan al hombre las cosas corpóreas en su esencial manifestación. Impresión sensible es, pues, en primerísimo lugar, impresión de las cosas en el hombre. No se trata, entonces, de una mera sensación. Lo sensible es, desde Aristóteles, *algo* sensible. Por ello *impresión* es *manifestación* de ese *algo*.

Decíamos hace un momento que la distinción kantiana estaba animada por un objetivismo tal que impedía toda subjetivización de la impresión. Sin embargo, al parecer, tras esta interpretación zubiriana de la distinción de Kant, lo que tenemos ante nosotros es un atisbo de realismo que más se acerca a la posición última de Zubiri que a la de Kant. Zubiri nos está hablando de sí mismo y nos está llevando insensiblemente a su posición. La *impresión sensible* está ya a un paso, si es que no se identifica, con la que será su *impresión de realidad* que, en gran parte, la tiene en su mente al decir todas estas cosas.

Así, es posible también entender la índole de esta impresión. La impresión es una manifestación o presencia de algo. Este algo es, sin duda alguna la realidad, la cosa real. Ahora

bien, esta impresión así entendida está escindida en dos vertientes. Por una parte, tenemos el lado noético, hablando en términos fenomenológicos, tan caros en su contenido al mismo Zubiri. Según éste, en toda impresión me siento impresionado. Desde la otra vertiente, noemática, mi impresión es de la cosa. En la unidad de estos dos momentos me encuentro con que tengo impresiones de las cosas. Luego no hay entre un momento y otro una relación de causalidad, sino que esta doble actualización se da a una en cualquier impresión sensible. En la impresión se hace patente la cosa a mí. La impresión es mía, pero su contenido es de la cosa. El fundamento del realismo zubiriano cobra en estas líneas toda su efectividad.

Respecto al carácter formal de la impresión, decimos que la patencia de una cosa se manifiesta en un sentir. El tema de la sensibilidad en Kant, según lo vimos, es, desde el punto de vista de Zubiri de máxima importancia.

La sensibilidad para Kant aprehende siempre la cosa en su detalle, es decir, tropieza tan sólo con las notas de la cosa las cuales son consideradas 'fuera' de las otras. Esta categoría de exterioridad constituye el carácter formal del detalle en cuanto tal.

Respecto del sentir, éste siente cada nota en un dónde y en un cuándo, es decir, el sentir está subordinado a las intuiciones del espacio y el tiempo. Este dónde (espacio) y este cuándo (tiempo) constituyen la estructura formal de la impresión, de la sensibilidad.

Si tuviésemos que hacer distinguos entre esta posición en la que Zubiri interpreta a Kant y la que nuestro pensador defenderá más adelante, encontraríamos algunas diferencias importantes, sobre todo en lo que a la estructura formal de la impresión se refiere. Sin embargo, una unidad patente entre ambas se manifiesta en el hecho de que la impresión nos entrega la realidad, nos pone de una vez frente a ellas, las cosas. El modo en que transcurra esta dación es cosa aparte. Lo importante es que, desde esta óptica, la sensibilidad es el camino por el cual el hombre no sólo está ante sensaciones, sino ante la realidad sentida. Esta pura constatación nos lleva de la mano al realismo zubiriano desde la estética trascendental de Kant. Es un salto que ha logrado Zubiri con mucho acierto.

Ahora bien, debemos hacer una nueva pregunta: ¿cómo accedemos desde la captación del fenómeno a la cosa que reside en él?

Algo está siempre presente en mi impresión. Pero en ese algo hay un alguien en cuanto unidad subyacente. A través de la variedad de notas, el pensamiento va tras el alguien que las unifica y las sostiene. Ahora bien, este alguien sólo resulta patente desde el horizonte en el que se circunscribe. Dentro de este horizonte, el griego quiere saber qué es aquello por lo cual ese algo se sostiene en la existencia. La *episteme* ha hecho el recorrido que va desde la periferia de la cosa (notas) al momento de necesidad en que se fundan, su unidad interna.

Para la ciencia moderna la cuestión es diferente. La totalidad a la que ella se refiere es la totalidad de las notas que se hacen presentes en nuestra impresión. Contando con el desdoblamiento de la impresión (sus momentos 'noético' y 'noemático'), la ciencia se propone brindarnos el puro aspecto objetivo de tales impresiones. Lo objetivo se mide por la invariancia de tales notas frente a otras variables y vagas. Lo necesario de cada cosa ya no es la fuente de su sustantividad y el principio de sus operaciones como pensaba la *episteme*. Necesidad es ahora objetividad.

Por ello, la ciencia busca la conexión objetiva de los fenómenos, la ley que los rige. La cosa de que hablaba el griego ha desaparecido y tan sólo queda como índice válido de la ciencia la cosa en cuanto susceptible de medición, esto es, la cosa como objeto. Ya no se

está hablando de las cosas sino es en una forma derivada y abstracta. La desrealización del fenómeno científico ha prescindido de lo que la cosa ‘es’ para quedarse con su presentación en cuanto objeto. No se trata tanto de alcanzar la esencia de las cosas como los mecanismos que nos garanticen su control.

*Mundo-cosmos* manifiestan en Kant la separación de ambas actitudes: la filosófica y la científica. Mientras *mundo* es la estructura objetiva de fenómenos, *cosmos* es ordenación real de realidades. Para la ciencia queda el fenómeno, para la filosofía el noúmeno.

La *episteme* habla de cosas en un cosmos, la ciencia habla de fenómenos en el mundo.

Preguntar, entonces, volviendo al principio de este comentario, por la *realidad de las cosas* implica en forma esencial el problema de lo que ellas *son*. Ser y realidad son todavía en este Zubiri cosas iguales, aun cuando hay párrafos enteros que desmentirían esta afirmación. No es que la ciencia no aporte datos importantes en orden a la resolución de este problema, y esto Zubiri lo tuvo siempre muy en cuenta, pero nos equivocamos si pensamos que sólo la ciencia puede resolver esta problemática. En otro lugar habremos de referirnos a esto con más extensión.

La realidad para la ciencia es puro *acontecer*. El fenómeno es, en la medida en que ocupa un puesto, dentro del acontecer mundanal, sensible.

Para la *episteme*, realidad es otra cosa: “Tener realidad significa formar parte del cosmos, existir”. Significa ser un *alguien* poseedor de un *algo* por el cual existe, es real. A este algo, el griego le llamó *ousía*, sustancia. Sustancia es, en primer término, *entidad*, lo que existe con independencia de su ser fenoménico, de su posibilidad de ser fenómeno para la visión científica. Realidad para el griego es siempre existir, poseer *ousía*. La definición de *ousía*, desde Platón apunta también a un acontecer, pero a un acontecer en que lo que se enfatiza es no el acontecer mismo sino *lo que* acontece. Esto, al ser compaginado con el hecho de tener realidad la cosa, da como resultado un desdoblamiento de la *ousía* griega: si por un lado mienta los recursos propios de una cosa, por los cuales ésta se basta a sí misma, es independiente y tiene realidad propia en el cosmos, por otro, *ousía* significa en cuanto abstracto de participio de presente del verbo ser, ‘la cualidad de lo que está siendo’. Realidad, entonces, desde la *episteme* es estar teniendo realidad, estar siendo. La cosa real obedece a un momento previo a su acontecer. Si acontece es porque antes es real, posee en sí, replegadamente, las posibilidades de su acontecer. Estos principios posibilitantes de lo real es lo que ha hecho de la *ousía*, una sustancia, ‘la base fundamental de todo despliegue real’.

## 2.10. “NUESTRA SITUACIÓN INTELECTUAL”<sup>656</sup>

### *La verdad y la ciencia*

Comenzamos por referirnos a la verdad: “La verdad es la posesión intelectual de la índole de las cosas. Las cosas están propuestas al hombre y la verdad no consiste sino en que la inteligencia revista la forma misma de aquéllas. Cuando la inteligencia expresa esta situación decimos que sus pensamientos poseen la verdad”<sup>657</sup>. Expresando lo mismo de otro modo,

656. Aparecido en NHD en 1942, págs. 3-31.

657. Ibid., pág. 13.



Zubiri, habla de la verdad en términos tradicionales como ‘un acuerdo’ del pensamiento con las cosas. A partir de esta noción de ‘acuerdo’, el problema de la ciencia queda caracterizado como un *alcanzar un acuerdo cada vez mayor* con la mayor cantidad de cosas<sup>658</sup>. Se trata, entonces, de aclarar las condiciones de este acuerdo.

