

Stoa

Vol. 4, no. 7, 2013, pp. 83-120

ISSN 2007-1868

CONCRECIÓN DE LA REALIDAD

EDGAR MANUEL MONREAL MOLINA

Doctorado en Filosofía

Universidad Veracruzana

orragdeko@gmail.com

RESUMEN: El objetivo de este ensayo es establecer los criterios metafísicos de la concepción de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría sobre la concreción de la realidad. Presentar la idea zubiriana del objeto de la filosofía, es decir, la realidad, como el problema del que tratará la filosofía primera, la metafísica intramundana. A su vez, el respectivo embate a la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad.

PALABRAS CLAVE: Realidad · Concreción · Metafísica · Logificación · Entificación

ABSTRACT: The aim of this paper is to establish the criteria metaphysical conception of Xavier Zubiri and Ignacio Ellacuría about the concretion of reality. Introduce the idea zubiriana the object of philosophy, the reality, as the problem that the first philosophy, the intramundane metaphysics. In turn, the respective onslaught to the logification of the intelligence and entification of reality.

KEYWORDS: Reality · Concretion · Metaphysics · Logification · Entification

1. Introducción

La intención de este ensayo es exponer las directrices metafísicas de la concepción de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría sobre la concreción de la realidad total. Esto nos marcará el camino para ir esclareciendo la idea zubiriana de que el ser se funda sobre la realidad y, por ello, la realidad es el primer problema del que tratará la filosofía primera: la metafísica; en este caso metafísica intramundana.

Ahora bien, a partir de lo que se entienda por realidad se orientarán las prácticas, los actos, que configuran nuestra vida.¹ Así, la reflexión filosófica de lo trascendental, de aquello en lo que todas las cosas coinciden por el mero hecho de existir (González, 2010, p. 147), está politizada, pues lo político condiciona las interpretaciones y actividades del ser humano. Y es que para Zubiri y Ellacuría la vida teórica del *ánthropos* está inexorablemente ligada a su situación, tanto personal como social, pero principalmente histórica. En la filosofía ellacuriana, la historia cobra un matiz importante para dilucidar lo que es la realidad total, ya que en aquella ésta se concreta. La interrelación entre realidad, historia y mundo se percibe cuando el ser humano se hace cargo de su realidad.

En los dos filósofos se asume que para el *ánthropos* la realidad queda como tal por la aprehensión de las cosas reales en tanto que reales, así pues, en el análisis filosófico de aquello en lo que todo lo real coincide en cuanto real, se denota precisamente lo que para el hombre es el mundo. Es decir, la realidad remite a mundo y en ese mundo, en esa realidad, es donde el *ánthropos* tiene que hacerse cargo de su propia realidad. Así, “mundo no es el conjunto de cosas, ni lo que llamamos el mundo de mis proyectos, el mundo en que vivo. Mundo es la totalidad de las cosas en su carácter de realidad, es decir, la realidad como un todo” (Zubiri, 1986, p. 571).²

Lo anterior permite tener una comprensión de realidad total, la cual nos indica que el mundo es la concreción histórica de la realidad. Por su parte, Ellacuría dijo en 1972 que:

La filosofía pretende ocuparse de lo que es últimamente la realidad, lo que es la realidad total en cuanto total [...] esa totalidad de lo real exige una total concreción y esta total concreción está determinada por su última realización y, a su vez, cobra su última realización en la historia y por la historia [...] la ultimidad de la realidad está de algún modo relacionada con su total concreción y que esta total concreción es no sólo procesual —y

¹ Antonio González comenta que entender a la realidad de una forma caótica, disgregada, “suele ir unida a las ideologías de los sistemas socioeconómicos que necesitan fomentar toda una forma de individualismo para el desarrollo de la producción. Por el contrario, las personas y grupos sociales que se proponen de algún modo la transformación de la sociedad suelen necesitar de una imagen estructurada y coherente de la realidad, que dé sentido a los cambios, que los incluya en el horizonte global de la naturaleza y la historia humana” (2010, pp. 145-46).

² Cfr. Hernanz, 2009, pp. 3-40.

en ese sentido evolutiva— sino formalmente histórica [...] la historia es la reveladora de la realidad total. Esto deja abierto el carácter último de esa realidad y aun el modo en que haya de entenderse esa revelación; deja también abierto el modo como ha de entenderse la interpretación metafísica de historia como realidad o de la realidad como historia [...] En la historia, que incluye y supera a la evolución, es donde la realidad va dando cada vez más de sí [...] y donde esa realidad va develándose cada vez más, va haciéndose más verdadera y más real [...] Ahora bien, la historia es forzosamente política [...] significa que, en su última concreción, la historia es política [...] La historia, a diferencia de la historicidad individual de la existencia humana, incluye, forzosamente, un carácter público y social, y a través de ese carácter es forzoso el paso a la politización (1972, pp. 50-51).

Las ideas principales que subyacen en la cita —a saber: qué se entiende por realidad, cómo se concreta ésta y cuál es el carácter político de la última concreción de la realidad en la historia—, responden a un interés genuino sobre cuál es la adecuada politización de la reflexión filosófica. Esto supone que la práctica filosófica está politizada, pues la situación histórica que vive el filósofo es pública y social.

El carácter político-público del ser humano está intrínsecamente ligado a la dimensión social de éste, ya que la convivencia con los *otros que yo* constituye el proceso de hacerme cargo de mi vida o realidad en comunidad. esto, teniendo que vérmelas con los otros genera saberes, es la experiencia. Apoyado en esa premisa, para el filósofo es necesario tener “un modo de saber que [consista] a una en la visión de los principios y en la necesidad con que de ellos deriva una ciencia apodíctica, este modo de saber sería superior a la ciencia y al Nous. Es justo lo que Aristóteles llama σοφία” (Zubiri, 1985, p. 26). Pero este saber efectivo, la Sabiduría, no puede ser posible sin las ventajas que brinda la historia del amor a la estricta sabiduría, y sin la experiencia cotidiana que tiene el filósofo en el mundo. Por ello, el pensar filosófico debe ser efectivo y no puede serlo si no surge desde una concreta situación real. Para que esto suceda, el pensar filosófico tiene que estar anclado en la realidad total, que, como total, es concreta (Ellacuría, 1972, pp. 53-54). De ahí la importancia de saber qué es la realidad y cómo es su concreción, pues “la debida politización de la filosofía consistiría radicalmente en

hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta”.³

Estas conclusiones le sirvieron a Ellacuría para argumentar que no sólo la metafísica intramundana de Xavier Zubiri está politizada, sino que la filosofía en general lo está, ya sea por el mismo objeto de la filosofía, por la situacionalidad histórica y por el papel que desempeña el filósofo como ciudadano, como hombre público.

2. La principalidad de la esencia

Lo que sucedió en los primeros encuentros entre Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría quedó narrado en seis cartas que el mismo Ellacuría envió a Luis Achaerandio, viceprovincial de la Compañía de Jesús en Centroamérica. En ellas explica, entre otros temas, el interés de hacer con y sobre Zubiri su tesis doctoral de Filosofía. Lo que Ellacuría pretendía era llevar a cabo una investigación sobre el modelo que, según él, había desarrollado Zubiri para complementar los temas de lo esencial y lo existencial.

En octubre de 1963, un año después de que Zubiri publicara *Sobre la esencia*, Ellacuría y éste se reunieron por cuarta vez,⁴ de las muchas veces que lo harían hasta 1983.⁵ En esa reunión, Ellacuría, propuso replantear su proyecto de tesis después de estudiar el reciente libro. La temática sugerida fue “1. Sustancia y sustantividad: la filosofía de Zubiri frente al aristotelismo y a la metafísica clásica; 2. Ser y realidad: su filosofía frente al neotomismo alemán; 3. Existencia y esencia: su filosofía frente al existencialismo; para concluir con lo que es el tema de la tesis: [la] principalidad de la esencia: exposición del problema mediante el pensamiento de Zubiri”.⁶

Después de varios cambios en el índice de la investigación, en 1965 Ellacuría presentó, en tres volúmenes, la tesis *Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri* en la Universidad Complutense de Madrid. En ella se abordó que “la verdadera y última orientación de la metafísica es aquella que estudia toda la realidad desde la esencia. Con lo que la esencia

³ *Idem.*

⁴ Cfr. Ellacuría, 1999a, pp. 19-51. La primera reunión fue en septiembre de 1961, la segunda en agosto de 1962 y la tercera en marzo de 1963.

⁵ Cfr. Ellacuría, 1983, p. 353. Este artículo fue escrito el 21 de septiembre de 1983, día de la muerte de X. Zubiri.

⁶ Cfr. Ellacuría, 1963, p. 40.

[...] se convierte en el núcleo mismo desde donde ha de entenderse la realidad y, consecuentemente, la metafísica” (149).⁷

Zubiri al reflexionar —como lo hiciera su maestro Heidegger— sobre la *aisthesis*, la *ousía*, la *enérgeia*, la *aletheia*, planteó que la inteligencia se descubre congénere con la realidad en tanto las dos son lo mismo en cuanto actualidad o efectividad, son *en acto efectivamente*. En el nivel de la *aisthesis*, la sensibilidad, hay una unidad del sentir y lo sentido, una sola efectividad, una sola actualidad como diría Aristóteles. La congenereidad se da, de esta manera, en la sensibilidad: al sentir como modo de la comprensión humana —o si se quiere de la inteligencia o inteligir humano—, al mismo tiempo siento mi acto de sentir y la cosa que estoy sintiendo. La tesis de Ellacuría puntualizó que en esta congenereidad, entre la inteligencia y la realidad, hay una anterioridad de la cosa —ya sea una persona o un objeto: es una prioridad —de *prius*, primero— de la cosa respecto su aparecer. Así pues, lo que estudia la metafísica es la esencia de esa cosa, lo que hace que la cosa sea real, pues asume que el principio de esta congenereidad es la esencia de la realidad: la principialidad de la realidad sobre la inteligencia debe entenderse como derivada e iniciada en la principialidad de la esencia sobre la realidad (Ellacuría, 1965, p. 150).

Ellacuría aprendió de Zubiri su idea de realidad. La asumió porque estuvo de acuerdo en que aquella es conforme a las cosas en tanto reales, y estas cosas reales son aprehendidas por la inteligencia sentiente; ésta descubre que la realidad de las cosas reales está en la esencia, tomada “desde el punto de vista de la unidad esencial, desde el cual la esencia es la unidad primaria, clausurada y cíclica, que hace que lo real sea justamente un tal” (161).