Para ello, es preciso que nos ubiquemos en un nivel previo al de la inteligencia. Si hay inteligencia de las cosas, saber de ellas, es porque previamente “las cosas mismas están ‘propuestas’ a la inteligencia; esto es, las cosas han de estar presentes al hombre”<sup>659</sup>. Como no fuese esto así, jamás podría el hombre tener inteligencia alguna de las cosas. Comenzamos, entonces, por definir la verdad de modo unívoco. Verdad es esta patencia de las cosas al hombre. Esto es lo que quiso decir *alétheia* para los griegos: descubrimiento, patentización<sup>660</sup>. Sin embargo, aclara Zubiri que el sentido primario de la palabra *alétheia* no significa descubrimiento. Así lo dice: “la palabra *alétheia* tiene su origen en el adjetivo *alethés*, del que es su abstracto. A su vez, *alethés* deriva de *lethos*, *lathos*, que significa ‘olvido’ (...). Primitivamente *alétheia* significó, pues, algo sin olvido; algo en que nada ha caído en olvido ‘completo’ (...). La patencia única a que *alétheia* alude, es, pues, simplemente la del recuerdo. De aquí, por lo que tiene de completo, *alétheia* vino a significar más tarde la simple patencia, el descubrimiento de algo, la verdad”<sup>661</sup>. Sin embargo, y esto es una novedad importantísima por lo que respecta al maduro concepto de verdad zubiriano, *la idea de verdad* tiene su expresión primaria en otras voces, como nos lo dice Zubiri. Para el *latín*, el *celta* y el *germánico*, la idea de verdad proviene de una misma raíz: ‘*uero*’ cuyo significado primigenio no está nada claro. A pesar de ello, Zubiri arriesga algunas suposiciones.

Así, ha constatado que la raíz *uero* “se encuentra como segundo término de un compuesto en latín *se-uerus* (se (d) uerus), ‘estricto, serio’, lo que haría suponer que *uero* significaría *confiar* alegremente; de donde *heorté*, fiesta. La verdad es la propiedad de algo que merece confianza, seguridad”<sup>662</sup>.

En las *lenguas semíticas* ocurre análogo proceso: “En hebreo, ‘*aman*’, ‘ser de fiar’; en hiph., ‘confiar’, dio ‘*emunah*’, ‘fidelidad, firmeza’; ‘*amen*’, ‘verdaderamente, así sea’; ‘*emeth*’, ‘fidelidad, verdad’; en akadio, *ammatu* ‘fundamento firme’; tal vez *emtu* (Amarna), ‘verdad’”<sup>663</sup>.

El *griego* y el *indoiranio* “parten de la raíz *es* ‘ser’, Así ved, *sátya*, aw; *aithya*. ‘lo que es realmente verdadero’. El griego deriva de la misma raíz el adjetivo *etós*, *eteós*, de *s-e-tó*, ‘lo que es en realidad’; *etá* = *alethé* (Hesych). La verdad es la propiedad de ser real. La misma raíz da lugar al verbo *etázo*, ‘verificar’, y *estó*, ‘sustancia, *ousía*’”<sup>664</sup>. La conclusión zubiriana que es lo que más nos interesa, dice así: “Desde el punto de vista lingüístico, pues, en la idea de verdad quedan indisolublemente articuladas tres esenciales dimensiones, cuyo esclare-

---

658. Ibid.

659. Ibid.

660. Ibid., pág. 14.

661. Ibid.

662. Ibid.

663. Ibid.

664. Ibid.

cimiento ha de ser uno de los temas centrales de la filosofía; el ser (es), la seguridad (uer) y la patencia (la-dh)”<sup>665</sup>.

Volveremos más adelante sobre estas ideas.

Continuemos. Decíamos que hay inteligencia de las cosas, porque, primero, las cosas están propuestas al hombre. Ahora bien, resta por saber de qué modo lo están. Es evidente que no están dadas todas ‘en todo su detalle y estructura interna’, pues, de ser así, el hombre tendría toda la verdad de las cosas en un instante y sabemos que no es así, antes bien la búsqueda de la verdad le ha significado a todos sus cultores un penoso y laborioso esfuerzo.

¿Cómo explicamos, entonces, esta dación de las cosas? Pues, lo que ocurre es que la presencia de unas cosas oculta la presencia de otras. Las cosas, entre sí, obstaculizan nuestro conocimiento de ellas. La inteligencia, pues, necesita ‘aprender a acercarse a las cosas, para que éstas se le manifiesten cada vez más’. Así desembocamos en la idea de método; “Este modo o camino de acercarse a ellas es lo que desde antiguo se ha llamado *méthodos*. Método no es sino el camino que nos lleva a las cosas, no es un simple reglamento intelectual. He aquí la primera condición de la verdad: atenerse a las cosas mismas”<sup>666</sup>. Pero, el problema de la verdad no queda agotado con estas inflexiones. Es preciso dar todavía otro paso.

Durante mucho tiempo, estas conclusiones hubieran bastado, pues, hasta no hace tanto tiempo atrás, el hombre se limitaba a escudriñar lo que tenía ante los ojos. Pero fue preciso, después, adelantarse al curso natural de los fenómenos y ‘someter a interrogatorio’ a la naturaleza, para que ésta diera de sí lo que de otro modo no se conseguiría. Es el advenimiento de la ciencia moderna: “La verdad como un acuerdo de la inteligencia con las cosas, supone una cierta manera, afortunada o feliz, de preguntarse por ella”<sup>667</sup>. Se trata de formular preguntas genéricas mediante un método concreto. Así, este modo de preguntar no se identifica con el modo de preguntar del hombre antiguo: “Una cosa es preguntarse por qué ocurre un fenómeno, otra delimitar con mi pregunta el área en que voy a investigar el fenómeno, e inclusive forzar a la naturaleza con mis preguntas a que presente fenómenos que sin ellas nunca hubiera presentado. Estos modos concretos de plantear las cuestiones, mejor dicho, este modo primario y previo de acercarse a la realidad, es un supuesto para todo posible acuerdo con ella. Si se quiere hablar de métodos, no será este un método que lleve simplemente a resolver los problemas que las cosas plantean, sino un método que nos lleve más bien a forzar a que las cosas nos planteen nuevos problemas. Es un método de interrogación más que de resolución”<sup>668</sup>.

El problema de la verdad, pues, ha quedado enriquecido con estas disquisiciones. Surge una segunda condición de la verdad: se trata de la existencia de un método con el que la inteligencia pueda interrogar a la realidad mediante un sistema de preguntas, de modo que ésta esté obligada a responder. Pero existe, todavía, una tercera condición de la verdad. La enunciamos ahora mismo: el sistema de preguntas nace de la estructura total de la situación de la inteligencia humana. ¿Qué significa esto? Que, en cada época, sólo algunas pre-

---

665. Ibid.

666. Ibid., pág. 15.

667. Ibid.

668. Ibid.

guntas son posibles. Se trata de una *condicionalidad histórica*: Hay problemas que tan sólo se plantean en ciertas épocas; inclusive problemas planteados y resueltos, tal vez por azar en una época, quedan aislados en la ciencia porque su estado histórico no permite darles sentido. El sistema de preguntas nace de la estructura total de la situación de la inteligencia humana”<sup>669</sup>.

Estas tres condiciones señaladas deben expresarse inversamente: “en una situación concreta, el hombre esboza un proyecto, un modo de acercarse a las cosas e interrogarlas, y sólo entonces dan éstas la respuesta en que se constituye el acuerdo con ellas: la verdad”<sup>670</sup>. Desde esta situación surgen, paralelamente, tres riesgos a los que está expuesta la inteligencia en su afán por constituir un mundo a partir de las esquirlas de verdad que nos brindan las experiencias.

Constituir un mundo implica rehacer el orden del saber en forma estricta y rigurosa. Para ello, es importante atender a los hechos, “lo que está ante mí, tan sólo por estarlo y en la medida en que lo está, sin la menor intervención de mi parte”<sup>671</sup>. Desde esta forma de entender los hechos, es fácil deslizar la interpretación de ellos reduciéndolos a datos empíricos. Surge, así, la verdad científica: “La verdad científica no consistirá sino en un acuerdo con estos datos, y la ciencia será simplemente un saber acerca de su concatenación ordenada. La reducción de las cosas a hechos, y de estos a datos sensibles, lleva inexorablemente a la idea de una vida intelectual en que todos los saberes son equivalentes y cuya dispersa unidad está dada tan sólo en la enciclopedia del saber entero. Tal fue la obra del positivismo”<sup>672</sup>.

He aquí el primero de los riesgos de la inteligencia. Pero, sigamos adelante.

En el siglo XIX, con la física teórica, el hombre comprendió que la posición del positivismo era insuficiente. “La ciencia física moderna nació cuando el científico se decidió a interrogar matemáticamente a la naturaleza. La ciencia necesita saber interrogar a las cosas. y esta ‘necesidad’ viene impuesta al científico por el raro hecho de proponerse descubrir un orden inteligible en los datos empíricos. La verdad no es algo que simplemente se da, algo con que el hombre se encuentra; la verdad es algo más que un hecho: es una necesidad”<sup>673</sup>.

Es justamente esta idea de la verdad como necesidad la que configura el segundo riesgo de la inteligencia. Precisamente esta necesidad humana por controlar cognoscitivamente el curso de los fenómenos, es la que configurará el modo de enfrentarse el hombre con las cosas. “Y como toda necesidad, se dijo entonces, la necesidad de la verdad es un fenómeno de estructura biológica; y como toda vida, la de la inteligencia ha de obedecer por lo menos a la ley del máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo. La ciencia logra mediante su interrogatorio reducir la variedad enorme de los datos sensibles a unas cuantas relaciones sencillas que le permiten prever el curso de los fenómenos. Más que visión, la ciencia es previsión”<sup>674</sup>. Surge, de este modo, un intento por querer dominar el curso de lo real. Otro

---

669. Ibid., pág. 16.

670. Ibid.

671. Ibid.

672. Ibid., págs. 16-17.

673. Ibid., pág. 17.

674. Ibid.

concepto de la verdad se inaugura: “La verdad es un acuerdo con las cosas, pero sobre todo con las cosas futuras; y, por tanto, vista desde el presente, una ley verdadera no es sino un intento para dominar el curso de aquéllas. La vida intelectual es entonces la progresiva creación de fórmulas que permiten manejar la realidad con el máximo de sencillez. Su verdad se mide tan sólo por su eficacia. Es el *pragmatismo*, prolongación natural del positivismo”<sup>675</sup>.

El pragmatismo ha hecho de la verdad una *necesidad vital*, y de la vida mental, un asunto biológico. Evidentemente, esta última reducción, por no tocar la anterior, es ilícita. La vida humana es algo más que biología. “Con raíces y mecanismos biológicos, el hombre, el *zôion* articula un *bios*. Más exacto, con ser insuficiente, sería decir que la biología humana es un caso particular del *bios* humano. Y la vida así entendida surge siempre de una situación; en ella se mueve y se desenvuelve. Sólo dentro de esta situación adquiere sentido y estructura el pensamiento”<sup>676</sup>.

Como la vida humana está condicionada históricamente, su verdad, naturalmente, también lo está. La ciencia misma no será sino “una forma de un estado cultural. Expresa el aspecto intelectual de una situación histórica, un *valor* cultural”<sup>677</sup>. Y, he aquí que tenemos una tercera forma de entender la verdad, aparentemente más perfecta que las anteriores, aunque, de hecho, nefasta en sus consecuencias: “La verdad es el valor de la inteligencia. Y, como todo valor, no existe sino por el sentido que adquiere en una situación. Cada época, cada pueblo, tiene su sistema de valores, su diverso modo de entender el universo, más valioso en unos que en otros, pero reflejo siempre de una situación histórica, sin que ninguno tenga derecho a arrogarse el carácter de único y absoluto. Es el *historicismo* aliado fácil del pragmatismo”<sup>678</sup>.

La conclusión de Zubiri no se hace esperar: “Positivismo, pragmatismo e historicismo son las tres grandes desviaciones a que en una u otra forma se halla expuesta la verdad por su triple estructura intelectual”<sup>679</sup>. Y estas desviaciones no son independientes: “Vista desde su última raíz, la situación histórica del hombre europeo le llevó a apoyar buena parte de su vida en la inteligencia científica; por ello se ve impulsada a dar forma intelectual a su modo de acercarse a las cosas; y gracias a este formulario puede descubrir y precisar lo que son las cosas como hechos”<sup>680</sup>. Toda la crisis espiritual del presente siglo es, de algún modo, producto de estas tres concepciones filosóficas, las cuales, han concluido incluso con amenazar la *ciencia* y la *vida en la verdad*.

¿Dónde, preguntamos, reside el problema de estas tres orientaciones filosóficas? Este se encuentra en un prejuicio, un supuesto no analizado. Este supuesto consiste en el esfuerzo común de estas tres corrientes por *alcanzar un acuerdo* con las cosas y en esta idea de acuerdo se oculta un grave equívoco. Dice Zubiri: “Escuchando estas diversas concepciones de la ciencia, se observa que en todas ellas se subraya cada vez más enérgicamente el

---

675. Ibid.

676. Ibid., pág. 18.

677. Ibid.

678. Ibid.

679. Ibid.

680. Ibid., pág. 19.

esfuerzo por *llegar* a este acuerdo; tan enérgicamente, que se tiene la impresión oculta de que, para ellas, la situación primaria del hombre sería carecer de cosas. Parece que la ciencia consiste en darnos cosas de que primaria y radicalmente estaríamos desposeídos<sup>681</sup>. Que en gran medida es así es algo inobjetable. Pero no va por ahí la problemática. “Se trata de algo más grave: de saber si por su propia *cualidad interna*, esa privación de objeto es o no radical para la inteligencia. Y esto ya no es cuestión de ciencia, sino algo que afecta a la estructura general del pensar en cuanto tal”<sup>682</sup>.

He aquí la dicotomía *pensamiento-sensibilidad* tal como se viene arrastrando por toda la filosofía tradicional.

La función primaria del pensar, se dice, es formar ideas, y la de los sentidos, tener impresiones. El pensar, por lo tanto, poco más o menos, sería ‘una especie de sensibilidad o sensación intelectual’. Si es esto así o no es lo que veremos enseguida.

Se desconoce, en primer lugar, el principio del pensar mismo. Las ideas son productos del pensar. ¿Qué es entonces el pensamiento? “Por su propia estructura objetiva, el pensamiento, a diferencia de los sentidos, no tiene su raíz en una mera impresión; o si se quiere, no es la impresión lo que constituye primariamente la índole misma del pensar. El pensamiento, por su propia estructura, no puede recibir impresión alguna si no es desdoblando, por así decirlo, su contenido. El acto más elemental de pensar desdobra la cosa en dos planos: la cosa que es y aquello que ella es. El ‘es’ es la estructura formal y objetiva del pensar”<sup>683</sup>. Las cosas, pues, no son impresiones del pensar. El pensar tiene las cosas en cuanto ellas son. “No solamente ‘tenemos’ cosas, sino que las cosas ‘son’ de tal o cual manera. La diferencia radical entre los sentidos y el pensar es, pues, una diferencia de ‘colocación’, por así decirlo, frente a su objeto: los sentidos ‘tienen’ impresiones, el pensar entiende que ‘son’. Sin esta primaria dimensión objetiva del pensar no puede hablarse de pensamiento. Es lo que distingue radicalmente el pensar de toda forma de sentir”<sup>684</sup>. Pensar y sentir, pues, representan los dos pasos del conocimiento: el tener cosas y las cosas que son.

Avanzando todavía un paso más, afirmamos que pensamiento y sensibilidad son dos funciones que no funcionan necesariamente en forma separada, por lo que es posible afirmar que siempre estamos en una aprehensión del ser. Así, “incluso en toda percepción sensible va incluido este momento del ‘es’ por el que el hombre, aun dentro de la esfera empírica, se mueve en un mundo de cosas, y no simplemente en un ámbito de impresiones”<sup>685</sup>. Sin embargo, debe quedarnos claro que la experiencia del ser de que se ocupa el pensamiento no se identifica con el juicio que se mantiene siempre en un nivel ulterior. Hay juicio porque, previamente, hay una experiencia del ser, una comprensión del ser. Las ideas constituyen un paso posterior. Porque hay desdoblamiento constitutivo del ‘es’, “el pensar se encuentra ante unas cosas, entendiendo de ellas lo que son. A este entender lo que son es

---

681. Ibid., pág. 20.

682. Ibid.

683. Ibid.

684. Ibid., pág. 21.

685. Ibid.

a lo que se llama ideas. Por esto, decía, no es la idea principio, sino resultado de la función pensante. Y por esto también, las ideas, aun estando en mí, son de las cosas”<sup>686</sup>.

Ahora retomamos el equívoco que se había formado alrededor del concepto de ‘acuerdo’ para caracterizar la verdad: “La verdad, como un acuerdo con las cosas, supone siempre un previo estar en ellas. Hay una verdad (y si se quiere también una falsedad, dejemos el problema) radical y primaria de la inteligencia: su constitutiva inmersión en las cosas. Por esto puede proponerse estar o no de acuerdo con ellas, porque previamente está con ellas y en ellas”<sup>687</sup>. Luego, al menos podemos distinguir dos tipos de verdades: “la verdad, como un acuerdo entre una afirmación y una realidad es siempre algo secundario y derivado; hay una verdad primaria, que es precisamente la que plantea la necesidad de discernir unas cosas de otras, y de decidir este discernimiento con el *logos*. De ahí que, a las tres condiciones de la verdad, a que antes aludía, les sea constitutiva una primaria e inadmisible unidad entre el pensamiento y las cosas”<sup>688</sup>.

Esta dimensión objetiva del pensar y la verdad, permanecía en oscuridad para las tres corrientes de pensamiento anteriormente señaladas. Por ello el pensamiento fue degradándose cada vez más hasta terminar siendo mera impresión. Nada raro que haya terminado concibiéndose como un estado del hombre, cualquiera sea su especificación. La crisis de nuestro tiempo, pues, queda expresada en estas palabras: “el pensamiento actual en la ciencia tiende vertiginosamente a la pérdida de su objeto: las cosas. Esta pérdida es la esencia común a los tres rasgos de nuestra situación intelectual. Se acaba por no saber qué se sabe, ni qué se busca”<sup>689</sup>. Una vez más, se hace imprescindible la vuelta a las cosas mismas, único centro de todo acuerdo: “Son las cosas las que nos imponen nuestros esfuerzos. Por esto la ciencia no es una simple adición de verdades que el hombre posee sino el despliegue de una inteligencia poseída por la verdad. Entonces las ciencias ya no se hayan meramente yuxtapuestas, sino que se exigen mutuamente para captar diversas facetas y planos de diversa profundidad, de un mismo objeto real. La vida intelectual es un constante esfuerzo por mantenerse en esta unidad primaria e integral”<sup>690</sup>.