Gracias a este trabajo de tesis, Ellacuría conoció a profundidad la compleja estructura conceptual de Zubiri, con lo cual inició un seguimiento del proyecto filosófico de su maestro y ya no lo abandonó a pesar de la muerte de éste. Un paso muy importante para Ellacuría, siguiendo el camino de la reflexión zubiriana, fue radicalizar algunas intuiciones sobre la idea de la concreción de la realidad, por ejemplo, lo político. Se apoyó tanto en los escritos recopilados en *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD), como en el libro *Sobre la esencia* y algunos cursos

⁷ Según el editor, este texto es un resumen de la tesis que probablemente fue utilizado en la defensa de la misma.

que dio Zubiri en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid hasta antes de 1972, pues es la fecha en la que Ellacuría expuso en la ponencia “Filosofía y Política”, desde el contexto latinoamericano, la concreción de la realidad (51).⁸

Para Zubiri, la metafísica avocada a estudiar la realidad es intramundana, ya que aquella al profundizar en su tarea considera que la realidad —o su presencia— no se nos da sino desde las cosas reales aprehendidas en una inteligencia sentiente como cosas de este mundo. Ellacuría partió de esta constatación y también consideró intramundana a la metafísica, pero a diferencia de Zubiri, sostuvo que, con esta base, la metafísica intramundana deberá tomar en cuenta el carácter político de la misma reflexión como acto histórico: si un ser humano concreto está reflexionando no lo está haciendo al margen de la realidad que vive, lo está haciendo en una determinada situación, se está haciendo cargo de la realidad⁹ desde su forma de estar en la realidad (Zubiri, 2006a, p.75). La forma de estar en la realidad del ser humano es la que va optando en su dimensión *individual*. Esta forma de realidad sólo la podrá optar a partir de lo que socialmente esté posibilitado y, como esa forma de estar en la realidad que se opta se presenta haciéndose cargo de la realidad, queda configurado el carácter *temporal* del acto que se está realizando.

La politización del acto —en este caso de la reflexión— estará evidenciada al denotar las tres dimensiones del ser humano: la individual, la social y la histórica (Zubiri, 2006a).¹⁰ Individual porque al optar una posibilidad lo está haciendo en una refluencia de lo posibilitado socialmente, y esta refluencia está establecida por la dimensión histórica. Lo político está justo en el carácter público de lo social que permea lo individual y lo histórico.

Tomando en cuenta lo anterior, Ellacuría afirmó, “allí [la historia] donde entran a una la actualización de posibilidades y la socialización —en sentido metafísico— de esa actualización, no puede menos de ocurrir la politización también metafísica de la realidad y, consiguientemente

⁸ Ellacuría fue invitado a la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid, para participar en un ciclo de conferencias sobre el tema filosofía y política. Esta ponencia se publicó en 1973.

⁹ Cfr: Zubiri, 2006a, p. 94.

¹⁰ Este texto es un curso sobre las dimensiones del ser humano que Zubiri impartió el 17, 24 y 31 de enero de 1974 en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid.

temente, de la reflexión última, total y concreta sobre esa realidad” (1972, p.51). La politización de la metafísica intramundana fue propuesta por Ellacuría, porque la *realización* de una o varias posibilidades, en la dimensión individual del ser humano, se vuelven *impersonales* al socializarse, y a su vez, estas posibilidades quedan actualizadas, como acontecimientos, para una nueva realización. La realización y la impersonalización de una posibilidad son las que denotan la dimensión histórica del ser humano (Zubiri, 2006a).¹¹

La politización de la que nos habla Ellacuría, es la conclusión a la que llegó después de estudiar, junto con Zubiri, la realidad, y ésta, vinculada con el ser humano; es la radicalización del planteamiento sobre la concreción de la realidad. Pero específicamente ¿qué se entiende por realidad?

3. Logos y Ser. Horizonte de la movilidad y horizonte de la nihilidad

El término “concreción” alude a la reunión de varias realidades en una forma perceptible a los sentidos. Zubiri comentó que eso percibido por los sentidos, lo sentido, es un modo de la inteligencia en contraposición a la idea de Parménides sobre la separación de lo inteligido y lo sentido. Así, el sentir y el inteligir se entienden, alejados de su separación, como una inteligencia sentiente, la cual aprehende primeramente a las cosas reales como realidades. La realidad, por un lado, no es pues aquello conformado por las cosas, que está “fuera” de la conciencia —en términos idealistas—, de la mente, sino un modo en que las cosas quedan en la aprehensión. Pero por otro, por la respectividad en la unidad estructural de las notas —la sustantividad de la cosa real— tenemos la impresión de que las cosas conforman la realidad, así lo real de cada cosa es lo que efectivamente da la impresión de la realidad total.

¹¹ Tanto Zubiri como Ellacuría consideraron que la historia se caracteriza por la impersonalización desde la vía del *opus operatum*. “Pertenece a la historia el hecho de estar enamorado de Roxana [se refiere a Alejandro Magno], pero no el amor y el enamoramiento mismo, el cual por ser acción personal es *opus operans*. Estar enamorado de Roxana es *opus operatum*. Es la impersonalidad de la historia” (Zubiri, 2006a, p. 129). También remítase a Sampieri, R. y José Antonio Hernanz Moral 2009, “La construcción del mundo: técnica e historia en el animal de realidades”, pp. 145-85, en Hernanz, 2009, *Hombre, historia y globalización en el siglo XXI*.

Lograr estas conclusiones fue gracias a toda una vida entregada a la reflexión. Al dialogar con la historia de la filosofía y establecer la circunstancias filosóficas y científicas de la primera mitad del siglo xx, Zubiri vino calificando a la vida teórica, que como ejemplo zubiriano tanto impactó a Ellacuría, como una soledad sonora. “Por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbrae silentes*, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y la verdad. Enclavados en una nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende cuanto hay, en una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica”(Zubiri, 1942, p. 57).

En el libro *Sobre la esencia* el tema de la metafísica resulta revelador en tanto marca distancia frente a las interpretaciones escolásticas, idealistas y postidealistas. A diferencia de aquellas, Zubiri colocó el interés metafísico en la esencia pero vista como lo físico trascendental, es decir,

Por aquello en que todo lo real coincide por el mero hecho de ser real. La filosofía de la realidad se pregunta por la totalidad. Por eso mismo no le interesa lo que sea ésta o aquella realidad *en cuanto* realidad física, biológica o sociológica. Tampoco le interesan estos o aquellos caracteres particulares de la misma sino que [...] todas las realidades, ya sean los astros, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc., han de tener algo en común por el mero hecho de ser realidades [...]. Se trata de decir qué es la realidad y cuáles son sus estructuras o caracteres más generales. Lo trascendental es justamente *aquello en lo que todo lo real coincide en cuanto real* (González, 2010, p. 146).

El planteamiento metafísico derivó de su diálogo con la ciencia y la filosofía contemporánea, principalmente la fenomenología. Es precisamente la fenomenología husserliana la que le permitió a Zubiri dar su primer paso en la constitución de su filosofía.

En términos generales, Zubiri retomó ciertas categorías de la fenomenología para dialogar con la misma historia de la filosofía. Su objetivo fue ir a la experiencia misma de los filósofos que representaron el horizonte de la movilidad o griego, y el horizonte de la nihilidad, de la creación o cristiano, en tanto constituyen la historia de la filosofía.

En todos los ensayos de *NHD* se identifica perfectamente el camino o *méthodos* con el cual quiso identificar esas experiencias originarias.

Por ejemplo, Zubiri nos dice que en la práctica filosófica, para entrar en contacto con la tradición filosófica y establecer un diálogo con ella, es preciso tomar en cuenta que desde la historia de la filosofía se necesitan elaborar ciertas categorías para iniciar una proximidad; “la historia ha de tratar de instalar nuestra mente en la situación de los hombres de la época que estudia [...] para tratar de repetir mentalmente la experiencia de aquella época, para ver los datos acumulados desde dentro” (Zubiri, 1940, p.192). Esta proximidad parte de entender cuáles son los supuestos, creencias y anhelos, sobre los que basa su existencia el hombre de la época a la que quiere referirse el estudio. Para entrar en contacto con aquellos hombres, Zubiri planteó ubicar el *contenido*, el *sentido* y el *horizonte* de su época.

Por influencia de la Fenomenología, Zubiri delimitó la idea de horizonte como una de las categorías para encuadrar el diálogo que quiso establecer con el pensamiento griego y cristiano. Es así que, análogamente, definió el horizonte como un campo visual que delimita. Esta limitación al mismo tiempo constituye el campo de visión y desempeña el principio de que hay un más allá de la limitación. Zubiri explica que esa limitación surge de la visión de las cosas, es una visión familiar. Esa visión nos da claridad de las cosas, pero esa claridad no es más que una familiaridad. Esta familiaridad, por lo que vemos, delimita nuestro campo de visión y las cosas mismas; “el horizonte es a la intelección lo que el ‘campo visual’ es al sentir (al sentido de la vista, por ejemplo), es decir, un ‘campo de sentido’, un modo de comprender las cosas. Digamos, por ejemplo, que las cosas se ‘aprehenden’ con los sentidos, y se ‘co-aprehenden’ [se comprenden] con la intelección [aunque esta separación, como se verá, no es tan real en Zubiri]. Por tanto, la diferencia entre ver e inteligir es que el campo visual es una delimitación o visión externa de las cosas, mientras que el horizonte de sentido delimita siempre internamente, desde dentro, desde lo que significan esas cosas. El horizonte, según Zubiri, es lo que hace ver o entender las cosas de un determinado modo; es lo que permite ver o entender lo que son las cosas en una cierta experiencia, en un cierto

contacto con ellas” (Pose, 2011).¹² Cabe señalar, que esa delimitación está sustentada por un fundamento. Éste será quien haga que las cosas tengan sentido, será la explicación que se dé a la extrañeza con que el hombre vive.

Por la misma explicación de la idea de horizonte como delimitación, Zubiri entendió que esa delimitación encubre y porque encubre puede hacer descubrir, esto es, llegar a la verdad. Es decir, que en el mismo sentido de la idea de horizonte, la propensión a saber es innata. “Cuando expresamos algo, el más efímero de los eventos, pretendemos revelar lo que él oculta tras su fugaz existir, manifestarlo, arrebatarlo del secreto en que transcurre. A este raptó llamó el griego *aletheia*, verdad. La verdad de la cosa es su estar-manifiesta, su ser patente” (Zubiri, 1933, p. 43).

3.1. Horizonte griego

En el horizonte griego todo se mueve. Decir esto parte de la mirada noética, del *noein*: “visión directa de que hay en todo algo que siempre es” (Zubiri, 1933, p. 44).¹³ La visión familiar que conforma el horizonte de la movilidad, es una mirada que percibe que todo cambia, que todo es variable, que todo se mueve: el ser cambia a no ser y el no ser cambia a ser, corrupción y generación. La familiaridad con la que el hombre vive con las cosas es originada por lo que las cosas son. Éstas son fenómenos, manifestaciones de un todo-cosa, de la *physis*.