## ANÁLISIS Y COMENTARIO

### 1.- *La idea de verdad*

Estamos en el año 1942. Zubiri ha ido madurando poco a poco a través de esta obra no sólo su utillaje lingüístico, sino también los contenidos más relevantes de lo que será su filosofía propia. Su andadura intelectual ha sido, para él, pródiga en hallazgos de la más grande importancia, como lo es su concepto de *impresión de realidad* asociado a la idea de *sentir* y *sensibilidad*. Sobre todo esto, Zubiri en esta fecha aún no ha dicho su última palabra, pero

---

686. Ibid.

687. Ibid.

688. Ibid., págs. 21-22.

689. Ibid., pág. 22.

690. Ibid.

sí lo más importante: el hombre está en la realidad por su sensibilidad. El hombre está entre las cosas, con las cosas, y, además, por ellas, pues, es la propia realidad la que hace que el hombre sea, exista, y se realice. El hombre está en la realidad religadamente. Esto es quizás lo más esencial de todo el pensamiento zubiriano.

Sin embargo, Zubiri todavía tiene cosas que decirnos. Se trata de alcanzar una noción acabada del concepto de verdad.

En gran medida las ideas que a continuación desarrolla Zubiri están inspiradas en investigaciones heideggerianas. Cuando lo consideremos necesario haremos las referencias. La primera idea de verdad de la que parte Zubiri es aquella que habla del *acuerdo* que se produciría entre el pensamiento y las cosas. Pero, para que haya acuerdo, es decir, para que el pensamiento pueda pensar las cosas es necesario que, previamente, las cosas estén propuestas a la inteligencia. Una vez más nos inclinamos con Zubiri por la senda del realismo: las cosas han de estar presentes al hombre.

La idea de *cosa* que está empleando aquí Zubiri, al hilo de las lecturas anteriores, es la de cosa real y si no fuera por la ambigüedad que siempre subyace a la dicotomía realidad-ser, nos inclinaríamos por sustentar desde ya el realismo zubiriano. Si lo hacemos de todos modos en estas líneas es porque, en forma incipiente, se va manifestando poco a poco, pero enérgicamente. Si las cosas le están presentes al hombre, el hombre es el lugar de *patencia* de las cosas. En cuanto *patencia*, *manifestación*, la verdad, y esto desde los griegos, fue denominada *a-létheia*. *Alétheia* implicó en su origen justamente esta idea de descubrimiento, patentización.

Ya Heidegger nos retrajo a esta noción en su caracterización de la verdad, cuando trató el tema de la *apertura* del hombre al ser. En uno de los numerosos textos en que Heidegger nos habla del tema, nos dice: “Dejar al ente, como el ente que es significa comprometerse en lo abierto y su apertura, en la que habita todo ente, que la lleva, en cierto modo, consigo. Lo abierto fue concebido por el pensamiento occidental en sus comienzos como *tá aléthea* lo desoculto. Cuando traducimos *alétheia* por desocultamiento, en vez de “verdad, esta traducción no sólo es más literal, sino que contiene la indicación de transformar y retrotraer con el pensamiento el concepto habitual de verdad, en el sentido de conformidad del enunciado, en y hacia aquel (concepto) aun incomprensible, de des-velar (Entborgenheit) y des-velamiento (Entbergung) del ente”<sup>691</sup>. La intención de Heidegger es manifiesta y en este punto coincide absolutamente con la dirección que, en este punto, lleva el pensamiento de Zubiri.

Es notable que, en este escrito, Zubiri haya llevado la noción de verdad por una senda casi inexplorada. No se detuvo en la constatación heideggeriana y, hasta cierto punto la cuestiona.

Su formación lingüística, filológica, le lleva a ser mucho más riguroso a la hora de descifrar el enigma, que se esconde tras el concepto de verdad. De este modo, Zubiri ha afirmado que en el concepto de *alétheia* hay un contenido que trasciende la mera significación de *descubrimiento*.

En el lenguaje griego, *alétheia* significó primariamente lo patente en tanto que recordado, lo no olvidado completamente. De allí vino con el tiempo a significar pura patencia,

691. M. Heidegger: EV, pág. 119.



descubrimiento de algo, verdad. Pero la verdad en cuanto tal tuvo su origen en voces más antiguas.

Tres dimensiones de ella conviene destacar, las tres que Zubiri ha reconocido.

Así, desde el latín, el celta y el germánico, verdad es un término que designa *confianza* y *seguridad*. Desde las lenguas semíticas, verdad significó *fidelidad*, *firmeza*. Finalmente, desde el griego y el indoeuropeo la verdad vino a ser la *propiedad de ser real*.

*Ser, seguridad y patencia*, he aquí las tres dimensiones de la verdad. Zubiri ha vuelto sobre esta idea en *Sobre la esencia*<sup>692</sup>.

Ahora bien, como en anteriores líneas afirmábamos, la verdad es un logro arduo, pues, lo que al hombre le está presente de la cosa es tan sólo la unidad en su detalle. La verdad de las cosas se oculta en la variedad de ellas y la presencia de unas cosas se oculta en la presencia de otras. El modo de llegar a las cosas es el *método*: 'Método es el camino que nos lleva a las cosas, no es un simple reglamento intelectual. He aquí la primera condición de la verdad: atenerse a las cosas mismas'. El realismo zubiriano que por ahora no quiere sino ser fiel a lo real, libre pero comprometidamente, piensa que toda auténtica filosofía debe ser filosofía de las cosas en cuanto tales. Según Zubiri, la reflexión debe ir dirigida primordialmente a la realidad, a pesar de que las cosas signifiquen indistintamente ser o realidad. Este apego a lo real le viene a Zubiri de su formación científica, la cual terminó por imponerse al ser sustentado por Heidegger. El tránsito, claro está, aún no se ha realizado plenamente. Todavía está Zubiri vinculado a la ontología heideggeriana, pero su camino propio está ya en plan de configuración. Sin embargo, se pregunta Zubiri, no basta el puro atenerse a las cosas mismas. Las cosas no están dadas por lo que hay que interrogar a la naturaleza. Es el experimento de la ciencia moderna. El método experimental será el camino por medio del cual llegue el hombre a conocer las cosas. Todavía, la verdad presenta una tercera condición. Toda pregunta está condicionada históricamente al momento concreto en la que surge y en el que tiene sentido tal interrogar. Por ello, el problema puede plantearse así: 'en una situación concreta, el hombre esboza un proyecto, un modo de acercarse a las cosas e interrogarlas, y sólo entonces dan éstas la respuesta en que se constituye el acuerdo con ellas: la verdad'. Desde esta concepción de la verdad es posible advertir tres grandes riesgos por los que puede deslizarse la inteligencia en su empeño por constituir un mundo. De hecho, la inteligencia se deslizó en estos equívocos en su momento y lo que se pretende ahora es constatar ese itinerario que hizo la mente al descarriarse de las cosas, al desvincularse de lo real, de las cosas mismas. Quizá haciendo mentalmente esta experiencia podamos una vez más *arraigar en lo real*, que es el gran objetivo del pensar de Zubiri. Se pensó, desde la ciencia, que un saber estricto sólo es posible si asumimos lo real en forma objetiva, sin intervención ninguna de nuestra parte. La ciencia ha reducido de este modo las cosas a hechos científicos y éstos, en cuanto susceptibles de toda mensura y manipulación se transformaron en datos empíricos. La verdad científica, pues, ya no trata con cosas sino con datos, ella misma constituye un dato. El ser de lo real es aquí algo innecesario, pues, éste no se deja manipular ni permite control alguno, lo que constituye el objetivo central del quehacer científico. En cuanto que el ámbito de la ciencia sólo permite la entrada a lo fenoménico, todo saber, en cuanto trata de fenómenos resulta equivalente a cualquier otro. La inteligencia está perdida

692. Véase en SE, Cap. 8, p.p.1 completo.

entre tanto dato, pues, a lo real no puede llegar por ese camino. El primer equívoco se llamó *positivismo*.

Ahora bien, para lograr encontrar un orden entre la vasta gama de datos empíricos se hizo necesario interrogar matemáticamente a la naturaleza. Surge la *necesidad* de controlar matemáticamente los fenómenos. Tal necesidad en cuanto humana es de tipo biológica, se pensó, por lo cual deberá estar subordinada al principio del máximo rendimiento con el menor esfuerzo para el ahorro energético. Se logran encontrar los medios para establecer este orden mediante sencillas fórmulas matemáticas. La vida intelectual es objeto, en esta etapa del pensar, de un nuevo desarraigo. La verdad se identifica con el control de los fenómenos. La verdad queda así determinada por la eficacia de sus resultados. Este segundo equívoco de la inteligencia se llamó *pragmatismo*.

La verdad entendida biológicamente, se dijo, debe tener las mismas características que la vida humana y, entre ellas, una en especial: su condicionalidad histórica. La verdad, entonces, condicionada históricamente se transforma en un *valor cultural*. Este relativismo histórico tiene un nombre: *historicismo*. Contra él lucharon las mentes más despiertas de nuestro siglo con E. Husserl a la cabeza.

Positivismos, pragmatismos e historicismos son las tres grandes desviaciones por las que ha pasado la inteligencia y en cuanto se constituyeron en formas desarraigadas de ésta, provocaron la más grande crisis intelectual de nuestro siglo. Toda la crisis espiritual del presente siglo es, de algún modo, producto de estas tres concepciones filosóficas, las cuales, han concluido con amenazar la ciencia y la vida en la verdad.

Lo común a estas tres concepciones filosóficas es la pérdida del objeto, es decir, la desvinculación que se ha producido entre el hombre y las cosas. Esta distancia de desarraigo ha provocado en todos los órdenes una confusión espiritual de valores que hasta ahora mismo no logra todavía ser clarificada. Sobre ella nos hablan hoy en día pensadores de todas las latitudes. Con estas palabras nos lo dice el Dr. López Quintás: "Seducido por el mito del progreso ilimitado, el hombre actual consagra su atención con exclusivismo autosuficiente al cultivo de los objetos cuyo conocimiento se traduce inmediatamente en *poder*. Tales objetos son los *hechos positivos*, que constituyen el horizonte uniforme del saber científico, más afanoso de *poseer verdades* que pronto a *dejarse poseer por la verdad*. La eficacia de este modo peculiar de *entrega*, solo puede adivinarse cuando se tiene la disposición necesaria para *sobrecogerse* ante los objetos valiosos. Tal capacidad de sobrecogimiento se da en razón inversa al afán de manipular saberes y cosas a impulsos del interés y de la búsqueda a ultranza de la utilidad práctica, por cuanto el manejo se facilita en razón proporcional al *desarraigo*, la tendencia practicista a la manipulación induce a desvincular violentamente las *ideas* y las *cosas* a que responden, la *función intelectual* y el *mundo* en que viene inscrita"<sup>693</sup>.

La idea que ha dado origen a estas tres concepciones tan nefastas para el futuro de la inteligencia es la idea de verdad como acuerdo. Se trata siempre de llegar a un acuerdo con las cosas como si no estuviéramos entre ellas y con ellas desde siempre.

Que la ciencia nos de verdades nuevas es algo cierto, pero que esto signifique que antes de la acción científica carecíamos por completo de ellas es algo más que objetable. Esto último es erróneo, porque el hombre está en una verdad originaria: está ya en realidad. La

---

693. A. López Quintás: ISER, págs. 197-198.

realidad se patentiza frente a él por vía de impresión. El pensamiento humano da un paso más allá de la sensibilidad. Por la sensibilidad tenemos cosas, por el pensamiento las cosas nos son de una cierta manera. He aquí la diferencia fundamental que media entre sentir y pensar. Por el sentir las cosas nos están dadas en impresión, por el pensar las cosas nos revelan su ser. El mismo pensar es capaz de aprehender este desdoblamiento. Por el pensamiento, el hombre puede tener una experiencia del ser de las cosas. Ya en una ocasión anterior habíamos acentuado este carácter experiencial que cobra la verdad para Zubiri, así como también sucedía lo mismo en Heidegger. Lo cierto es que fue Heidegger quien planteó en forma radical y sistemática esta experiencia del ser.

Estamos ya en un cierto trato con el ser, tenemos una cierta comprensión del ser nos dice Heidegger, que no se identifica con la formulación lógica del juicio, y es que el ser, antes de pensarse constituye una vivencia. Nuestra relación con el ser es lo primero y primario. Todo el proceso intelectual constituye un momento posterior. Por las ideas entendemos lo que las cosas son, nos dice Zubiri, y éstas aun estando en mí son de las cosas. La primera verdad, pues, antes de todo acuerdo con las cosas consiste en nuestra radical inmersión en el ámbito del ser. Esta verdad primaria funda la unidad de las cosas y el pensar. Porque estamos en realidad, podemos pensarla con categorías justas. Toda la crisis del pensamiento actual ha consistido en el alejamiento producido entre el pensamiento y las cosas. La mente, flotando en un mar de meras impresiones subjetivas no podía sino confundirlo todo. Por ello el hombre estaba perdido entre las cosas, pues éstas se habían reducido a pura impresión. Y esto fue un error, porque toda impresión no nos aleja de las cosas sino más bien nos remite constantemente a ellas. Es necesario, pues, una vez más, repetir aquella famosa arenga que definió de un modo unívoco la más grande aspiración del movimiento fenomenológico contemporáneo con Husserl a la cabeza: ¡*A las cosas mismas!*

### 2.11. “EL ACONTECER HUMANO. GRECIA Y LA PERVIVENCIA DEL PASADO FILOSÓFICO”<sup>694</sup>

Desembocamos en nuestro problema a partir de la idea de *facultad*.

Toda facultad posee una doble dimensión; “Por un lado, es una especie de ‘fuerza’ implantada en quien la posee, y, a fuer de tal, es un elemento de la realidad como otro cualquiera”<sup>695</sup>.

Pero, es menester todavía otra especificación: Para que algo sea facultad, es “menester ver en la ‘fuerza’, más que una realidad propia, la otra realidad a cuya producción va destinada. En este caso, lo que hace que una fuerza sea facultad es esta especie de presencia virtual de la segunda realidad (...) en la primera”<sup>696</sup>. Las nociones de acto y potencia derivan de esta duplicidad de dimensiones: la facultad en su primer sentido se identifica con la noción de acto; en el segundo, aparece como potencia. Desde estos elementos y su especial modo de determinación, surge la concepción de la historia en el siglo XIX: “La realidad en tal caso,

694. Aparecido por vez primera en *Escorial* 23 (1942), págs. 401-432. Reproducido en NHD. Cito en conformidad con mi edición.

695. Ibid., pág. 320

696. Ibid.

no será simplemente un conjunto de actos o actualidades, sino de acciones o actualizaciones de la potencia de donde emerge. En el presente humano, junto a lo que el hombre hace, están también sus potencias para obrar<sup>697</sup>. La historia, será, por lo tanto, no tan sólo lo que el hombre hace, “sino la actualización progresiva de sus virtudes”<sup>698</sup>. Los actos humanos, pues, quedan todos ellos comprendidos en la noción de *historia*. Como, desde Aristóteles, la actualización es movimiento, la historia es, en esencia, movimiento. “El curso histórico es un ‘movimiento’ de esa realidad llamada ‘espíritu humano’”<sup>699</sup>. Sin embargo, el pensamiento aristotélico tiene, en este respecto, algunas consecuencias que no pueden ser, sin más, aplicadas a la realidad histórica. La crítica la hace Zubiri: “Según la concepción aristotélica, la actualización al propio tiempo que confiere realidad actual al acto, da, en cierto modo, su ser completo o plenario a la potencia. De esta suerte, la actualización es un revelador de todo, y sólo lo hay ya virtualmente en la potencia. Ahora bien: si así fuera, la historia sería un simple revelador de la naturaleza humana; y, en tal caso, en todo hombre, en el primero de los hombres, estaría ya virtualmente dada toda la realidad de la historia futura”<sup>700</sup>. Esta conclusión es, a todas luces, inadmisible. Y es que hay una diferencia insalvable en la forma como el animal ejercita sus potencias y como lo hace el hombre. En ambos casos la actualización de potencias se realiza dependiendo de una variedad de condiciones, pero el animal carece de libertad en su obrar. Sólo podría limitarse a explicar el ejercicio de sus potencias. El caso del hombre es muy otro: “tendría que justificar el uso que de ellas hizo, la vida que con ellas trazó. No nos bastaría con una ‘razón de ser’: necesitamos una ‘razón de acontecer’”<sup>701</sup>. La vida del hombre, pues, es uso de potencias lo que, en este contexto significa ‘destinación a un plan de conjunto’. La historia misma queda, pues, redefinida de un modo mucho más superador: “Las potencias de todos los hombres se ejercitan, en todas las épocas de la historia, de manera sensiblemente idéntica. Pero la vida que con ellas se construye, el uso que de ellas hacemos, es variable. Y estas variaciones son justamente la historia”<sup>702</sup>. La diferencia pues, que va del animal al hombre, es la misma que va del mero ejercicio al uso de las potencias, diferencia, como vemos, cualitativa y no meramente cuantitativa. De los ejercicios se derivan hechos, de los usos, sucesos o acontecimientos. “La historia no está tejida de hechos, sino de sucesos y acontecimientos”<sup>703</sup>. Pero todas estas distinciones hechas surgen de un problema más de fondo todavía. Se trata del modo mismo como se instala tanto el hombre como el animal en la realidad.

Analícemos el caso del animal: “En él, los objetos afectan a sus órganos y estas impresiones desencadenan los actos respectivos. Toda la vida del animal depende de la articulación entre sus impulsos y sus impresiones. Y esta articulación se expresa en dos

---

697. Ibid.

698. Ibid.

699. Ibid., pág. 321.

700. Ibid.

701. Ibid., pág. 322.

702. Ibid.

703. Ibid.

vocablos: estímulo y reacción. Las cosas son, para el animal, estímulos”<sup>704</sup>. Respecto a sus potencias éstas están todas orientadas a sentir tales estímulos y, por ello, a los actos animales les llamamos *reacciones*. Por todo esto, decimos también que el animal está inmerso en las cosas.