Si todo es movimiento, todo tiene una efímera existencia, todo cambia y por ello no sabemos lo que cada cosa *es* y tiene que ser. Si no sabemos lo que *es*, es porque el movimiento oculta lo que *es* esa cosa. En el movimiento las cosas cambian y lo que son dejará de ser, así como lo que fueron, por la misma variabilidad, ya no son. Ahora bien, por este movimiento las cosas son en cuanto tal y son momentos de ese todo. Es decir, la cosa *es* y después *no es* (ser-momento, es igual a ser-en-movimiento, en constante cambio), esa variabilidad es manifestación del movimiento del todo, ese todo-cosa es la naturaleza. La naturaleza

¹² “Descripción y explicación”. Material para el “Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri”, impartido a distancia por la Fundación Xavier Zubiri durante el periodo de enero-julio de 2011.

¹³ El texto completo de esta nota aparece en “iv. Horizonte de la filosofía griega: el movimiento” en la publicación de *Sobre el problema de la filosofía* en la Revista de Occidente en 1933.

es el todo que está en movimiento y las cosas son manifestaciones de ese todo en movimiento. Así pues, todo se mueve.

En la variabilidad se oculta lo que la cosa *es*, pero eso que es la cosa está en el todo que le dio el ser. Por ello la retención de lo que la cosa es por el todo, es el ocultamiento por la movilidad. Si cada cosa es un fenómeno del todo, esto quiere decir que el fenómeno es cada cosa y puede ser descrita. Para ello la pregunta ¿en qué consiste cada cosa en tanto que cosa que se basta a sí misma, es decir en tanto que siempre *es*? ¿Qué es “*lo que es*”? (Zubiri, 1933, p. 46). Las preguntas se intentaron resolver diciendo que si el *es* de la cosa está en el todo, el movimiento es de la cosa también, por ello ese *es* en el todo se oculta en el movimiento, pero también se muestra en el mismo, el *es* está presente en el movimiento como *eidos*. “Oculto lo que es siempre por el movimiento del todo, cada cosa no es sino una simple figura o aspecto de lo que siempre es” (46).

Este horizonte de interpretación de lo que son las cosas, queda como tal por la mirada noética, “el *es* de las cosas puede verse”, esta idea es muy importante en Zubiri ya que le dio pauta para argumentar que en la filosofía europea no hay más que varias manifestaciones de un reduccionismo idealista en términos de logificación de la inteligencia y, su respectiva, entificación de la realidad, pero también le dará los elementos para fundamentar que la cosa real es “de suyo”, “en propio” y es aprehendido por la inteligencia sentiente.

Ellacuría interpretó los análisis zubirianos de lo que es la inteligencia y consecuentemente lo que es la realidad como una superación al reduccionismo idealista. Para Zubiri la logificación de la inteligencia se originó cuando “la intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y logos predicativo” (Ellacuría, 1988, p. 405). Esto devino en ubicar, primeramente, el *es* como la coincidencia de las cosas reales en tanto que reales y dejar como un modo del ser a la realidad. Es decir:

No sólo que el ser haya sido reducido a cosa o a ente (Heidegger), que haya habido un olvido secular del ser y un descuido permanente de dejar que el ser sea en la comprensión. [Sino que] desde Parménides para acá, el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con ello la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados

de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser no se muestra radicado en la realidad (409).

Por ello, Zubiri concluyó afirmando desde el reduccionismo idealista que si lo inteligido mismo consiste en “ser”, resulta que la realidad no es sino un modo del ser. “Ciertamente el modo fundamental, pero sin embargo tan sólo modo de ser: es el *esse reale*. Es decir, lo real es formalmente ente: realidad sería entidad. Es lo que llamo *entificación de realidad*” (Zubiri, 2006d, pp. 224-25).

Zubiri propuso una vuelta a la unidad primaria de inteligir y sentir “abandonada por todos los cultivadores de la logificación, para superar los reduccionismos de la logificación que tan propensos son a tomar formas de idealismo” (Ellacuría, 1988, p. 409). Así pues, el establecimiento de un proceso reflexivo que lo llevó a proponer la congeneridad entre la inteligencia sentiente y la realidad dio inicio durante su viaje a Alemania en 1929 y 1930. Este proceso de superación del reduccionismo idealista, encallado en una vida teórica abandonada a una soledad sonora, culminó con la anteposición de la realidad sobre el ser: el ser se funda en la realidad; “para Zubiri son las cosas las que remiten a la inteligencia algo que está allende el ser y eso que está allende el ser es la realidad, en la que el ser se funda como actualización de la respectividad transcendental que corresponde a cada cosa real en tanto que real, al menos si es mundanal” (414). Volveremos más tarde a este punto.

Respecto al horizonte de la movilidad, la conclusión a la que se llegó fue que el hecho de “que las cosas sean, es que estén moviéndose, y lo que llamamos su ser, se ve en el movimiento, mirado desde el *noein*, desde el total siempre” (Zubiri, 1933, p. 47). Ese es efímero, el que está en el mismo cambio, en la variabilidad, muestra su definición en la esencia como momento de lo que siempre es y será: la figura, el aspecto, el *eidos*, la forma sustancial. “Este todo que siempre es, es un siempre producir cosas que cambian y perecen nuevamente, es un siempre moverse, que consiste en ofrecer en un ahora, a la mirada del siempre, un aspecto, una idea que para siempre queda prendida en esa visión por la cual expresa el hombre, en su logos, lo que cada cosa desde siempre ya era en el todo” (47). Con otras palabras, “el logos es, en el hombre, algo que dice *una* cosa con *muchas* palabras, y las

muchas palabras sólo se convierten en logos por algo que hace de ellas un *uno*. Tomada la cosa desde lo que el logos dice, desde lo dicho, esto significa que cada una de las cosas expresadas por las palabras sólo es real cuando hay algún vínculo que la sumerge en ese todo unitario, cuando es una emergencia de él. Y este vínculo es el ‘es’, que refiere cada cosa a su contraria. Por esto concibe Heráclito el logos como la fuerza de unidad de la Naturaleza” (Zubiri, 1940, p. 215).

Frente a la realidad toda, sometida a la variabilidad, allende el *Theós*, está el *Nous*, captación de esa realidad móvil que capta el *eidos*, la interna y externa unidad de la cosa, adquirida en su movimiento (Zubiri, 1933, p. 48). La expresión de aquella captación estará a cargo del logos: “esta visión noética se expresa en un logos; el logos no es sino una especie de expansión del *Nous*; a su vez, lo que el logos dice es lo que el *Nous* ve en el *eidos*”.¹⁴ Así pues, el *eidos* como forma sustancial que constituye al ser de las cosas es captado así por el *Nous*, y el logos como expresión de aquel lo dirá en definición o esencia.

Ahora bien, el hombre es cosa y está entre las cosas. Es y está en la naturaleza, en el todo-cosa. Tiene un *eidos* que es captado por el *Nous*. El *Nous* capta al *eidos* como forma de las cosas, radicalmente como forma sustancial, como el ser de ellas. El hombre habla, tiene *legein*, el logos *manifiesta*, “expresa las cosas entre las que está” (43) y por ello dice lo que el *Nous* ve. Por lo tanto, la definición es lo expresado por el logos desde la captación del *Nous*. La unidad entre esencia y forma sustancial —captación del *Nous* y expresión de aquella por el logos— a la que nos referíamos, corresponde a la unidad entre el movimiento cósmico y el logos (48) —éste como movimiento del *Nous*—: “el logos, como expansión del *Nous*, es una especie de movimiento suyo”.¹⁵

Así pues, el logos no existe sino como *diálegein*: el hombre mismo es, por tanto, como la realidad de que forma parte, una cosa, un ente natural, dotado de movimiento y sometido a él, en el logos. La particularidad del hombre es “que en ese movimiento del logos, éste cobra y expresa un *eidos*, el *eidos* mismo que la realidad adquirió en su movimiento particular. La realidad formal del logos es, así, la expresión de la realidad formal de las cosas” (48).

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

Queda constatada la idea de que aquello en que todas las cosas reales coinciden, aquello que tienen en común es que son: ser, *entes*. Justamente esta deducción llevó a la entificación de la realidad que deviene por la logificación de la inteligencia, por cuanto el *logos* se remite a lo que *es*, y ese *es* se configura como la unidad del todo, es decir, el *es* de las cosas dicho por el *logos* será lo que dé unidad a las cosas en movimiento en el todo.

Estas conclusiones, sobre el horizonte de la movilidad y su opinión sobre el horizonte de la nihilidad, permitieron a Zubiri abrir una nueva brecha de investigación filosófica como rectificación del *métodos* de la filosofía. En consecuencia, éste vio en el *Nous* un modo ulterior de re-actualizar la manera más patente de sentir las cosas en tanto que reales sin mediación del *es*, del *logos*, esto lo veremos más adelante.

3.2. Horizonte cristiano

En su diálogo con el horizonte de la nihilidad o de la creación, Zubiri también intentó captar si hubo una logificación de la inteligencia que impidió referirse a aquello en lo que coincidan las cosas reales en tanto reales, anterior al *es*.

Los cristianos retomaron de los griegos su generación de ideas y el *órganon* de conceptos para ser reinterpretados. A diferencia de los griegos, los cristianos o judeo-cristianos, tienen otra idea de Dios. De ahí parte la explicación que se harán del mundo, de las cosas, de sí mismos. Su horizonte está supeditado y constituido por la mirada limitada y delimitadora de lo que en su entorno acontece.

Para los griegos el *Theós* es sustancia primera, inmóvil, inmutable, algo que se basta a sí mismo y es suficiente, algo perfectamente determinado, que no necesita de otro para ser, sino que además se basta a sí mismo para la plenitud de sus operaciones.¹⁶ Es el primer motor inmóvil, que visto desde la movilidad como horizonte, pone en movimiento al mundo pero no por acto de él —ni siquiera ha hecho al mundo ni tampoco lo pone en movimiento— sino por la suscitación que les despierta su sustancia inmóvil. “Los movimientos cósmicos emergen de la índole propia de las sustancias que componen el mundo, de sus *ousías*, y en manera alguna penden de una acción divina. Lo único que hace este motor inmóvil para poner el mundo en movimiento es

¹⁶ Cfr. Zubiri, 1995, p. 72.

suscitarlo” (72). De las sustancias emerge un deseo de ir a la sustancia perfecta, un deseo pero no de ir a Dios sino de estar en movimiento.