El caso del hombre no sólo es más complejo, sino que, además, es radicalmente diverso: “El más elemental de los actos específicamente humanos interpone, entre las cosas y nuestras acciones, un ‘proyecto’”<sup>705</sup>. Esta realidad del *proyecto humano* es decisiva a la hora de entender la situación del hombre: “La situación primaria del hombre, respecto de las cosas, es justamente estar ‘frente’ a ellas. Por esto, sus actos no son reacciones, sino ‘proyectos’, es decir algo que el hombre arroja sobre las cosas. Si la situación del animal es una inmersión en las cosas, la situación del hombre es estar a *distancia* de ellas”<sup>706</sup>.

A distancia de las cosas no significa sin ellas sino, a distancia *entre ellas*. Este distanciamiento que efectúa el hombre respecto de las cosas es lo que denominamos pensar: “El hombre posee una función gracias a la cual queda, por un lado, referido a las cosas, pero rebota, por otro, sobre ellas, llevándose consigo algo que no se identifica con la realidad física de estas últimas. Es el pensar”<sup>707</sup>. Y, respecto de esta función tan peculiar, nos dice todavía Zubiri algo más: “En él se constituye esa situación de distancia y contacto con las cosas. Contacto: el pensar nos muestra en ellas ‘lo que hay’. Distancia: nos dice de ellas ‘lo que son’. En este sutil desdoblamiento entre ‘lo que hay’ y ‘lo que es’ consiste toda la función ontológica del pensar”<sup>708</sup>. Esta capacidad humana de poder estar, intencionalmente, desapegado de las cosas, distanciado de ellas, es a lo que Zubiri denomina *libertad*: “La libertad es la situación ontológica de quien existe desde el ‘ser’”<sup>709</sup>. De esto se desprende que el *hombre es libre*. Por esta libertad constitutiva del hombre, éste va a las cosas *desde* el ser. Ya no se trata de una reacción sino de “una marcha, la realización de un proyecto”<sup>710</sup>.

Ahora bien, queda una última problemática. Tiene que ver con el *qué* sobre el cual el hombre concibe sus proyectos. Este ‘qué’ está constituido tanto por las cosas como por la capacidad de las propias potencias, pero, la articulación entre ambas no es la que determina la situación del animal. “Ambas, cosas y potencias, son medios de que el hombre dispone: no le están ni ‘dadas’ ni ‘puestas’, como decía el idealismo, sino ‘ofrecidas’ para existir”<sup>711</sup>. Las cosas se le *ofrecen* al hombre. ¿Qué entendemos aquí por cosas?

En primer lugar, para lo que aquí nos interesa, cosas son *instancias* que plantean problemas. “Desde luego, el problema de la vida de cada ‘instante’; en su hora, el problema de lo que sean las cosas en sí mismas”<sup>712</sup>. Pero, tenemos, además, otra idea de cosa. También es

704. Ibid., pág. 323.

705. Ibid.

706. Ibid.

707. Ibid., pág. 324.

708. Ibid.

709. Ibid.

710. Ibid.

711. Ibid., pág. 325.

712. Ibid.

cierto que las cosas se nos ofrecen también como *recursos* para resolver aquellas instancias. Esta idea de recurso está al principio de la idea aristotélica de *ousía*. “Porque las cosas no están dadas, sino ‘ofrecidas’, lo que en ellas se nos ofrece es: o la forzosidad a actuar (instancia), o lo que permite actuar (recurso). Como recursos, las cosas y la propia naturaleza humana no son simples *potencias* que capacitan, sino *posibilidades* que permiten obrar”<sup>713</sup>. Al hombre, pues, no le bastan las potencias de que dispone. Para realizar el proyecto de su vida debe contar, además, con las posibilidades de que dispone. De esto se concluye que *potencia* y *posibilidad* constituyen, en el hombre, una unidad indisociable: “Las potencias humanas tienen, en su propia naturaleza, una estructura tal, que su actuación exige e implica el recurso a posibilidades”<sup>714</sup>. En el caso del hombre; la misma realidad que es Naturaleza, es también Historia, sin embargo, “aquello por lo que es naturaleza no es lo mismo que aquello por lo que es Historia”<sup>715</sup>. Su vida la hace con su naturaleza y su historia la hace con su vida. “Entre su naturaleza y su existencia personal el hombre traza la trayectoria de su vida y de su historia”<sup>716</sup>.

Ahora bien, queda por último añadir que las posibilidades humanas no son mero producto del pensamiento. “El pensar mismo no funciona sino en el trato efectivo con las cosas y adopta la forma de un tanteo entre ellas. Descubre posibilidades, tropieza con resistencias que le fuerzan a modificar sus ideas acerca de lo que son las cosas y, por tanto, sus proyectos. El trato con las cosas circunscribe y modifica el área de las posibilidades que el hombre descubre en ellas. Es el contenido objetivo de lo que llamamos ‘situación’”<sup>717</sup>. Pero, con todo, es preciso enfatizar que tales posibilidades se hallan también en las cosas y no sólo en uno mismo. Son por tanto reales. “Las cosas mismas, pues, ofrecen en vario grado, e independientemente de las vicisitudes humanas, unas posibilidades que pueden variar de unos momentos a otros. La materia misma, por su propia estructura física, puede ofrecer o sustraer posibilidades al hombre”<sup>718</sup>. El que la materia es poseedora siempre de cualidades que pueden, en un instante, transformarse en “recursos’ para el hombre, hace que podamos hablar de la *disponibilidad de las cosas*, disponibilidad que sólo surge en la concretitud de una *situación humana*: “el hombre no podría ni tan siquiera ‘tropezar’ con las cosas y con sus potencias sino en una situación concreta. La situación no es algo añadido al hombre y a las cosas, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre, y para que aquéllas descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades. Análogas consideraciones podrían hacerse de la realidad social, e inclusive de la propia realidad individual del hombre”<sup>719</sup>.

---

713. Ibid.

714. Ibid.

715. Ibid., pág. 326.

716. Ibid.

717. Ibid.

718. Ibid.

719. Ibid., pág. 327.

## ANÁLISIS Y COMENTARIO

### La diferencia ontológica entre el hombre y el animal

#### *La instalación del animal*

La contrastación entre el ser del hombre y el ser animal (más adelante se hablará de *realidades*) será un tema sobre el que Zubiri meditará durante toda su etapa de madurez. Por lo mismo, se puede decir que la pretensión original de Zubiri y la que mantuvo siempre fue la de construir una antropología que dé cuenta de todas las vertientes esenciales de la persona humana. Para la realización de tal aspiración, Zubiri no contó tan sólo con lo que hasta entonces había planteado la filosofía occidental sino que se sintió en la obligación de contar con el aporte científico. La primera y radical diferencia que separa al hombre y al animal es puramente biológica. La ciencia, pues, será un elemento importante de la filosofía zubiriana aun cuando ésta no lo pueda decir todo, por supuesto.

Veamos desde la ciencia, cuál es el modo en que el animal se encuentra inmerso en realidad.

La vida animal se desarrolla merced a impulsos e impresiones. Recibe estímulos por medio de su sensibilidad y responde a ellos reactivamente. La vida animal consiste en estimulaciones y reacciones. No hay un elemento mediatizador de ninguna índole entre sus estimulaciones y sus respuestas. Ninguna distancia se establece entre tales estimulaciones y las reacciones biológicas correspondientes. Por lo tanto, las cosas para el animal son meros estímulos, vive entre estímulos. El animal, entonces, vive inmerso en su propio medio.

#### *La instalación humana*

Mientras el animal vive en forma ‘espontánea’, el hombre lo hace reflexivamente. Entre las cosas y el hombre siempre está su *proyecto*, aquello que él quiere hacer con su vida. La vida humana misma es un proyecto que se realiza con vistas a un futuro y desde un pasado que la conforma. La realidad humana en cuanto proyecto implica situarse *frente* a las cosas estableciendo una *distancia* entre su realidad y la de las cosas. La situación humana consiste en estar a distancia de las cosas. Esta idea también encuentra antecedentes en la obra de Heidegger. Aquí, sin embargo, nos atendremos a lo dicho por Zubiri.

El distanciamiento que el hombre interpone entre él y las cosas es lo que llamamos *pensar*. Por el pensar el hombre no está atenido a las estimulaciones del entorno (medio), sino que puede tomar decisiones y proyectarse en ellas. Por el pensamiento el hombre experimenta un desdoblamiento por el cual, a la vez que está entre las cosas le es posible distanciarse de ella. *Distancia* y *contacto* son los conceptos que Zubiri utiliza: por el contacto, el pensar nos muestra *lo que hay*; por la distancia, el pensamiento nos dice de ellas *lo que son*.

Esta capacidad de distanciamiento Zubiri la denomina *libertad*. “La libertad es la situación ontológica de quien existe desde el ser”. Esta idea de libertad también nos recuerda a Heidegger. Por la libertad humana, el hombre va a las cosas desde el ser y no desde su constitución psico-fisiológica. La libertad humana hace que el hombre realice su proyecto de vida desde sí mismo, no desde sus instancias puramente orgánicas como pasaba con el



animal. La situación humana, es, por esto, bastante original. El hombre hace su vida, desde el ser de las cosas. Tanto sus potencialidades como las cosas mismas le están *ofrecidas* para que se realice, para que cumpla la misión de su vida.

Ahora bien, preguntamos ¿qué son las cosas de las que aquí nos habla Zubiri?

En principio, son instancias que plantean problemas. Problemas de la vida misma y de lo que ellas son. Pero hay, además, otra significación de lo que se entiende por cosa. Las cosas son también recursos para resolver esos mismos problemas de que hablábamos. El que las cosas se nos *ofrezcan* como recursos hace que ante ellas el hombre se encuentre en la forzosidad de actuar o en la posibilidad de actuar. Las cosas, como recursos y las potencialidades humanas son *posibilidades de acción*. Las cosas, primeramente, constituyen un haz de posibilidades para la acción. El hombre sin sus propias potencialidades y sin las posibilidades que le ofrece la realidad no podría realizarse como persona. Potencias tiene el hombre porque su vida se estructura conforme a posibilidades.

*Naturaleza e historia* son dos momentos constitutivos de la vida humana. Por su naturaleza vive y con su vida hace historia. “Entre su naturaleza y su existencia personal el hombre traza la trayectoria de su vida y de su historia”. Las posibilidades de vida que le ofrece la realidad al hombre provocan en él la urgencia del pensamiento. El pensamiento humano se constituye en el efectivo trato en que se halla el hombre y las cosas. Es este trato con las cosas el que “circunscribe y modifica el área de las posibilidades que el hombre descubre en ellas”. Al contenido objetivo como resultante de ese trato le llama Zubiri *situación*. El concepto de situación en cuanto contenido objetivo es algo variable ya que la historicidad del hombre hace que las circunstancias cambien. Pero siempre el hombre es un ser en situación, por mucho que ésta se modifique. La situación es un componente real de la vida del hombre. En gran medida depende de las cosas la situación de cada hombre, y no olvidemos el carácter posibilitante propio de ellas. Por ello, Zubiri habla de la *disponibilidad de las cosas*. Las cosas le están ahí disponibles al hombre como recursos para realizar la existencia. La realidad le hace al hombre ser, pues, él es desde las cosas. Estas ideas, tan coherentes con las expresadas en sus obras anteriores (*En torno al problema de Dios*, por ejemplo) ponen el punto final a esta serie de disquisiciones que hemos hecho con el sólo fin de registrar las anticipaciones e intuiciones del Zubiri de esta etapa, tanto en lo que concierne a las ideas propias de este momento de su vida, como aquellas otras que se vislumbran con progresiva claridad en éstas.

## 3

## CONCLUSIONES

Zubiri, algo desencantado por las insuficiencias del pensar husserliano, comienza este período orientando su pensamiento hacia las auténticas cosas, hacia la *realidad*. Ya en el año 1933 nos sorprende con una pregunta de enigmático contenido: qué es *lo que está más allá del ser*. Esta pregunta constituye justo el principio de todo filosofar, el primer problema de la filosofía.

Zubiri está en este momento buscando un concepto de realidad que supere las precariedades de la noción husserliana de objetividad. Por lo mismo, esta reconsideración del problema de la realidad llevará necesariamente aparejada una no menos exigida reconsideración del problema de la inteligencia y la sensibilidad. En este recuestionamiento ha consistido, en líneas generales, toda esta etapa del pensar de Zubiri. Es posible concluir a partir de lo anterior que las primeras formulaciones de lo que será toda la filosofía posterior de Zubiri encuentran aquí su auténtico origen.

Es posible pensar que ya las intuiciones de su tesis doctoral son antecedentes válidos de todo lo ulterior, y es cierto. Es lo que nosotros sostenemos. Pero de lo que aquí se trata es otra cosa, y es que una formulación sistemática hecha de propósito por parte de Zubiri tiene que esperar hasta esta fecha. Esta fecha es justo 1933. El problema de este momento también tiene un nombre: *El problema de la filosofía*.

*Filosofía* es un tipo de saber radicalmente distinto a aquel en que consiste la ciencia. La filosofía tiene que madurar en cada filósofo y, por ello, su historia es la historia de la idea misma de filosofía. Se trata entonces de dilucidar la historia de la idea misma de filosofía. Un concepto surge como clave para entenderla: la idea de *horizonte filosófico*. Este horizonte es un modo que tiene el hombre de enfrentarse con las cosas, un *desde* a partir del cual es posible entenderlas. El hombre europeo se ha instalado en dos horizontes específicos: el griego y el cristiano. Ha entendido, pues, la totalidad y el ser de las cosas de dos modos distintos. En principio, de lo que se trata es de ver si lo tratado en estos horizontes lo ha sido de un modo puramente filosófico o si, por el contrario, han intervenido agentes extra-filosóficos como determinantes.

El horizonte del griego constituye el horizonte del movimiento. El del cristiano es el de la creación. Por lo mismo, son dos modos radicalmente diferentes de entender las cosas. Mientras el griego se siente extraño al mundo por la variabilidad de éste, el cristiano se siente asombrado por su radical nihilidad. El griego se esfuerza por explicar el movimiento, el cristiano quiere explicar cómo las cosas llegan a ser desde la nada. Son dos extrañezas totalmente distintas. La idea misma de ser queda comprometida en esta diferenciación. Para el griego, ser consistirá en estar ahí, para el cristiano consistirá en no ser una nada. Mientras el primero filosofa desde el ser puesto que ya está ahí y sólo hay que descubrirlo, el segundo se instala en la nada y desde allí piensa cómo lo que no es ha venido al ser.

El modo de tratar sus problemas es también diferente. El griego piensa filosóficamente, trata su problemática desde una perspectiva puramente filosófica. El cristiano recrea

estos contenidos, pero su modo de enfrentarlos es de índole ya no filosófica sino teológica. Su perspectiva es la perspectiva de la creación. El tema central de esta reflexión que recorre la historia de la filosofía desde San Agustín hasta Eckhart y Ockam es el ser creado, pero mientras los primeros enfatizan el momento creacional, los segundos atienden preferentemente al momento metafísico del ser. El hombre moderno, alejado cada vez más de Dios y de las cosas, ha quedado, por así decirlo, escindido en ambos momentos. Por la ciencia moderna el hombre se ha reconciliado con las cosas. Por la reforma se ha reconciliado con Dios. Descartes es justo el punto medio de esta escisión, no es necesario entrar en más detalles. Para lo que a nosotros nos interesa, basta con advertir que a partir del cristianismo el horizonte de la filosofía occidental ha dejado de ser puramente filosófico. Por ello, Zubiri se inclinará más hacia la filosofía griega, y así lo demuestra la cantidad de ensayos y artículos que, al respecto, publicará en esta etapa de su pensamiento.

Sin embargo, con ser la filosofía griega más estrictamente filosófica que la propiamente cristiana, no es una filosofía acabada y perfecta. Su punto de partida es adecuado, pero los temas por ella tratados adolecen de graves deficiencias. Estas quedan plasmadas con singular claridad en la obra de 1935: *¿Qué es saber?*

De lo que se trata en este escrito es de examinar con algún detenimiento lo que se entiende por saber en la antigua Grecia para luego mostrar lo que la idea de saber conlleva por sí misma: un supuesto acceso a lo real a través de la noción de entender como experimentar. Saber para Aristóteles es entender, entender por qué las cosas son como son. Pero desde el mismo Aristóteles, la noción de entender se halla, constituida por tres dimensiones: entender como *demostrar*, que ha llevado a la construcción de una lógica de los razonamientos; entender como *especular*, que desembocó en una lógica de los principios; por último, entender como *experimentar*. Esta vía de interpretación de la obra aristotélica no ha tenido mucho éxito, siendo que es la más importante de todas. Por ésta, el saber es mucho más que raciocinar o especular: es atenerse modestamente a la realidad de las cosas. La lógica del razonamiento y de los principios deja su lugar a una *lógica de la realidad*. Zubiri nos confesará más adelante que ya por estos tiempos, él iba en pos de una idea superadora de realidad, aquella que, conjuntamente con las de *Sentir* e *Inteligir*, se constituiría en la base sólida de su sistema filosófico maduro. La filosofía tiene como fin primero entroncar el pensamiento con la realidad, de modo que la filosofía sea una *filosofía de las cosas*.

Esta inspiración impulsa todo el esfuerzo filosófico de esta etapa.

Desde Platón a Hegel la filosofía no fue sino *idealismo*. Se ha quedado en las ideas, pero por falta de un buen método, no ha podido acceder a las cosas. Ha sido, por esto, un saber de ideas y no de cosas. Ya en 1935, Zubiri logra dar el salto que le lleva a las cosas mediante la introducción de un nuevo concepto: la *impresión de realidad*. Esta noción alcanzará su última perfección en la etapa de madurez del pensamiento de Zubiri.

Esta noción inaugura, pues, el realismo zubiriano. Se venía consolidando desde mucho antes, pero su concreción adquiere cuerpo en esta obra. La idea de impresión de realidad se asienta en un concepto previo: el *sentir*. Este sentir es a una sentir las cosas y sentirse. Lo sentido, en todo caso, adquiere su sentido en el sentir mismo que es la vía primera a lo real. Sentir es entonces, sentir de veras, la primaria realidad de la verdad.