Esta idea del *Theós* es distinta para los cristianos en tanto Dios, pues además de conocerse a sí mismo como una realidad existente en sí misma, Dios tiene carácter personal, y, además, es infinito. Esto es muy diferente a la idea de inmovilidad en el horizonte de la movilidad, es diferente a la idea de inmutabilidad en un horizonte de la variabilidad. La intrínseca infinitud es en lo que consiste ese Dios. Desde ello Dios se conoce a sí mismo y en esto estriba la suficiencia de esa persona.

De ahí que la relación con el mundo sea diferente. Dios creó al mundo de la nada. “En definitiva todas las producciones y creaciones de que somos testigos en el mundo son siempre creaciones que operan sobre un supuesto, sobre un sujeto primario” (Zubiri, 1995, p. 76). Este es el fundamento del horizonte de la nihilidad, ya que de ahí parte la idea de que Dios creó al mundo de la nada.

Con respecto al ser, al *es*, los escolásticos configuraron una jerarquía refiriéndose principalmente al modo de ser de Dios, éste similar en un aspecto al *Theós* griego pero en ese mismo aspecto incoativamente estaría la diferencia. Dios sería el único “ser que existe por sí mismo, el ser en plenitud, que no necesita de ningún otro ser que lo cree” (González, 2010, p. 149), en esa existencia por sí misma se asume el carácter de infinitud del Dios del Cristianismo. Pero de la suscitación del motor inmóvil como acción divina que pone en movimiento al mundo se pasó al dato de fe. Zubiri interpretó la idea de que este Dios creó el mundo de la nada, “de las cosas que no son Dios ha creado” (Zubiri, 1995, p. 75), como si éste fuera una alteridad sin alteración, ya que la creación sería una alteración de un sujeto primario: *ex nihilo sui et subjeti*, porque en definitiva todas las creaciones y producciones de que somos testigos en el mundo son siempre creaciones que operan sobre un supuesto, sobre un sujeto primario.¹⁷ Así se llegó a la conclusión de que ese sujeto primario es la posición de lo otro en tanto que otro. Ese otro es lo que dio el carácter personal a Dios.

Por otro lado, en esta época medieval se pensaba que Dios había creado a los seres reales o existentes, por ello, el hombre como la piedra serían seres creados que existiesen como cada cosa. Así, aquel

¹⁷ *Idem.*

que configuraba su mundo desde el horizonte nihilista creía que las cosas que estaban fuera de él, eran independientes de que las pensara o no. A este modo de ser se le conoció como ser real o ser existente: ser de las cosas que existen fuera de mí, fuera del alma, *extra animam* (González, 2010, pp. 148-49).

En esos seres reales o existentes había diferencias, el hombre fue el ser privilegiado en este horizonte, pues además de ser libre era racional y personal (149). El hombre tendría un modo de ser racional que fundamentaba la existencia de otros seres. En su anima existían otros seres los cuales fueron llamados seres de razón, pues estos sólo serían seres al ser pensados por alguien; “estos no tendrían existencia real, sino solamente serían dentro de mí, ‘dentro del alma’”.¹⁸

Con esto se concluye que, efectivamente, en el horizonte de la nihilidad, más allá de los modos de ser, el *es* es aquello en que todas las cosas coinciden, lo que tienen en común.

La entificación de la realidad estaría sustentada justamente en esto, pero en particular, en la coincidencia de los seres reales o existentes. Los escolásticos determinaron, con base en la filosofía griega, que la coincidencia de los seres reales estaba sustentada por el *ente*. Así pues, para ellos lo trascendental filosófico, aquello en lo que todo lo real coincide en cuanto real, es en primera instancia el *ente*. En consecuencia la realidad no es sino un modo del ser real o existente: es el *es-se reale*. “Logificación de realidad y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el ‘es’ de la intelección consistiría en un ‘es’ afirmativo, y el ‘es’ inteligido sería de carácter entitativo” (Zubiri, 2006d, pp. 224-25).

4. Inteligir humano y realidad

Como se indicó, Zubiri propuso una vuelta a la unidad primaria de inteligir y sentir para lograr superar la desviación que la realidad se funda en el ser, y constatar que el ser se funda en la realidad. Argumentó que el logos y la razón, son momentos ulteriores del acto intelectual, y el primero quedará descrito como aprehensión de lo real sintiendo su realidad (Zubiri, 2006a, p. 106), o lo que es lo mismo, co-

¹⁸ *Idem.*

mo aprehensión primordial de la realidad. Así pues, impresión, logos y razón son los modos del inteligir humano.

“¿Será lo primero el ser? ¿No es el ser aquello que primariamente se presenta a la inteligencia como condición de posibilidad de todo ulterior conocimiento? Para Zubiri, no” (Ellacuría, 1970, p. 405). Él argumentó que las cosas remiten a la inteligencia algo que está más allá del ser, y eso que está más allá del ser es la realidad. Como se puntualizó, el ser se funda en la realidad como actualización de la respectividad transcendental que corresponde a cada cosa real en tanto que real desde el *logos* (Ellacuría, 1988, p. 414). Es decir, para Zubiri el ser es re-actualidad de la primera actualidad que es la realidad. Ese *re* remite a la autoafirmación en el mundo, es una trascendencia de la limitación que provee la cosa real como forma de realidad, hacia una afirmación de sí misma, de la realidad, frente a todas las otras formas de realidad: “el ser consiste [...] en la] realidad, pero ‘re-actualizada’ [...] en el aspecto de afirmarse [...] en cierto modo a sí misma frente a las demás formas de realidad, en lugar de estar limitada a la forma de realidad que posee la cosa en cuestión” (Zubiri, 2006a, p.6). Por ello, argumentar que el ser se funda en la realidad es proponer ir al ámbito donde la realidad es captada, más bien, aprehendida. “Puede decirse concisamente que inteligir es aprehender algo como real. Ningún acto que no sea aprehensivo de algo como real será intelección, y toda aprehensión de algo como real será intelección. Pero hay distintos modos de intelección, según Zubiri. Tres exactamente” (Ferraz, 1988, p. 43). En la propuesta zubiriana, de los tres modos de inteligir humano, el primero es la aprehensión primordial de la realidad, el *logos* es el segundo y la razón el tercero.

La aprehensión primordial de la realidad es la instalación básica en la realidad, la que nos da la realidad pura y simple, es la primera experiencia con las cosas. Es la aprehensión de la actualidad o efectividad, *enéргеia*, de la cosa real. Por ello, en mi primera experiencia inmediata de las cosas, la aprehensión primordial de la realidad, las cosas tienen *enéргеia*, las cosas tienen efectividad, tienen realidad (González, 2011a).¹⁹ En este caso el sentir ya no sería un acto aparte del inteligir, sino un modo de inteligir mismo. El sentir tiene carácter intelec-

¹⁹ “El eslabón aristotélico”. Material para el “Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri”.

tivo, es un sentir intelectivamente. El sentir la realidad es entonces, la aprehensión de lo real sintiendo su realidad.

El *logos* es la explicación de qué es algo frente a otras cosas, o qué es en realidad lo real de la aprehensión primordial, por ello es el segundo paso seguido de la aprehensión. Es diferenciar las cosas, es entender cada una de las cosas en relación con otra, por ello se decía que en el *logos* se capta el ser como reactualidad de la realidad. Zubiri nos dice, “ser es ‘re-actualidad’ de la primera actualidad. Realidad es la primera actualidad. Ser es actualidad de esta realidad en la respectividad de lo real en cuanto real que llamo mundo. Ser es constitutivamente un ‘re’. Y por eso es por lo que digo que ser es una actualidad ulterior. No es nunca lo más radical y último. Lo radical y último es realidad y no ser” (Zubiri, 2006a, pp. 6, 107-08).

“La razón o *ratio* es explicación metódica de qué son las cosas y por qué son así, como se sigue en la ruta de cada ciencia, por ejemplo. Éste es el nivel más alto de comprensión; abarca todas nuestras maneras de comprender nuestro alrededor”.²⁰

Lo que llama más la atención para el desarrollo de este trabajo es el primer modo en el inteligir humano antes que los otros modos ulteriores, *logos* y razón: la realidad sentida en la aprehensión de lo real. Zubiri no llegó inmediatamente a esta conclusión, sino que lo hizo durante el proceso de diálogo con los horizontes mencionados y, posteriormente, radicalizando ciertos puntos de la misma fenomenología que él aprehendió con sus maestros: José Ortega y Gasset, Edmund Husserl y Martin Heidegger.

4.1. Del ser a la realidad. Camino reflexivo que va de la ontología a la metafísica

En primera instancia Zubiri intentó ponderar, husserlianamente, la manera de acercarse a las cosas. Junto con su maestro se puso en claro que “explicar” y “describir” en filosofía, no es lo mismo, pues el resultado que se obtiene es por mucho diferente.

La explicación se definiría en tratar de argumentar “la relación de causalidad” (Gracia, 1984, p. 86) que, según el realismo antiguo y el

²⁰ *Cfr.* Sosa Rebolledo, 2009, p.47. Nota tomada de Thomas B. Fowler. El autor hace un excelente resumen del texto de Fowler respecto de lo que Zubiri propone sobre los tres modos de la inteligencia sentiente.

subjetivismo moderno (84),²¹ denota la relación entre la *noesis*, “darse cuenta”, y el *noema*, “algo” (86), a diferencia del “mundo antiguo que creía que el *noema* era causa de la *noesis*; es decir, que la conciencia es una impresión subjetiva causalmente determinada por el objeto. El mundo moderno cree que el *noema* es un contenido de la *noesis*, es decir, el objeto es una expresión actual del sujeto causalmente producida por éste”.²² Se asume que la conciencia como “el darme cuenta de algo”,²³ es entender que “las cosas son como se las entiende ya que existe una correlación perfecta entre el orden del saber y el del pensar” (83), y por consiguiente “afirmar no tener seguridad más que de los contenidos de la propia conciencia [...] *Cogito ergo sum*. La única realidad indubitable es la de la propia conciencia; sólo nos son conocidas las cosas en tanto que datos de conciencia”,²⁴ así pues, explicar un cosa es “descubrir las condiciones que hacen posible su aparición en el mundo de las existencias” (85), es encontrar las condiciones a que está sometida la realización de cada una de las características de la cosa.

Al intentar ubicar y argumentar por qué es de tal manera una cosa, si el primer paso es explicarlo, inexorablemente tendría que referirse a otra u otras cosas. Por ejemplo: explicar por qué la parte más alta de una montaña es lisa, tal como la “*table mountain*” de Sudáfrica. Si se explica por qué existe así esa cosa, entonces se tendría que referir, el investigador, a la intensidad de los vientos, a la salinidad del mar, a la distancia entre esa porción de la tierra y el sol, etc.

En cambio, la descripción se avocaría a profundizar, desde la patencia, en el objeto mismo más que a las condiciones que hacen posible su existencia, es decir, la esencia. Sobre el ejemplo anterior, no sería explicar por qué la cosa es así, sino primero, cómo se nos presenta el objeto. “Hay que ponerse previamente de acuerdo sobre lo que es [la montaña lisa. . .] Este ponerse de acuerdo es la Fenomenología. La Fenomenología representa un terreno neutral, anterior e independiente de todas

²¹ Según otro autor, Antonio Pintor Ramos, el término “realismo” es una equivocación por hacer una interpretación que atribuye características de la modernidad a lo premoderno. Cfr. Pintor Ramos, A., 1983, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, España, pp. 45-75.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

las luchas que existen en el mundo de las explicaciones” (86).²⁵ Zubiri remarcó la diferencia entre descripciones y explicaciones estableciendo la atención a la actualización de la cosa “en la aprehensión”, o ir más allá de la aprehensión, “allende la aprehensión”. Lo primero es obra del *logos*, lo segundo, de la razón. Ahora bien, es importante puntualizar, que la descripción en Zubiri no recae sobre la “esencia” de una cosa (como algo distinto de su existencia fáctica o de hecho), sino sobre la “realidad” (Pose, 2011).

Es relevante enfatizar, que la explicación definida como el intento de argumentar la relación de causalidad en la conciencia como “el darme cuenta de algo”, se sustenta en asumir que la única realidad indudable es la de la misma conciencia: sólo nos son conocidas las cosas en tanto que datos de conciencia. Esta idea germinó en lo que se llamó idealismo y subjetivismo.

Por la presunta incapacidad del realismo antiguo de brindar justificaciones y objetividad sobre nuestros conocimientos, surgió una “actitud crítica” que fundamentó al idealismo y al subjetivismo, con base en que la verdad es que “todo conocimiento se reduce al modo de darse al sujeto” (Pintor Ramos, 1983, p. 57) y, por lo tanto, la conclusión a la que se llegó, desde el psicologismo, es que “el sujeto es una realidad observable cuyo engarzamiento de componentes puede ser explicado a partir del proceso de la sensación, que funciona como átomo psíquico elemental y asociable para formar los fenómenos más complejos que llamamos ideas”.²⁶ Así pues, la conciencia sería un contenido de cosas, es decir, las cosas serían en mí.

En la historia de la filosofía se identifica a Descartes como el parte aguas que dio inicio a las investigaciones volcadas hacia el sujeto, en cuanto, posteriormente, se constituyó el subjetivismo; “preocupado por la certeza de nuestros conocimientos hizo girar el peso del problema sobre el sujeto en tanto que *cogitatio*, es decir, en tanto que conciencia” (56-57). Este problema podría ser identificado, también, desde la máxima que enunció Agustín de Hipona: “para conocer las cosas no quieras ir fuera sino entra en ti mismo, porque en el hombre in-

²⁵ La nota está tomada de *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl, I. La logique pure*. Este texto fue la tesis que escribió Zubiri para obtener el título de Doctor en Filosofía en el Institut Supérieur de Philosophie de la Université Catholique de Louvain, dirigida por L. Noël en 1921.

²⁶ *Ibid.*

terior habita la verdad y si tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo...”. Antonio González lo enuncia de la siguiente manera “en el horizonte de la creación no tengo que ir directamente a las cosas sino ir a mí mismo, porque en mí mismo está la huella del *logos* del espíritu infinito que ha creado las cosas” (González, 2011b).

Como quiera que sea, los presupuestos idealistas y subjetivistas se basan en “el discernimiento de lo que se puede saber” Zubiri, 2006d, p. 9), en la idea de la “crítica”. Es decir, en respuesta a la pregunta sobre la relación de la conciencia cognoscente con el mundo (9-15), se trata de hallar criterios que garanticen esa seguridad de nuestros conocimientos.²⁷ Así, por la duda de los datos de la realidad que le son dados al hombre, se volcó a atender la certeza de la conciencia en tanto que ella es el contenedor de esas cosas —las cosas son en mí. El acto consciente —diría la fenomenología— se substantivó y se asumió como “La Conciencia”, “como una especie de escenario inmóvil sobre el cual van desfilando en una sucesión temporal los actos conscientes, que no alterarían la inmovilidad del escenario” (Pintor Ramos, 1983, p. 68). Si la conciencia es el “receptáculo cuyo contenido fuesen los objetos” (69) en el cual sólo por ella y en ella puedo tener certeza de lo que conozco, entonces la especialización de las investigaciones sobre la conciencia sería justificada, de ahí el crecimiento en las investigaciones en el ámbito de la Psicología durante el siglo XIX y XX.

La contribución específica de la fenomenología para superar el presupuesto de que “la única realidad existente es inmanente a la conciencia” (45), fue describir como acto consciente lo que las explicaciones llamaban “La conciencia” y, en esa descripción, darle mayor importancia al *noema*, es decir, al polo objetivo intencionado: el fenómeno. A este movimiento se le llamó Objetivismo.

La fenomenología intentó dar un paso atrás de ese presupuesto, intentó describir el fenómeno del acto cognoscente ya que a eso que el idealismo y el subjetivismo llamaban conciencia, era la explicación sin fundamento concreto de un polo —sujeto— de lo que determinó la fenomenología como acto consciente: “el acto consciente no es otra cosa que la formalidad reduplicativa que adquiere ‘algo’ en el momento de caer bajo el foco de iluminación que significa su presencia de ese ‘algo’” (68).

²⁷ *Ibidem*.

Es decir, “darse cuenta de algo” es un fenómeno de tener conciencia de “algo” más no que la conciencia es un escenario inmóvil del cual emanan los actos conscientes. “La” conciencia no es tal, más bien es un acto, un acto consciente constituido por dos polos, un polo intencional y un polo intencionado;

la conciencia se agota en la presencia de ese “algo” concienciado frente a “alguien” que lo conciencia; por tanto, se trata de una tensión mutua que pone en relación de presencia inmediata una intención y algo que es intencionado. Pero tal tensión es un acto unitario que no se compone a partir de elementos simples anteriores que tengan subsistencia separada. “La” conciencia no existe nunca más que siendo conciencia-de algo; de este modo, no se puede hablar de la conciencia como algo sustantivo en sí.²⁸

El acto unitario está constituido, por un lado, del polo subjetivo intencional desde el cual la conciencia es “en tanto que es siempre conciencia ‘de alguien’ [...] la denominamos sujeto; por otro lado, el polo objetivo intencionado es la conciencia en tanto que es conciencia ‘de algo’ [...] la denominamos objeto” (69).

El “objeto” significa la formalidad que adquiere algo en tanto que componente de un acto de conciencia. En este sentido, la objetividad no pasa de ser una virtualidad que adquieren ciertas entidades en tanto que aparecen en el acto consciente. “Los objetos aparecen como dados a la conciencia, por su calificación como objetos y los tipos de objetos surgen de la formalización que adquieren en el acto consciente” (70).

La centralidad del objeto, para la fenomenología, es que éste se identifica como fenómeno, “el fenómeno no es una *Erscheinung* [aparición] que suponga una *Ding an sich* [cosa en sí]; el fenómeno es simplemente el carácter que adquiere todo objeto en cuanto se pone entre paréntesis (*einklammern*) su realidad” [Sic.] (71),²⁹ esto da pauta para destacar la objetividad del fenómeno consciente. “Aunque el objeto sólo existe dentro de la referencia al sujeto, aquél es el polo terminal en que descansa la intencionalidad; en un primer momento, la conciencia aparece como la presencia de objetividades y la primera misión de la filosofía es describir y ordenar esas objetividades tal co-

²⁸ *Ibid.*

²⁹ La nota fue traducida por el autor y está tomada de *Op. Cit.*, Zubiri, *Le problème*.

mo aparecen dadas, hasta el punto de que el polo subjetivo queda en segundo plano si un acto reflejo no cambia la dirección natural de la mirada”.³⁰

Para Zubiri, la fenomenología aportó el sedimento para radicalizar los planteamientos que se habían hecho entorno a la idea de la conciencia como el receptáculo de las cosas, pero para él en ella seguía habiendo presupuestos idealistas en el sentido de que Husserl partía del supuesto de que el objeto está constituido por la conciencia.

Según Zubiri, el mismo Husserl, queriendo profundizar en su texto *Investigaciones Lógicas*, llega a la conclusión del Idealismo trascendental. Es decir, argumentó que las sensaciones están presentes en el ahora, y el ahora es un punto. Cada punto es percibido por las sensaciones. La síntesis de la multiplicidad de sensaciones que se registran por cada punto, se realiza por el sujeto trascendental con los actos de dar sentido. Esta síntesis será el *noema*, será el objeto. Víctor Manuel Tirado puntualiza que “para Husserl, lo que es parte de la conciencia, de la vivencia de la conciencia, son las sensaciones; pero el objeto es parte en otro sentido. Es trascendencia en la inmanencia. Lo que forma son los sentidos como ladrillos de la conciencia. El objeto es como una *trascendencia objetiva* que constituye trascendentalmente la conciencia” (2011).³¹

Diego Gracia expone que para Zubiri, en Husserl quedan

“profundas huellas de subjetivismo”, la investigación de *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* de Husserl “no está aún terminada [...] y no lo estará jamás. Muy probablemente eso se deba a que el autor, al estudiar la fórmula a la que había llegado, se acercó un poco al neokantismo; en cualquier caso, ha cambiado algunas ideas emitidas en su *Logische Untersuchungen* acerca de la naturaleza de la fenomenología y, sobre todo, acerca de la naturaleza de la conciencia y su relación con lo real [...] lleva demasiado lejos el carácter autónomo de la intencionalidad: esto va a conducir la fenomenología hacia un cierto idealismo” (1986, p. 42).³²

³⁰ *Ibidem*.

³¹ “La formación fenomenológica”. Material para el “Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri”.

³² La nota es una traducción de un extracto de *Op. Cit.*, Zubiri, *Le problème*.

Además, argumentó Zubiri, que por continuar con el supuesto de estudiar, por una parte, el inteligir y, por otra, el sentir, se debía incluir a la fenomenología husserliana en la filosofía moderna subjetivista. Husserl continúa con la idea de que la intelección es el “darse cuenta”, y el “algo” está al margen. Puntualmente, porque se arrastran las ideas que han corrido desde Descartes para analizar esos aspectos.

Por ejemplo, dos modos de conciencia, inteligir y sentir, “serían dos distintas maneras de darse cuenta de las cosas” (Zubiri, 2006d, p. 20). En las descripciones fenomenológicas sobre el “darse cuenta de algo”, fue importante la puntualización al *noema*, el objetivismo. Pero cuando se trata de describir el “conciencia-de”, se está asumiendo a la conciencia como algo que ejecuta actos —que está substantivizada: actos de intelección y actos de sentido; por ello es que para Zubiri la fenomenología seguía en el supuesto moderno y no penetraba en él para desfondar el prejuicio.