Ahora bien, este sentir constituye la llamada impresión de realidad, y es el pivote central sobre el que descansa todo el realismo de Zubiri. Sin embargo, debemos hacer algu-

nas distinciones. Este sentir al que aquí hacemos alusión no es la *aísthesis* de que nos habla Aristóteles ni la *Sinnlichkeit* de que nos habla Kant. No se trata de un puro e informe caos de sensaciones ni de cualidades sensibles al modo como lo entendieron los empiristas modernos. Para Zubiri, el asunto no se resuelve apelando a las interpretaciones que sobre el sentir ha ido acumulando la tradición. No es un problema de interpretación, sino que hay que ir a lo que es el sentir mismo y describir lo dado desde él mismo. Si nos atuviéramos a él, advertiríamos que el sentir no nos da tan sólo un caos de sensaciones sino la *realidad real*. Por el sentir, el pensamiento puede arraigar en lo real. Antes que sensorios, los órganos de los sentidos, son *sentidos*. Las cosas reales afectan efectivamente los órganos de los sentidos haciendo que sean sentidas en una modalidad específica. El primer modo de sentir es *impresión* o *afección*. En la impresión es la realidad misma la que queda en impresión presente al hombre. Así, pues, hasta el origen de las ideas se encuentra en esta impresión de realidad de que nos habla Zubiri ya en esta época. Lo sentido, justamente porque es sentido, es siempre verdadero. Si el hombre se atuviera absolutamente a esto sentido y desde allí se remontara a las cosas así sentidas no habría posibilidad de error. Este surge cuando el hombre pasa sobre estos infalibles y elementales sentires para ir a las cosas de forma puramente conceptiva. Las ideas que surjan de esta inteligencia tendrán su origen siempre en la impresión de realidad y serán siempre verdaderas porque se constituirán en elementos constitutivos del ser de las cosas, en las ‘formas de las cosas’.

Este realismo de Zubiri encuentra su punto de apoyo en una interpretación bastante peculiar de la obra del estagirita. Como Aristóteles mismo no la precisó, la tradición ni siquiera vislumbró su posibilidad, y es mérito absoluto de Zubiri el sacarla a luz.

Con todo, esta posibilidad en la obra de Aristóteles queda como un problema por resolver.

Lo cierto es que la *impresión de realidad* es una formulación que emerge del diálogo sostenido con Aristóteles.

El realismo que sustenta Zubiri se erige con propiedades tan peculiares que hace imposible todo intento por acercarlo a algunas de las corrientes realistas más tradicionales. Así, por ejemplo, sucede con el realismo moderado propio de la Edad Media. Los escolásticos, y en esto siguieron a Aristóteles, pensaron que el origen de nuestros conocimientos estaba en los sentidos. Lo cierto es que la percepción sensible no es conocimiento alguno. Tampoco para Zubiri, en todo caso, la impresión de realidad es sin más conocimiento. Pero hay algo más, y es que la percepción sensible de los escolásticos no constituye el *origen formal* del conocimiento ya que, para ellos, y en esto también siguieron a Aristóteles, para que haya conocimiento es necesaria la participación de la inteligencia o *noûs*. Por los sentidos, piensan los escolásticos, tan sólo percibimos los rasgos accidentales de las cosas, no lo que ellas son.

El realismo zubiriano tampoco se identifica con el racionalismo moderno. Este también deja de lado la sensibilidad humana a la hora de definir la idea de saber. El hombre tiene, desde este punto de vista, impresiones sensibles, pero además posee ciertas afecciones mentales que son las que le dan las ideas reales y verdaderas de las cosas. En última instancia se trata de ideas innatas que surgen al ser activadas por tales afecciones. Así, lo presentido se vuelve sentido. Este racionalismo es también un idealismo gnoseológico.

Por último, digamos que el realismo de Zubiri no tiene nada que ver con el empirismo. Para el empirismo lo importante es la impresión sensible. En este estrecho marco el

empirismo introduce la noción de experiencia. El mundo queda escindido en dos órdenes: la sensación y la reflexión, si pensamos, por ejemplo, en Locke. Ahora bien, de ambos órdenes el primero es el único importante, pues en él radica, en última instancia, el origen de todos los conceptos empíricos. Las verdades absolutas son sólo relaciones ideales, algo de lo que nunca tenemos experiencia en nuestro trato con las cosas. Por todo ello, el empirismo no sólo reduce la realidad a *empeiría*, sino que asigna sentido absoluto a las ideas.

Desde este dualismo empirista desembocamos en el idealismo de Kant. Según este último, el hombre elabora sus impresiones hasta darles sentido. Se elevan, de este modo, las impresiones al rango de ideas verdaderas y reales de ellas. Como esta elevación se llama trascender, la acción de la mente sobre las cosas es también trascendental.

Todos estos idealismos se oponen tajantemente a la doctrina realista de Zubiri, la que, en forma por demás sorprendente, aloja todo el saber en el momento del sentir. No significa, como hemos dicho, que el sentir sea sin más conocimiento, pero ahí se encuentra su *origen formal*. El sentir Zubiriano no es impresión sensible sin más, sino, mejor dicho, impresión sentiente. El sentir zubiriano es sentir intelectual y la intelección es siempre sentiente. Sin embargo, estas ideas no lograron su mejor explicitación hasta que en 1962 fuesen reformuladas en la primera obra de la etapa de madurez: *Sobre la esencia*. Sólo entonces la teoría zubiriana de la inteligencia y de la realidad cobrará toda su real magnitud. En gran medida esta segunda etapa no es sino un paso hacia la tercera, un aquilatar los conceptos filosóficos fundamentales para luego desarrollarlos en la forma de sistema. El hallazgo fundamental se centra en el concepto de sensibilidad. Éste, aunque carente todavía de todas sus más amplias implicaciones, está ya presente en esta etapa. En esto reside, con seguridad, su más alto valor.

## BIBLIOGRAFÍA

- Cruz Hernández, Miguel: “El problema filosófico del puesto del Islam en la historia de las religiones” en *Homenaje a Xavier Zubiri*. Edit. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, págs. 383-384.
- Gracia Guillén, Diego: “Materia y sensibilidad”. *Realitas II*, Madrid, 1976, págs. 203-243.
- Heidegger, Martin: *El ser y el tiempo*. FCE, 5ª edición en español, México, 1974.
- Heidegger, Martin: *Carta sobre el humanismo*. Ediciones del 80. Buenos Aires, 1985.
- Heidegger, Martin: “De la esencia de la verdad” en ¿Qué es metafísica? Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1984.
- Husserl, Edmund: *La filosofía como ciencia estricta*. Edit. Nova, 4ª ed., Buenos Aires.
- Husserl, Edmund: *La idea de la fenomenología*. Edit. FCE, 1ª ed. Madrid, 1982.
- Husserl, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE, primera reimpresión en España, Madrid, 1985.
- López Quintás, Alfonso: *Metodología de lo suprasensible*. Edit. Nacional, Madrid, 1963.
- López Quintás, Alfonso: *Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica*. Editorial Gredos, Madrid, 1977.
- López Quintás, Alfonso: “La inteligencia sentiente y el estar en realidad” en *Filosofía Española Contemporánea*, BAC, Madrid, 1970, págs. 196-272.
- Martínez Santamarta, Ceferino: *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*. Edit. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981.
- Pintor-Ramos, Antonio: “Zubiri y la fenomenología”. *Realitas III-IV*, (1976-1979). Labor, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979.
- Pintor-Ramos, Antonio: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1983, 2ª edición ampliada.
- Pintor-Ramos, Antonio: “Zubiri en el panorama de la filosofía contemporánea” en *Zubiri: Pensamiento y ciencia*. Fundación Marcelino Botín, Santander, 1983.
- Riaza, María: “El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl” en *Homenaje a Xavier Zubiri*. Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 1970, tomo II, págs. 559-584.
- Rof Carballo, Juan: “El hombre como encuentro” en *Homenaje a Xavier Zubiri*. Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 1970, tomo II, págs. 585-616.
- Russell, Bertrand: *ABC de la relatividad*. Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.
- San Agustín: *Contra académicos*, en obras de San Agustín, BAC, Obras filosóficas, tomo III, Madrid, 1951.
- Zubiri, Xavier: *Naturaleza, historia, Dios*. Edit. Nacional, 8ª ed., Madrid, 1981.
- Zubiri, Xavier: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Tesis Doctoral, Madrid, 1923.
- Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Editorial Moneda y Crédito. Sociedad de estudios y publicaciones. 4ª edición, Madrid, 1972.
- Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial. Sociedad de estudios y publicaciones. Madrid, 2ª edición en ‘Libro de Bolsillo’, Madrid, 1972.
- Zubiri, Xavier: “Conferencia en la presentación de *Inteligencia Sentiente* (16-XII-1981).
- Zubiri, Xavier: “Filosofía y metafísica”: Cruz y Raya 30 (1935) 7-60, reeditado en *Naturaleza, Historia, Dios* parcialmente con el título “¿Qué es saber?”, págs. 33-59.

Zubiri, Xavier: “Sobre el problema de la filosofía” en *Revista de Occidente* 115, 51-80; 118, 83-117.

Zubiri, Xavier: “La nueva física. Un problema de filosofía”, reeditado en *Naturaleza, Historia, Dios* con el título: “La idea de naturaleza: nueva física”, págs.243-304.