A su vez, la fenomenología con base en lo anterior, priorizó el análisis del modo de conciencia intelectual olvidándose del modo de conciencia del sentir. No es que se deban estudiar los dos como actos de la conciencia, pero Zubiri fue más allá de ello; para él esto es desmontar el argumento de que acto intelectual y acto sentiente son hechos por la conciencia. Describir que acto intelectual y acto sentiente son actos conscientes y no actos de la conciencia.

En resumen, la fenomenología continuó la idea de que la intelección o el acto intelectual es, exclusivamente, el “darse cuenta”, y por lo tanto, el “de algo” está al margen de ese acto. Es decir, argumentó que la cosa está presente ante la conciencia por el acto de darse cuenta, o sea, que el objeto está presente por el acto de la conciencia. Se aliena todo el acto intelectual en una parte del acto. Se olvida del otro momento del acto que es el “de” algo, en que la cosa está presente y por ello me doy cuenta “de” ella. El “de” es el “estar presente” de la cosa. Ella misma está presente. El acto intelectual es el “darse cuenta de algo”, es en un acto la presentación de la cosa en la intelección (19-24). O mejor dicho, se trata ciertamente de un estar en la intelección (22-23).

El acto intelectual es el momento de “darse cuenta” y el momento de “estar presente” al mismo tiempo. Zubiri llegó a esta conclusión ayudado indirectamente por Heidegger, pues él le da la pauta para ir

más allá del presupuesto fenomenológico de la conciencia, en el sentido de que se radicalizará el planteamiento fenomenológico de Husserl sobre la idea de filosofía: la pretensión de conquistar alguna evidencia absoluta. Cabe señalar, que antes, Ortega y Gasset —quien le mostró a Zubiri *Sein und Zeit* (1927) de Heidegger— había detectado los problemas que acarreaban los presupuestos de la conciencia pura y había radicalizado aquel planteamiento conduciéndolo a la vida.³³ Heidegger hace lo mismo más de 10 años después, pero su radicalización del problema va en el sentido del *Sein*, la presencia del ser. En Zubiri desde la realidad.

Desde la pretensión de conquistar alguna evidencia, Heidegger y Zubiri avanzaron más allá del supuesto del saber moderno en el cual estaba anclado Husserl. Heidegger argumentará criticando a la “metafísica de la subjetividad” que “el hombre como ser en el mundo ya está tratando con la realidad y habiéndoselas con ella (*Sorge*) antes de reflexionar sobre ella” (Pintor Ramos, 1983, p. 99). Es hacer investigación sobre las cosas mismas y no éstas como meras objetividades de la conciencia.

Por ello, la transgresión a la idea de conciencia pura husserliana, por parte de Heidegger, motivó a Zubiri a recuperar la “filosofía primera” aristotélica como la búsqueda de la base primera sobre la que se montan todos nuestros saberes (1944, p. 134), para ir más allá de lo observable.

Así pues, los dos alumnos, al radicalizar el planteamiento de Husserl, se volvieron en contra de ciertos postulados del maestro, por ejemplo el tema de la conciencia pura: querer eliminar los presupuestos que se formaban en las explicaciones de las cosas es intentar describir, Husserl en sus descripciones siguió aludiendo a ciertos presupuestos, ya que partía de la misma conciencia. Pintor Ramos comenta que “en el nivel de la conciencia ni es punto de partida absoluto ni sería posible sin un ámbito de contacto previo y más amplio con la realidad por parte del hombre. Por tanto una filosofía que se quiera inmune a los presupuestos tiene que descender a la riqueza inmediata de ese ámbito previo” (1983, p. 93).

Más específicamente, por ir más allá de la conciencia pura, Heidegger influyó a Zubiri por el giro ontológico que dio a la fenomenología.

³³ Cfr. Ortega y Gasset, J., 1914, *Meditaciones del Quijote*.

“La verdadera *noesis* es el *Dasein* [ser-ahí] y que el noema originario debe definirse como *in-der-welt-sein* [ser-en-el-mundo] de modo que el lugar de la filosofía no es la conciencia pura sino allí donde confluyen *noesis* y *noema*, es decir, el *Sein*, el ser” (Gracia, 1984, p. 96) Esto significa que el ser de las cosas no se ilumina más que a la luz del ser del hombre. El hombre es la luz de las cosas, pero lo que ilumina no son las cosas sino el ser (98).

En ese sentido es que Zubiri es profundamente influenciado por Heidegger: “lo que aquellas son [las cosas] no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que [...] se ‘constituye’ en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; recíprocamente, esa luz ilumina, funda el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que ‘sean’; en photí, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su verdadero valor las cosas” (Zubiri, 1933, p. 286).

A su vez, esta conclusión le permitió a Zubiri ir más allá de aquel filósofo, pues hubo ciertas diferencias que se originaron durante este tratamiento con las cosas. Por la influencia que tiene Zubiri de Heidegger y Ortega, sobre la radicalización del planteamiento fenomenológico en el sentido de la idea de filosofía, Zubiri replanteó y cuestionó la propuesta ontológica de Heidegger sobre el *Sein*, éste como el primer problema de la filosofía o el objeto último. Zubiri espetó el problema del ser y concluyó, “pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?”.³⁴ Zubiri, como Platón, se preguntó ¿qué está más allá del ser? (287).

Por ello, Zubiri destacó que la exposición del ser que realizó Heidegger suponía otras explicaciones como para que fuese el primer problema de la filosofía. Desde los ojos de Zubiri el tema del ser es secundario pero no menos importante. En la descripción que hace éste sobre el sentir,³⁵ muestra que el enfoque ontológico que propone Heidegger estaría en el territorio de la *mens*, puesto que el ser está en la orbita del entender y este entender es un momento posterior del

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Cfr.* Zubiri, 1935, p. 40.

sentir —de la impresión— en la inteligencia, es el momento en que se hace un esfuerzo intelectual para ir allende la impresión. Zubiri quiso enfocarse en la realidad.

Zubiri colocó el tema ontológico en la razón, que es, junto con el *logos*, momentos ulteriores en y desde la *impresión primaria*, el *sentir* (Zubiri, 1935, p. 78), donde se tiene la experiencia originaria de las cosas. “La tarea filosófica primaria consiste en descubrir los datos inmediatos, pero no como datos de ‘conciencia’ sino como datos de mi ‘sentir’ [...] Por la vía de la ‘conciencia pura’ se va hacia el puro saber de ‘esencias’ ideales; por la vía del sentir humano al contrario, se saben las ‘cosas mismas’, su ‘realidad’” (Gracia, 1984, p. 101). El tema de la ontología se centra en el entendimiento o razón —*nous o mens*— como un esfuerzo intelectual para acceder a la realidad verdadera, lo que está allende el sentir. A esto se avocó lo que podríamos llamar la ontología zubiriana: “con el *nous* el hombre penetra en el ser de las cosas. Surge así la ontología, entendida como búsqueda del ser real y verdadero” (Zubiri, 1935, p. 52-53). Habrá que decir que para lograr esta ontología, Zubiri perfiló la importancia de, primero, discernir la impresión de la realidad. “Esta búsqueda, y por tanto la ontología resultante, pende 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”.³⁶

Así pues, para Zubiri el ser se funda en la realidad; “el ser no es ‘la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas’” (Zubiri, 1942, p. 379), “lo primario es ese ‘haber’ que se me hace presente en forma de impresión. El ser sólo surge en el conocer, en el entendimiento: la órbita del ser es la órbita del entender [...] El ser se va constituyendo a medida que progresa el conocimiento” (380).

De ahí que Zubiri clarifique que ir más allá del ser es describir dónde y cómo se da la “experiencia originaria de las cosas”,³⁷ “el saber como atenerse modestamente a la realidad de las cosas”.³⁸ Para Zubiri el tema de relación entre *noesis* y *noema* no estaba ni en “la conciencia pura”, ni en el *Sein* como relación entre el *Dasein* y el *in-der-welt-sein*, sino en la relación entre los términos realidad y verdad, pues el pri-

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibid.*

mer problema está en la “*realidad verdadera* que se hace patente en mi sentir con un doble respecto: como verdad de la realidad o verdadera realidad y como realidad de la verdad” (Gracia, 1986, p. 91). Zubiri profundizó el análisis y concluyó que esta realidad verdadera no es el “darse cuenta de algo”, está allende este acto.

Se debe distinguir entre realidad verdadera, verdad de la realidad y realidad de la verdad. Zubiri utilizó el instrumental fenomenológico para construir este planteamiento. El sentir intelectivamente tiene un doble aspecto, el noemático, que denomina la verdad de la realidad, es la realidad dada en impresión; y el noético, que nombra la realidad de la verdad,³⁹ es la impresión de la realidad (93).

La realidad es un carácter de las cosas difícil de expresar. Sólo quien ha “estado” enfermo, o quien “conoce” a un amigo, “siente” la enfermedad y “siente” la amistad. Prescindamos de toda otra referencia: el sentir en cuanto sentir, es realidad real; el hombre sin sentido es como un cadáver. Pero el sentir es realidad *sui generis*. En todo sentir, el hombre “se siente” a sí mismo; “se” siente, bien o mal, agradable o incómodamente, etc. Pero además, este su sentir, es sentir algo que en aquel sentir adquiere su sentido; se siente un sonido, un aroma, etc. 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. Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independientemente de su sentir. Pero la ilusión y la irrealidad sólo puede 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 otros 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 de 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 (Zubiri, 1942, pp. 74-75).

La realidad verdadera es “de suyo” de la cosa que se actualiza como real en la inteligencia sentiente, en la inteligencia humana. Así pues, la congenerencia entre el inteligir y la realidad se describe proponiendo el sentir como el primer modo del acto intelectual: “en un acto la presentación de la cosa en la intelección” (Zubiri, 2006d, pp. 19-24), pero en el que, en un mismo acto la verdad de la realidad y la realidad

³⁹ *Ibid.*

de la verdad nos hacen patente la realidad verdadera, es decir, en mi sentir la cosa se presenta en su presentarse como anterior de su presentación (González, 2011a), esto es la realidad verdadera.

Por ello, el acto intelectual es el momento de “darse cuenta” y el momento de “estar presente” la cosa al mismo tiempo, en él está la realidad. Pero más radicalmente, para Zubiri, la realidad verdadera se aprehende como actualidad que “designa una propiedad de las cosas: su estar presente desde sí mismas en radical alteridad respecto a nuestros actos. No es la relación noético-noemática, ni del estado comprensible de algo, ni de una imbricación elemental entre yo y circunstancia, sino de una unidad primaria de las cosas y los actos, de lo actualizado y de la actualización. Todas las cosas en su sentido más elemental y primigenio empiezan por ser actuales en los actos y todos los actos son, en su definición más elemental posible, actualizaciones de cosas. Actualidad y actualización son el anverso y el reverso de una unidad radical anterior a toda relación: no hay acto sin actualización de la cosa, y no hay cosa actual sin su actualización en el acto” (Corominas, 2006, pp. ix-x).

Hasta ahora, lo que venimos describiendo, nos remite a las palabras griegas que en un principio señalamos: *aisthesis*, *ousía*, *enérgeia*, *aletheia*. Todas están implícitas en la propuesta de Zubiri sobre la realidad pues, al plantearse la anterioridad de la realidad sobre el ser, buscó en los escritos aristotélicos la manera más precisa de traducir aquellas categorías.

En la *aisthesis*, primer modo del *noein*, hay una unidad entre el sentir y lo sentido, una sola efectividad, una sola actualidad, una sola *enérgeia*. En esa *enérgeia*, al sentir, como modo del inteligir humano, al mismo tiempo siento mi acto de sentir y la cosa que estoy sintiendo. Es por ello una sola actualidad, una sola efectividad: la efectividad de la cosa y la efectividad de mi acto en unidad, una unidad entre la cosa y el *noein*; tal como lo había determinado Aristóteles: *enérgeia* del sentir y *enérgeia* de lo sentido, es lo mismo, una sola *enérgeia*, aunque su ser sea distinto (González, 2011a).

Es importante mencionar que Zubiri intentó traducir el término aristotélico *enérgeia* como realidad. En primera instancia “para Aristóteles toda realidad es *enérgeia*, es acto. Pero, salvo la realidad del *Theós*, toda realidad es para Aristóteles la *enérgeia*, el acto, de una *dynamis*, de

una potencia, esto es, el acto de lo que potencialmente puede ser” (Zubiri, 1974, p. 159).⁴⁰ Heidegger siguiendo a Aristóteles describió este acto como actualidad, entendiéndola como presentidad de la cosa, ya que para él, cuando la cosa ha desarrollado sus potencias y ha llegado a su plenitud, entonces está presente: *enérgeia* es estar en *ergon*, en *actus*, en acto, actualidad. A diferencia de éste, Zubiri al intentar analizar lo inmediatamente dado tradujo la *enérgeia* como actualidad, pero no en el sentido aristotélico de Heidegger sino como realidad. Zubiri planteó que a partir del sentir la *mens* es como un palpar, por ello “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. 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*”.⁴¹

Algo que se afirma sustantivamente en la *mens* es ser, pero si nos remitimos al análisis zubiriano, ese ser tiene estricta referencia a la cosa real. La *mens* como modo ulterior de la inteligencia sentiente identifica la cosa como ser basado en la primera experiencia de la cosa real, en la *aisthesis*, el sentir, como primer modo del mismo *noein*.

Zubiri habló, como ya lo hemos mencionado, de la logificación del ser y la entificación de la realidad, por ello replanteó la misma experiencia de Aristóteles en tanto el uso de la categoría *enérgeia*, pues a los ojos de Zubiri aquel describió la *enérgeia* desde el *logos*.

De acuerdo con Zubiri, en Aristóteles la *enérgeia* significa operación sustantiva en que consiste el ser (Zubiri, 1944, p. 467). Los latinos la tradujeron por acto y en ello dos aproximaciones: a) Significa actualidad: es, lo que efectivamente está siendo. Acto de una potencia: el ser de las cosas es algo que está ahí. b) Significa actividad: es, lo que efectivamente está siendo. Un principio, la actividad misma: el ser es siempre acción primaria y radical (467-468, 470). Zubiri vislumbró la *enérgeia* no como lo que está siendo —estar— ni como lo que está sien-

⁴⁰ Debemos pensar que la interpretación de Zubiri sobre la *enérgeia* está determinada por la anterioridad de la realidad sobre el ser y no que la realidad esté fundada en el ser.

⁴¹ Recordemos que para Zubiri la *mens* es un modo ulterior de la inteligencia basado siempre desde el sentir como aprehensión primera de la realidad de la cosa. Por ello aquí se argumenta que las cosas son actuales previamente a su actualidad.

do —verbo ser en presente activo—, sino que descompuso la palabra y de traducir *ergon* como lo que está en acción, lo que está actuando, pensó que *enérgeia* es “la cualidad de lo que está actuando” (González, 2011a). Esto es lo fundamental.

Actualidad es entonces el abstracto de actual y no de acto —sobre éste tradujo actuidad. Por ello la actualidad es una especie de presencialidad física de lo real, es ella misma la que desde sí misma se hace presente (Zubiri, 1974, p. 107).⁴². Es decir, designa una propiedad de las cosas: su estar presente desde sí mismas en radical alteridad respecto a nuestros actos (Corominas, 2006, p. ix).

Zubiri propuso que el estar presente de las cosas desde sí mismas remite a su autonomía como un “de suyo”, “son sentidas por el hombre como un *prius*, como algo anterior a su sentir. Los objetos no son, como en el animal, signos-de-respuesta, incorporados a la propia actividad, sino que son aprehendidos como cosas autónomas, independientes de mí, como algo que es ‘de suyo’” (González, 2010, p. 77). El “de suyo” es *ousía*, pero no como sustancia sino como sustantividad. Traducir *ousía* como sustancia está determinando su significado como soporte o sujeto, y ese fue el problema para Zubiri, ya que en esa construcción se estaba proyectando, en la realidad, la estructura del *logos* indoeuropeo: sujeto-predicado, sustancia- accidentes, o sea, ser como sujeto al que le acaecen predicados.

Tratando de superar la logificación del ser, Zubiri planteó que hay un tipo de *aletheia* —verdad real— anterior al *logos*. Por ello tradujo *ousía* como sustantividad: una unidad y autosuficiencia. Sobre “unidad” se refirió al término *peras* el cual indica perímetro, algo determinado, delimitado. Y con respecto a “autosuficiencia”, algo con suficiencia constitucional. De hecho, “ousía” en la lengua griega vulgar significa la hacienda, los bienes que hacen posible la suficiencia económica. Por tal investigación determinó que *ousía* es la cosa suficiente que no depende de mi *aisthesis*: se presenta en mi *noein* como suficiente, y no depende de mi *aisthesis*, tampoco de su aparecer, de su presentarse; se presenta suficiente como una unidad clausurada de notas (*peras*) que

⁴² Cfr. González, 2011a. El autor comenta que probablemente Zubiri intuyó esta traducción a partir de que en alemán la palabra *wirklichkeit* se traduce como realidad o como efectividad. Según él el griego perdió las “w” que continúan en el alemán. De ahí que la parte subrayada de la palabra *ergon* conduzca a *er* y ésta a *work* (trabajo) o *wirken* (acto). Así a *ergon* podría añadirse una “w” y quedaría *wergon*.

se presenta en su presentarse, suficiente y no dependiente de su presentación (González, 2011a).

Así pues, si nos referimos a la realidad como presencia efectiva de las cosas en mi sensoriedad, como una experiencia de la aprehensión de la realidad por la *aisthesis*, desde el *logos* o la *mens* la realidad verdadera de la cosa se describe como constituida por una unidad clausurada suficiente. Más tarde Zubiri la describió como unidad estructural de las notas formando un sistema (González, 2010, p. 154).

Queda por señalar que la *aletheia*, entendida como verdad primaria y radical, para Zubiri consistió pura y simplemente en la actualización de la realidad primaria de las cosas —la *ousía*— en el acto intelectual primario⁴³ —*aisthesis*. Es decir, “la verdad presupone una cierta dualidad entre inteligencia y realidad. La inteligencia consiste en la aprehensión de las cosas en su forma de realidad, y la forma primaria y radical de la verdad es la mera actualización de la realidad de una cosa en la inteligencia” (Ellacuría, 2006, p. 34).⁴⁴

Para este momento Ellacuría ya había logrado esquematizar toda la obra publicada de Zubiri. Esto fue muy estimado en vida por el maestro. Por esta gran habilidad y su profundidad de escrutar lo reflexionado por Zubiri, Ellacuría logró resumir lo que hasta aquí hemos venido exponiendo:

La verdad presupone una cierta dualidad entre inteligencia y realidad [. . .] Esta dualidad no es la dualidad de dos entidades: un concepto o un juicio por parte de la inteligencia y una cosa real, sino que son sólo dos aspectos: el aspecto por el cual la cosa tiene una realidad, que le compete de suyo y por lo que es actual y no posible o imaginaria, y el aspecto de que esté actualizada o reactualizada en cuanto a su propia realidad en la inteligencia. La conexión entre estos dos aspectos está dada en la forma misma de presentación de las cosas al ser aprehendidas como realidad. Ser aprehendidas como realidad significa que la cosa se nos presenta *en* la inteligencia, pero teniendo de suyo *prius* una realidad, que le compete a ella por sí misma independiente de su presentación en la inteligencia (181-82).

⁴³ Cfr. Zubiri, 2006e.

⁴⁴ Este texto es un resumen del curso que dio Xavier Zubiri en 1966.

5. Conclusión

Recapitulando, Ellacuría inició sus investigaciones con Zubiri en 1962. Su tema fue cambiando a razón de la relación que iba transcurriendo entre ellos. Probablemente la motivación inicial de Ellacuría fue el tema de la “religación” (Zubiri, 1947, pp. 417-55), esa experiencia interna de Dios en la existencia humana que buscaba Karl Rahner. Finalmente, Ellacuría se abocó a investigar lo que él llamaba un “modelo de juntura entre lo clásico y lo moderno, entre lo esencial y lo existencial”. La tesis *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, además de demostrar que la verdadera orientación de la metafísica es la que se dirige a estudiar toda la realidad desde la esencia, le permite al mismo Ellacuría conocer perfectamente toda la base metafísica de su maestro, a saber: que la realidad es, por un lado, esa presencia efectiva de las cosas en mi sensoriedad y por ende son sentidas como un *prius*, como algo anterior al sentir, como cosas autónomas, independientes de mí; y por otro lado, por aprehender las cosas como reales —independientes del proceso sentiente—, el ser humano supera un medio concreto y “se abre al *mundo*. Mientras que el resto de los animales tiene un medio determinado por su proceso sentiente, el animal humano posee *mundo*, es decir, se halla situado ante las cosas como realidades, y por eso mismo, abierto a la realidad en su conjunto” (González, 2010, p. 78).

Finalmente para ir concluyendo, la descripción metafísica intramundana de las cosas reales de Zubiri, es porque las cosas en nuestro sentir humano no están presentes como estímulos sino que cuando las sentimos, las sentimos como cosas reales, independientes de nosotros, que están ahí. El carácter de real se diferencia de lo estímulo por la hierformalización del sentir humano.

El animal actualiza las cosas en su sentir de un modo distinto (76). “Por ‘formalidad’ se entiende el modo en que las cosas se hacen presentes para un animal”,⁴⁵ así pues, en los animales, la formalidad es la estimulidad, la formalidad propia de todos los animales es la *estimulidad* (77), pero a medida que avanzamos en la escala biológica, “podemos decir que hay un crecimiento en la capacidad de *formalización* [...] El ser humano es un animal *hiperformalizado* [...] La independencia de sus respuestas respecto a las suscitaciones es suma. Ante

⁴⁵ *Ibidem*.

un determinado objeto, el hombre no dispone de un elenco limitado de respuestas que entren en funcionamiento de un modo inmediato y mecánico [estímulo]: en realidad, puede responder, no responder o inventarse respuestas. Y ello se debe a que sus estructuras cerebrales e intelectivas lo han liberado de la estimulidad, la formalidad en la cual se mueve el hombre, el modo en que las cosas se hacen presentes en su vida, ya no es ‘estímulo’, sino ‘realidad’. En el animal los estímulos son siempre estímulos-para-una- respuesta. En el hombre el estímulo es aprehendido como algo independiente de la propia actividad, como algo que no ha de provocar una respuesta inmediata, como algo que no forma parte de mi proceso sentiente, sino que es anterior e independiente de él”.⁴⁶

Las cosas reales, al ser aprehendidas independientes del proceso sentiente, se pueden caracterizar a partir de lo ya mencionado. Son *ousía* y, por tanto, no tienen sustancia sino sustantividad; “la sustantividad consiste: una unidad que no brota de ningún sujeto, sino que es la unidad misma del sistema, del constructo” (Zubiri, 2006f, p. 87).⁴⁷

Las cosas son reales por sí mismas como algo de suyo, por ello la sustantividad es la posibilidad de las cosas de ser tratadas con cierta autonomía respecto a las demás. Para ser aprehendidas las cosas con autonomía respecto a otras cosas, necesitan tener unos contenidos determinados, unas notas (33-34). “Para entender lo que es la sustantividad, Zubiri ha analizado [...] que la verdadera realidad [...] es el sistema mismo de las notas” (Ellacuría, 1970, p.410). Ahora bien, solamente hay sustantividad cuando tenemos la unidad orgánica de todo un cuerpo (González, 2010, p. 153). Es una unidad de interdependencia y vinculaciones mutuas entre las notas de cada cosa real. Por ello, esta unidad tiene carácter de estructura o sistema, “en una estructura o un sistema cada una de las notas está por sí misma vinculada constitutivamente a las demás. Son las notas mismas en su vinculación estructural, las que constituyen el sistema” (154-55). “Ya la sustantividad aparece como sistema y estructura” (Ellacuría, 1970, p. 412). Y precisamente esta unidad estructural de las notas que constituye el sistema es lo que denota la realidad de una cosa (González, 2010, p. 154). Así pues, decíamos que la *ousía* es sustantividad, porque es suficiencia

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Este texto reúne una serie de conferencias que expuso Zubiri en 1968 con ese nombre.

constitucional, descrita a su vez, como unidad estructural de notas formando un sistema. El tema de la tesis de Ellacuría se centró en que esa unidad es la esencia, el carácter de principio y, por lo tanto, el de ser la realidad por antonomasia (Ellacuría, 1970, p. 411).

En esa unidad estructural de notas hay algo sumamente importante que se refleja en los trabajos de Zubiri y Ellacuría: la estructura dinámica de la realidad. En la sustantividad, se comentó, la vinculación constitutiva de las notas es lo que se nombraba estructura o sistema, por ello, son las notas mismas en su vinculación estructural, las que constituyen el sistema. Y por esta vinculación, Zubiri, habló de respectividad. Por esta respectividad, el hecho de que cada nota esté en acción, significa que si una lo está todo el sistema lo estará. Esto es lo dinámico estructural de cada cosa real. De otro modo, “la respectividad es de carácter formalmente físico. Las notas envuelven en sí, y formalmente, una versión física a las demás. Y precisamente porque esta respectividad es un carácter físico, y ninguna es lo que es más que referida a las demás, ninguna cosa produce efectos si no es vertida a las demás. Es decir, toda nota, en su propia, intrínseca respectividad, *a fortiori*, todo sistema sustantivo respecto de otro sistema sustantivo, tiene en su respectividad física un carácter físicamente de ‘acción’” (Zubiri, 2006c, p. 58). Así pues, al remitirnos a la sustantividad de la cosa real como algo “de suyo”, deberíamos también remitirnos a lo dinámico de la unidad estructural de las notas, “es decir, que una cosa, una realidad sustantiva, no es simplemente lo que es en virtud de las notas cualitativamente poseídas por ella, sino en la realidad física de todo lo que esas notas son accionalmente” (61). Por ello, Zubiri, habló del “de suyo” como siendo lo que es la cosa real, y también de “todo lo que puede dar de sí. Todo lo que da de sí. El dar de sí es un momento intrínseco y formal de la estructura de las cosas”⁴⁸. Y añade, “las cosas, precisamente porque son de suyo, tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*. Y este dar de sí es la expresión misma de su actividad. La potencia, *dynamis*, no es nada que brota de la realidad, sino que ‘es’ la constitución misma de la realidad en cuanto realidad. Toda realidad es activa en y por sí misma precisa y formalmente por ser real. Y esto es lo que yo llamaría dinamismo. Es la realidad en su constitutivo *dar de sí*”.⁴⁹

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

No es necesario describir las diferentes notas que conforman la unidad estructural como sistema, la sustantividad. Pues las centrales aquí son las llamadas notas constitutivas, ya que estas son las que conforman un subsistema en la sustantividad, son las notas esenciales, la esencia. Éstas son las que en dinamismo darán de sí otra estructura, otra sustantividad. “En esta configuración, el dinamismo lleva a la constitución de un alter, es un dinamismo de alteridad, por el cual una estructura de sí misma da de sí otra estructura, en un dinamismo que es formalmente sistematización, estructuración” (Ellacuría, 1970, pp. 426-27). El mismo Ellacuría comentó que en ese dar de sí, algunas veces el resultado será mera repetición de la anterior, pero a veces será generación estricta y aún originación (427).

Pues bien, tanto para Zubiri como para Ellacuría, el estudio de la realidad, de las cosas reales, es por considerar que la realidad o su presencia no se nos da sino desde las cosas reales aprehendidas por la inteligencia sentiente como cosas de este mundo. Así, el *métodos* que siguieron los dos filósofos fue la metafísica intramundana. “Como la realidad no nos es presente sino en las cosas reales y como las cosas reales que nos son presentes como reales en una inteligencia sentiente son las cosas de este mundo, no hay otro comienzo para una filosofía primera que el de realizar una metafísica intramundana” (391). Por ello, no queda más que aclarar que al andar el camino de la investigación sobre lo que las cosas reales son en cuanto reales, Zubiri describió que, por el dinamismo, la realidad aparece unificada, pues por el dar de sí las cosas están en intrínseca respectividad tal como lo están las notas de la sustantividad, de ahí que “es así el dinamismo intrínseco a las notas reales el que ha desarrollado y ordenado al mundo” (427).

Referencias

- Corominas, J., 2006, “Presentación”, en Zubiri 2006a.
 Ellacuría, I., 1970, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, en Ellacuría 1999b.
 —, 1972, “Filosofía y política”, en Ellacuría 1991.
 —, 1991, *Veinte años de historias en El Salvador (1968-1989). Escritos Políticos I*, UCA Editores, El Salvador.
 —, 1963, “Entrevista con Zubiri (Madrid, 18 de octubre)”, en Ellacuría 1999b.
 —, 1965, “Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri”, en Ellacuría 1999b.
 —, 1988, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en Ellacuría 2001.

- , 1999a, “Conversaciones con Zubiri”, en Ellacuría 1999b.
- , 1999b, *Escritos Filosóficos II*, UCA Editores, El Salvador.
- , 1983, “Zubiri sigue vivo”, en Ellacuría 2001.
- , 2001, *Escritos Filosóficos III*, UCA Editores, El Salvador.
- Ferraz, A., 1988, *Zubiri: el realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid.
- González, A., 2010, *Introducción a la práctica de la filosofía. Texto de iniciación*, UCA Editores, El Salvador.
- , 2011a, “El eslabón aristotélico”. Material para el “Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri”, impartido a distancia por la Fundación Xavier Zubiri durante el periodo de enero-julio de 2011.
- , 2011b, “Contexto histórico y biografía de Zubiri”. Material para el “Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri”.
- Gracia, D., 1984, “Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad”, en Tellechea Idígoras (Ed.), 1984.
- , 1986, *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Labor Universitaria, Barcelona.
- Hernanz, J. A., 2009a, “Intelección, realidad y mundo en lametafísica zubiriana”, en Hernanz (Ed.) 2009b.
- (Ed.), 2009b, *Hombre, historia y globalización en el siglo XXI. Un diálogo desde X. Zubiri*, S y G Editores, México.
- Pintor Ramos, A., 1983, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, España.
- Pose, C., 2011a, “Horizonte de la movilidad”. Material para el “Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri”.
- , 2011b, “Descripción y explicación”. Material para el “Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri”.
- Sosa Rebolledo, J. P., 2009, “La constitución estructural de la filosofía de X. Zubiri y su dinamismo: el tiempo”, en Hernanz 2009b.
- Tellechea Idígoras, J. I. (Ed.), 1984, *Zubiri 1898-1983*, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria.
- Tirado, V. M., 2011, “La formación fenomenológica”. Material para el Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri.
- Zubiri, X., 1933a, “Sobre el problema de la filosofía”, en Zubiri 2002.
- , 1933b, “Hegel y el problema metafísico”, en Zubiri 2007.
- , 1935, “Filosofía y Metafísica”, en Zubiri 2002.
- , 1940, “Sócrates y la sabiduría griega”, en Zubiri 2007.
- , 1942a, “Nuestra situación intelectual”, en Zubiri 2007.
- , 1942b, “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”, en Zubiri 2007.
- , 1944a, “¿Qué es saber?”, en Zubiri 2007.
- , 1944b, “La idea de filosofía en Aristóteles”, en Zubiri 2007.
- , 1944c, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la Teología paulina”, en Zubiri 2007.
- , 1974, “La dimensión histórica del ser humano”, en Zubiri 2006a.

- , 1985, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1986, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 1995, *Los problemas fundamentales de la Metafísica Occidental*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 2002, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 2006a, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 2006b, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 2006c, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 2006d, *Inteligencia y Realidad. Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 2006e, “El hombre y la verdad”, en Zubiri 2006f.
- , 2006f, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 2007, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.

Recibido: 19 de enero de 2013.

Aceptado: 28 de enero de 2013.